



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



12-

Magazin

für

die Wissenschaft des Judenthums.

Herausgegeben

von

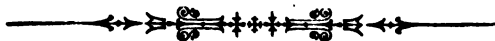
Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann.



Zwölfter Jahrgang.

1885.

Erstes Quartalheft.



Berlin.

Ad. Lampe.

1885.

Inhalt

des ersten Quartalheftes.

Abhandlungen:

	Seite
Die Sprüche Salomo's, von Hermann Deutsch	1
Das Nachsor Nürnberg, von Dr. Bernhard Ziemlich . .	45
Zur geschichtlichen Literatur, von Dr. A. Berliner	59

Magazin

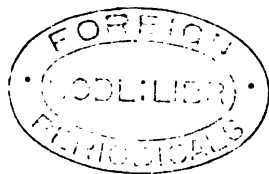
für

die Wissenschaft des Judenthums.

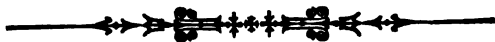
Herausgegeben

von

Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann.



Zwölfter Jahrgang.



Berlin.
Ad. Mame.
1885.

Inhalt.

Abhandlungen und Bemerkungen.

	Seite
Die Sprüche Salomo's, von Hermann Deutsch	1—44; 61—122
Das Nachsor Nürnberg von Dr. Bernhard Gienlich	45—58; 123—142
Zur geschichtlichen Literatur, von Dr. A. Berliner	59—60; 147—162
Eine eigenthümlich corruptirte Midraschstelle, von Dr. A. Jastrow	142—145
נכרי als Ausdruck für einen Juden } von Dr. A. Berliner	145—147
Drei Lösungen	
Geschichte der Juden in England von Dr. S. Goldschmidt	165—181
Eine medizinisch-hebräische Handschrift	182—216
Beiträge zur Geschichte der Amoraim, von A. J. Joffe	217—224
Zur hebräischen Abtheilung	225—226

Die hebräische Beilage enthält:

מלך ארמוש	1—11
פי' ספר יצירה	11—12
דברים עתיקים	13—14
חרושים מרי ישעיה	14—19
ספר תפלה ורנה	20—25
הערות על ספר חסדים	25—34

Inhalt.

Abhandlungen und Bemerkungen.

	Seite
Die Sprüche Salomo's, von Hermann Deutsch	1—44; 61—122
Das Nachsor Nürnberg von Dr. Bernhard Biemlich 45—58; 123—142	45—58; 123—142
Zur geschichtlichen Literatur, von Dr. A. Berliner 59—60; 147—162	59—60; 147—162
Eine eigenthümlich corruptirte Midraschstelle, von Dr. R.	
Jaftrow	142—145
נכרי als Ausdruck für einen Juden } von Dr. A. Berliner 145—147	145—147
Drei Lösungen	
Geschichte der Juden in England von Dr. S. Goldschmidt 165—181	165—181
Eine medizinisch-hebräische Handschrift	182—216
Beiträge zur Geschichte der Amoraim, von A. J. Joffe	217—224
Zur hebräischen Abtheilung	225—226

Die hebräische Beilage enthält:

מלך ארמוש	1—11
ספר יצירה	11—12
דברים עתיקים	13—14
חרושים מר' ישעיה	14—19
ספר תפלה ורנה	20—25
הערות על ספר חסידים	25—34

Die Sprüche Salomo's

nach der Auffassung der Weisen in Talmud und Midrasch
dargestellt und kritisch untersucht

von

Hermannt Deutsch.

Vorbemerkungen.

Vieljährige, eingehende Beschäftigung mit dem rabbinischen Schriftthume bestätigte mir immer mehr die bereits von Anderen ausgesprochene Ueberzeugung, daß die in den schriftlichen Urkunden der Rabbinen (der beiden Talmude und Midraschim) aufbewahrten haggadischen Bestandtheile, wenn auch äußerlich mehr in Form homiletischer Gedankenverknüpfungen und — zum Zwecke des religiösen, die Gesetzesbestimmung normirenden oder die sittliche Wahrheit begründenden Verständnisses — frei gewählter Analogien und Wortvergleichen sich darbietend, in ihrem innern Gehalte jedoch eine Fülle von Bemerkungen sprachwissenschaftlichen und kritisch exegetischen Characters in sich bergen, die, herausgehoben und klargestellt selbst der modern-wissenschaftlichen Exegese werthvolles Material und reiche Ausbeute an die Hand geben könnte.¹⁾

¹⁾ Die Grammatik und Lexicographie — so urtheilt auch Hirsch, selbst „der Geist der talm. Auslegung der Bibel“, Th. I S. 136, 138 f. — dürften wohl noch manche Ausbeute aus der talmudischen Hermeneutik gewinnen, und es verlohnte sich wohl der Mühe, neben den Paraphrasen, auch noch die Kenntniß des Talmuds in Stellen, in denen die einfache Auslegung vorherrschte, für das heutige Bibelstudium zu benutzen. — In ähnlicher Weise stellt es neuerdings Sade mann in der „Monatsschr. für Wissenschaft des Judenthums“ Jahrg. 1880 S. 84 als ein sehr dankenswerthes Unternehmen hin, den Midrasch nach seiner Brauchbarkeit für die wissenschaftliche Exegese der heil. Schrift zu

In der That ist nicht Alles, was man unter Haggada versteht, die freieste Anwendung des biblischen Lehrstoffes; vielmehr enthalten die meisten haggadischen Auslegungen der Talmudisten und Midraschlehrer, wenn man ihre paraphrastische Fülle und ihr moralisches Lehrgewand, womit sie den Schriftvers umgeben, entfernt, in den meisten Fällen einen gesunden Kern echt rationeller, auf Eruirung des Wortsinnes und des Satzgedankens gerichteter und auf gedankenmäßige Auslegung führender Exegese. Allerdings kann diese, wie alle sprachlichen Erklärungsweisen, keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit machen, aber ausgehend von Männern, die zur Sprache der Schrift noch ein ziemlich unmittelbares, unreflektirtes Verhältniß hatten, und die außerdem zu allererst sich mit der Erforschung und kritischen Durchdringung derselben abgemüht, wird sie wohl der Beachtung und gewissenhaften Prüfung werth bleiben müssen.²⁾

untersuchen und die Ergebnisse dieser Untersuchung zusammenzustellen, „da werde sich zeigen, daß derselbe einen großentheils noch ungehobenen Schatz rationaler Exegese enthalte“. — Fürst, in seiner Schrift „der Kanon des alten Testam.“ S. 9 u. f., lenkt die Aufmerksamkeit der Bibelforscher auf die kritisch-geschichtlichen Punkte, deren erste Fäden bereits im Talmud zu finden, hin, und ebenso führt Joel, in seiner gelehrten Abhandl. „Spinoza's theol.-polit. Tractat auf seine Quellen geprüft“ S. 14 und 31, die Bedeutsamkeit der von den Talmudlehrern auf kritisch-wissenschaftlichem Gebiete gegebenen Anregungen und Resultate in einigen Beispielen treffend vor. Auf die Wichtigkeit der im Talmud und Midrasch gegebenen etymologischen Untersuchungen über verschiedene Orts- und Personennamen weist Dukes, in den mit Ewald herausgegebenen „Beiträgen zur Geschichte der ältesten Auslegung“ II. S. 49—53, mit Nachdruck hin. Treffend nennt Delitzsch (zur Gesch. d. jüd. Poesie S. 34) den Midrasch eine poetische Exegese, d. h. eine solche, die von den buntesten Gemälden, von Parabeln und Sagen, eingefasst ist, und von der Arbeit, aus jener Umhüllung mit forschendem Sinne den beabsichtigten Gedanken herauszufinden, spricht schon Rochmal, indem er (More Nebuche ha-Seman porta 11, 7) für das richtige Erfassen jedes talm. Ausspruches הלצה והגדרה המכונה למדע הגמרא, wie dieses auch der scharfsinnige R. Samuel Edeles gethan, verlangt.

²⁾ Nachmanides zu Exodus 13, 16 nennt sie auch darum die „Sim m-

Leider aber ist bei allen unbestreitbaren Fortschritten auf dem Felde der biblischen Exegese gerade nach dieser Richtung hin ein Rückschritt zu verzeichnen, indem die seit der Mitte dieses Jahrhunderts vorherrschende historische Exegese die alt-jüdische Tradition fast ganz ignorirt, und der Weg, von dem die bedeutenden Sprachforscher Neuchlin, Buxtorf und Gesenius bei allen ihren Untersuchungen auf sprachwissenschaftlichem Gebiete ausgegangen und dem sie nicht zum kleinsten Theil ihre großen Erfolge auf diesem Gebiete zu verdanken haben, von vielen modernen Sprachforschern fast völlig aufgegeben ist. Man begnügt sich mit den vererbten Trümmern spanisch-arabischer Sprachwissenschaft, ohne zu bedenken, daß die meisten jüdischen Sprachgelehrten jener Epoche, wie Saadia, Menachem b. Saruf, Ibn Ganach, R. Hai Gaon u. v. a. gerade durch ihr Zurückgehen auf die alte Tradition und durch Benutzung der von den Rabbinen gegebenen Resultate so Erfolgreiches und Verdienstliches zu leisten im Stande waren.²⁾ Man

berechtigten לשון חזק „לשון חזק“ ohne deshalb den Werth ihrer exegetischen Auslegung zu überschätzen (s. dessen מנחת „Disputationes“ S. 4). Ein unwiderlegbares Zeugniß der tiefsten grammatischen Kenntniß und Sorgfalt bleibt das Studium der Massora, das bereits zur Zeit der Talmudlehrer in höchster Blüthe stand (Joseph. c. Ap. 1, 8; s. Ribbushin 30 a und j. Talm. Schelal. V 1; vgl. auch Magazin f. Wissensch. d. Judenth. Jahrg. 3 S. 102 f.), und die ängstliche Gewissenhaftigkeit, mit der man den Bestand des Textes wahrte und hütete (vgl. Eichhorn, Einl. § 111, 113 123, und Jost, Gesch. d. V. Jhr. IV. S. 36; Geiger, Urchrift und Uebers. S. 3 u. 6), so wie die Aufmerksamkeit, mit welcher man auch zu homiletischen Zwecken auf die Zahl der Ausdrücke und Wortformen achtete. Aus der präzisen, geistreichen, in ihrer Weise klassischen Sprache der Mishna einerseits, und der aus der talmudischen Zeit stammenden Gebete anderseits, geht, wie schon Zol (Blick in die Religionsgeschichte S. 55) richtig bemerkt, deutlich hervor, daß jene Männer die Fähigkeit, sowohl des wissenschaftlichen, wie des künstlerischen Gebrauchs der hebr. Sprache, noch im höchsten Grade besessen haben müssen. Vgl. auch Geiger, Ursch. S. 14 u. 159 f. Fürst, Cultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien S. 25 f. u. S. 63.

²⁾ Ibn Ganach in der Vorrede seines großen gramm. Werkes Kitab al-Luma (hebr. קמח) sagt selbst, daß ihm die Alten durch ihre treue Bewahrung und grammatische Behandlung des Textes den Anstoß

sucht, da wo es sich um Erklärung eines schwierigen Ausdrucks handelt, bei Origenes und Hieronymus Rath, ohne die Quellen, aus denen jene selbst ihre Traditionen und Kenntnisse geschöpft, zu befragen ⁴⁾

Eine Hauptursache dafür mag allerdings in dem Umstande liegen, daß der Weg zu jenen Quellen nicht so leicht zugänglich ist, und daß bei der so weitverstreuten und Zusammenhangslosigkeit, in welcher die Schrifterklärenden Aussprüche der Rabbinen im Talmud und Midrasch auf uns gekommen, eine Auffindung und nützliche Verwerthung dieser für den forschenden Gelehrten keine geringe Mühe ist ⁵⁾, welchem Uebelstande die in den Werken Toldot Ahron, Toldot Jacob und Bet Ahron gebotenen Hilfsmittel nur wenig abzuhelfen im Stande sind. ⁶⁾

zu seiner Arbeit gegeben. Er weist u. a. auf den talmudischen Ausspruch, daß die Söhne Judas, weil sie genau in ihrer Sprache waren, auch das Gesetz festgehalten, hin (Erubin 53 b), und erinnert auch daran, daß die Talmudlehrer sich nicht gescheut, zur Erklärung eines biblischen Wortes sich auf das Griechische, Persische, Syrische, Arabische, Afrikanische und andere Sprachen zu berufen, was das Verständniß dieser Lehrer für eine wissenschaftliche Sprachvergleichung deutlich erkennen läßt.

⁴⁾ Das Ignoriren der jüdischen Tradition für die Schriftauslegung von Seiten neuerer Sprachforscher beklagt auch Delitzsch in dem Buche „zur Geschichte der jüd. Poesie“ S. 6. In der That ist er Derjenige, der in seinen Commentaren auf die rabbinische Auslegung am meisten Bezug nimmt, was schon Zunz (die synagog. Poesie II. S. 178) bezüglich der Würdigung der spätern jüd. Poesie von Seite dieses Gelehrten rühmlichst anerkennt und hervorhebt. Siehe w. u. Anm. 18 u. 19.

⁵⁾ Diese Schwierigkeit ward schon von den Talmudlehrern selbst erkannt und hervorgehoben. Jerusch. R. Paschana III, 5.

⁶⁾ **ספר תלדות אהרן** heißt ein Index aller im babyl. Talmud citirten Bibelfstellen, verfaßt von R. Ahron aus Pesaro (Italien), erschien zuerst in Freiburg, dann in Venedig. Der dritten Auflage, die 1662 in Amsterdam erschien, fügte, auf Veranlassung Menasse's b. Israel, R. Jacob Sasportas auch einen Index für die im jer. Talmud citirten Bibelfstellen bei, welchen er **ספר תלדות יעקב** nannte. Das Werk ist von da ab nicht mehr selbstständig erschienen (die Hinweise wurden den Bibelausgaben beige druckt), bis zum Jahre 1690 (נ"ת), in welchem es unter dem Titel **בית אהרן**, vermehrt mit einem Nachweise auf 36 Saggada-Werke in

Mit Hülfe der vorhandenen Nachschlagewerke gelangen wir zwar zu der Quelle, aus der der Strom rabbinischer Auslegung über fast jeden Vers der heiligen Schrift im reichsten Maße sich ergießt; allein jener Strom theilt sich dann in mehrere Arme, deren einer, und zwar der der sinngemäßen Auslegung,⁷⁾ auf welchen es dem forschenden Sprachgelehrten doch am meisten ankommt, wie durch eine fruchtbare Gegend farben- und blüthenreicher Pflanzen, durch ein Gewirr homiletischer und moralisch-philosophischer Lehrbetrachtungen dahinfließt, deren üppiges Wachsthum jenen Strom der reinen Worterklärung ganz verdeckt, so daß sein Vorhandensein oft sehr zweifelhaft scheint.

Wir sagen „scheint“, weil in Wahrheit die Auslegung der Rabbinen, so frei und eigenwillig sie uns auch oft erscheinen mag, sich nie ganz von der grammatischen Erklärung und dem gegebenen philologischen Verständnisse emancipirt hat, wie dieses beispielsweise im Alexandrinismus, wo die Allegorie die Stelle grammatischer Interpretation fast ganz verdrängt hat, geschehen ist. Als Beweis hierfür könnte man schon die beiden Vorläufer jener Richtungen, Philo und Josephus, anführen. Denn während bei ersterem die weitgehendste Allegorie die Stelle eigentlicher Auslegung oft ganz

Frankfurt a. d. O., und im Jahre 1880, erweitert auf 70 Aggaba-Werke, in Wilna wieder selbstständig erschienen ist. Die Benützung dieses letztgenannten Werkes wird dadurch, daß in ihm die angeführten Midrasch-Werke, anstatt nach allgemein gültigen Paragraphen oder Capiteln, nach der Seitenzahl citirt werden, sehr erschwert, auch sind viele Angaben, insbesondere in den Ausgleichstabellen, falsch.

⁷⁾ שושו של סבבא f. Sabbath 63a, Halichot Olam p. 47. Das lebendige sprachliche Bewußtsein, dem das einfache Wortverständniß ohne philologischen Apparat klar zu Tage lag, konnte die einfache Wiedergabe desselben nicht befriedigen, und es suchte Bereicherung durch das Hineintragen von neuen Wahrheiten und Lehren in das geheiligte Wort. Daraus den Vorwurf des getrübtens erreg. Bewußtseins abzuleiten, verräth nur mangelndes Verständniß der Eigenthümlichkeit dieser Auslegungsart, wie dieses geistreich Sachs, Religiöse Poesie S. 160 f. mit Hinweis auf die Worte Jon Esra's (Jesob More ed. Stern p. 12): דם ידע אתהם ככל הדורות הבאים אחריהם entwidell und dargelegt hat.

vertritt, sehen wir letzteren, wiewohl er den Inhalt der Schrift für seine apologetischen und historisch-kritischen Zwecke frei verwendet, sich dennoch nie von der gegebenen, einfachen Worterklärung vollends entfernen. —

Das Material für eine nützvolle Verwerthung ist deshalb, wie gesagt, in den Schriftwerken der talmudisch-midrassischen Gelehrten in sehr reichem Maße vorhanden, nur müßte es leichter zugänglich gemacht werden. Leider ist aber in dieser Beziehung bis jetzt sehr wenig geschehen. Das weitgehende Versprechen Dukes,⁹⁾ eine ausführliche Geschichte der hebräischen Sprache in der talmudischen Periode, enthaltend die Resultate der Forschung jener Zeit über Grammatik, Synonymik und Etymologie, zu schreiben, hat uns Berliner¹⁰⁾ zum Theil erfüllt; sonst ist, wenn wir von der Arbeit Fürst's über den Kanon des alten Testaments nach den Ueberlieferungen im Talmud und Midrasch absehen, nichts Nennenswerthes zur Klarlegung der unter den Allegorien zerstreuten, für eine wissenschaftliche Erklärung der Bibel nuzbaren, Bemerkungen der Talmud- und Midraschlehrer geschehen.¹¹⁾ Daher kommt es denn auch, daß ihrer selbst in solchen biblischen Commentaren, die, sei es der Ausführlichkeit oder der freien Auswahl wegen, alle möglichen Auslegungen und Uebersetzungen zu jedem einzelnen Verse geben, nur selten oder gar keiner Erwähnung geschieht.¹¹⁾

⁹⁾ Im Vorwort zu den mit Ewald herausgegebenen Beiträgen zur ältesten Schriftauslegung II S. VIII.

⁷⁾ Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch, Berlin 1878.

¹⁰⁾ Salfeld in seiner Schrift „das Hohelied Salomos bei den jüd. Erklärern des Mittelalters“ ist auf die talmudische Exegese, weil sie außerhalb des Bereichs seiner Arbeit lag, nicht näher eingegangen, und gibt, wie er selbst S. 3 bemerkt, nur eine allgemeine Uebersicht dieser Literatur; Schiffer dagegen „das Buch Kohelet nach Auffassung der Weisen des Talmud und Midrasch“ wollte sich zwar „der talmudisch-midrassischen Periode in eingehender Weise zuwenden“, hat aber, indem er Homiletisches und Exegetisches nicht auseinander hielt, viel zu wenig für den Zweck des Nachweises rein wissenschaftlicher Auslegung im Talmud und Midrasch geboten.

¹¹⁾ Dieses ist auch vielfach schon den ältesten jüd. Auslegern passiert.

Hierin eine theilweise Aenderung herbeizuführen und dadurch ein verkanntes und deshalb vielfach mißachtetes Gebiet zu größerer Anerkennung zu erheben, ist die Aufgabe, die sich die folgende Schrift gestellt hat. Was bisher nur an einzelnen Beispielen gezeigt, das will sie an der Hand eines ganzen biblischen Buches versuchen. Sie will beweisen, daß aus einer gründlichen Beachtung aller, oder auch nur der meisten über irgend ein Buch der heil. Schrift uns erhaltenen haggadischen Aussprüche der Rabbinen, sich so manche kritisch-geschichtliche Anschauung und Anregung gewinnen, so manche schöne und sinngemäße Erklärung finden läßt.

Die Resultate dieser Untersuchung waren denn in der That für uns selbst ganz überraschende. In fast jedem Kapitel des hier besprochenen Buches dürfte uns an mehreren Stellen der Nachweis gelungen sein, daß viele dunkle Sätze, die erst von dem Lichte der modernen Philologie erhellt scheinen, diese ihre Beleuchtung bereits von Seiten jener Rabbinen erhalten; die Lösung anderer räthselhaften Stellen,

So eifert Dunasch gegen eine Erklärung Menachem b. Seruś zu dem Worte מִן (1 Sam. 12, 3), ohne daran zu denken, daß auch der Talmud dieselbe hat (Nebarim 38 a); ebenso widerlegt er dessen Auffassung des Ausdrucks לִי 3i. 16, 15, die auch im Midrasch zu Echa 1, 22 zu finden. Desgleichen widerlegt Parşon in seinem Begilon unter פִּי eine Erklärung Saablas zu IV M. 10, 31, die auch der Midrasch z. St. hat, und citirt beispielsweise unter לֵב eine Erklärung Chajjugs zu 3 M. 20, 12, die sich ebenfalls im Midrasch (? Jalkut näm.) befindet. Eine Stelle, wo Saablas mit Debarim rabba zusammentrifft, ist w. u. im exegetischen Theil 24, 21 mitgetheilt. Dieselbe hat auch Kimchi unter לֵב. — Ähnliche Beispiele könnten wir noch mehrere anführen, doch ist hier immer zunächst die Frage zu untersuchen, ob jene Midraschstellen diesen Schriftstellern des 10. Jahrhunderts überhaupt hätten bekannt sein können. Sehen wir doch wie sogar R. Samuel b. Meir an einer Stelle seines Commentars (zu II. M. IV, 10) seine Unkenntniß des Schmot rabba (vgl. das. c. 1) verräth, u. z. in einer Weise, welche die Annahme eines Verschens nicht zuläßt. Bei den neueren Auslegern dagegen ist dies ganz anders; hier ist es nur die zerstreute Materie, die so häufiges Uebersetzen der rabbinischen Auslegung herbeiführt. Vgl. als Beispiele w. u. im exeget. Theil zu Cap. 20, 14; 25, 23 insbesondere zu 22, 29.

die neuere Sprachforscher für sich in Anspruch nehmen zu können vermeinen, bereits von jenen „unwissenschaftlichen“ Alten gefunden war.

Daß wir zu diesem Versuche das Buch der Sprüche Salomo's gewählt, hat einfach darin seinen Grund, weil die haggadische Auslegung, der es doch meistentheils nur um Hervorkehrung einer sittlichen Wahrheit zu thun ist, in diesen zusammenhangslosen, die Erfahrungen des Lebens und Denkens in kurzen Sätzen zusammenfassenden Lehrsprüchen bei der ihnen ohnehin innewohnenden ethischen Tendenz dem einfachen Wortsinne am allerwenigsten Abbruch zu thun brauchte und sich mehr als sonst an eine sinngemäße Wort- und Sach-erklärung halten konnte und auch gehalten hat.

Die Werke, aus denen wir unsere Angaben geschöpft haben, sind: die beiden Talmude, Mechilta, Sifra, Sifre, Pesikta, sämtliche Rabbot, Tanchuma, Schocher Tob, Midrasch Schemuel, Midrasch Mischle und Taktut.¹²⁾ Die hier im Namen der Rabbinen erwähnten exegetischen Ansichten und Lehrmeinungen finden sich in den genannten Werken an den näher bezeichneten Stellen ausgesprochen: theils deutlich, indem daselbst die biblische Stelle sich in freier Verwendung wiederfindet, und aus der bezüglichen Anwendung die Auffassung des Redners von derselben sich klar ergibt¹³⁾; theils verhüllt,

¹²⁾ Ueber diese beiden letzteren wird weiter unten in einem besonderen Capitel noch die Rede sein.

¹³⁾ Ein Beispiel solcher Art ist der im exeget. Theil zu c. 25, 23 citirte Ausspruch R. Simon b. Pasis Taanit 7b: אין הנשמים נעצרים אלא בשביל סמסרי לשון הרע שנאמר רוח צפון תחולל גשם ופנים ארא בשביל סמסרי לשון הרע שנאמר רוח צפון תחולל גשם ופנים נעצרים לשון סתר, aus dem sich klar ergibt, daß jener Talmudlehrer den Ausbruch תחולל im Sage nicht in dem gewöhnlich angenommenen Sinne als „bringt hervor“, sondern in dem andern des Hieronymus (*lucet*), der Vulgata (*dissipat*), des ibn Esra (תמנע) aufgefaßt hat, was keiner der Commentatoren erwähnt. Ebenso geht z. B. aus dem Aussprüche Rabbi's Berachot 63a in Anlehnung an den Spruchsaß 18, 22, lautend: אל ירבה אדם רעים בתוך ביתו שנאמר איש רעים להתרועע לעולם unzweideutig hervor, daß er התרועע im Sage nicht wie der Syrer, Arg., Hier., Theob., Vulg., Raschi u. a. als Verbalbildung von

indem die Auffassung von einer oft weitgehenden paraphrastischen Lehrbetrachtung umgeben ist, durch welche hindurch wir erst auf dem Wege der Combinationen und Schlüsse zu dem Grundgedanken und der exegetischen Ansicht, von der die Betrachtung ausgeht, gelangt sind¹⁴.) Jedoch nur solche Stellen, in denen die versuchte Lösung dem einfachen Wortverstande des bibl. Textes galt, oder die auf eine solche Verständigung führen, klarzulegen und zu begreifen, war die Aufgabe, die wir uns gestellt; dagegen sind andere, die nur den ethischen und moralischen Lehrzweck in Anlehnung an das Schriftwort, gleichgültig um dessen Uebereinstimmung mit demselben, verfolgen, von der Untersuchung ausgeschlossen geblieben, selbst da, wo diese freien Auslegungen als Ergebnis einer ernstlichen Schrifterklärung dargestellt hätten werden können.¹⁵) Wir wollten die Rabbinen nicht Dasjenige sagen lassen, woran sie nicht gedacht, und nicht Das als ihre Aus-

רַע Freund, sondern daß er es als חַיִּי Form von רָע „böse“, „schädlich sein“ aufgefaßt hat, wie auch Schultens, Umbreit, Böttcher, Ramphausen, Fleischer und Delisch den Ausdruck erklärt haben, ohne daß sie von diesem ihren ältesten Vorgänger darin etwas gewußt und erwähnt hätten; und ähnliche Beispiele mehr.

¹⁴) Als ein Beispiel solcher Art kann wieder die Art und Weise gelten, wie wir zu 23, 5 aus verschiedenen unklaren haggadischen Aussprüchen die Meinung der Talmudgelehrten über den daselbst vorkommenden Ausdruck הַתְּעִיף zu ermitteln versucht haben. Vgl. bes. zu Prov. 7, 20.

¹⁵) So hätten wir beispielsweise den haggadischen Ausspruch: הַרְוֵא אוֹר בְּחֹלֹם יַצֵּה לְחֵמָה שְׁנֵאמַר חֲכָמִים בְּתוֹךְ תּוֹרָה (Berachot 56 b) um dessen Verständnis sich bereits Rappoport (im Geseh Millin), Wiesner (in den Scholien z. babyl. Talm.) und Lebrecht (Krit. Lese zum Talm.) bemühen, grammatische Gesichtspunkte unterzeichnen können, annehmend, der Talmud habe parallel dem הַרְוֵא, welches foram bedeutet (II. S. 21, 12. Jes. 26, 15. Neh. 8, 1, vgl. auch Siporno zu I. M. 28, 11) הַרְוֵא im Sinne „für Lehrzwecke abgeschiedener Raum“ (הַרְוֵא תוֹרָה) f. Talm. z. St. u. vgl. Pesach. 85 b, Delisch Sprüche 5, 16) erklärt, und wegen seiner Sprach- und Lautverwandtschaft mit הַרְוֵא den Ausspruch gethan: „wer eine Us im Traume sieht, hoffe auf Suz (Lehrversammlungsort)“ — doch haben wir solch' weitgehende Begriffsbestimmungen, die nicht ganz sicher sind, lieber unterlassen, zumal die Exegete nicht viel damit gewinnt.

legung hinstellen und begründen, was ihnen selbst nicht einmal als Versuch einer solchen, sondern als einfache sittliche Wahrheit galt, die sie, weil keine Konsequenz einer falschen Praxis zu befürchten war,¹⁶⁾ ohne Weiteres an das Schriftwort gelehnt.

Zur Feststellung jeder vorgebrachten exegetischen Ansicht der Rabbinen sind die Ergebnisse der älteren und neueren Ausleger zu Rathe gezogen und für unsere Zwecke gewissenhaft benutzt worden. Von älteren erwähnen wir besonders die Commentare: Raschi, Ibn Esra,¹⁷⁾ Levi, B. Gerson (Ralbag), Salomo b. Melech (Michlal Josi, meist von Rimchi abhängig), Menachem b. Salomo (Meiri); von späteren die Commentare: Mezubot, Eichel, Umbreit, Hitzig, Malbim, Bertheau, Nowak und Deligsch. Der so gründliche und ausführliche Commentar des Letztgenannten war es besonders, der uns, durch seine vielfachen Bezugnahmen auf die Auslegung des Talmud und Midrasch,¹⁸⁾ mehr als einen treff-

¹⁶⁾ Wo, wie in der Halacha, ja eine solche zu befürchten war, wurde die Auslegung genauer als **משל** (sinngemäße Ausleg.), **מפרש** (Hermeneutik), **נר** (nemotechnisches Zeichen), oder **מחבר** (Anlehnung) gesondert und geschieden. Ausführliches hierüber im Buche Halichot Nam und in Wähners Antiquitates sect. II. Vgl. insbes. Krochmal, More Neb. ha-Seman porta 14.

¹⁷⁾ Bei Anführung dieses Commentars befinden sich in dieser Schrift die Bezeichnungen I oder II hinzugesetzt. Es existiren nämlich von diesem Commentar zwei verschiedene Ausgaben, die beide auf dem Namen Ibn Esra's gehen, ihm aber keine angehört. Die ältere (die unsern **מפרש** beige druckte) wird auf die Autorschaft Moses Rimchi's zurückgeführt (vgl. die Abhandlungen darüber im „Zion“ 1841 und 43, „Orient“ 1847, „Jeschurun“ 1868 und „Dzar Reschmah“ 1857); die jüngere, von Soave im Jahre 1880 handschriftlich aus Italien mitgebrachte und von Herrn S. N. Driver in Oxford unter dem Titel: »A commentary on the Book of Proverbs attributed to Abraham Ibn Ezra« in demselben Jahre herausgegebene, soll Josef Rimchi zum Verfasser haben. (Näheres über diese Ausgabe haben wir im „Israelit“ Jahrg. XXV S. 879 f. berichtet). Die erwähnten Biffern bezeichnen also diese beiden verschiedenen Ausgaben.

¹⁸⁾ Er citirt solche zu den Sprüchen zu c. 2, 3, 3, 15, 5, 6, 6, 3, 7, 9, 10, 7, 8, 14, 33, 15, 31, 32, 20, 30, 21, 1, 23, 31, 24, 25, 26,

lichen Dienst geleistet, wie es unter den Erstgenannten besonders der lichtvolle Commentar des Don Bibal Menachem ben Salomo Meiri war, dem wir viele Sach- und Sprach-erklärungen zu den Auslegungen der Rabbinen verdanken. Euchel und Delitzsch haben ihn bereits mehrfach benutzt, an vielen Stellen aber auch zu ihrem eigenen Nachtheil unbenutzt gelassen¹⁹.) —

Hier wären wir nun mit den einleitenden Vorbemerkungen zu Ende, doch sind wir durch die Form, die wir der folgenden Schrift gegeben, gezwungen, diesen speziellen noch eine mehr allgemeine Bemerkung folgen zu lassen. Wir wissen nämlich, daß es Manche geben wird, die dieser Schrift, weil in ihr die Meinungen und Anschauungen der Talmud- und Midraschgelehrten, wie sie sich in den verschiedenzeitigen Werken des altrabbinischen Schriftthums darbieten, ungesondert und ungeschieden unter die Allgemeinbezeichnung „die Rabbinen“ gestellt und erwähnt sind, Mangel an systematischer Anordnung und wissenschaftlicher Gruppierung und Eintheilung zum Vorwurf machen werden. Wir gestehen, daß wir lange darüber

2, 5, 8, 27, 14, 28, 1, 23, 29, 4, 13, 30, 4, 15, 29. Ob auch immer in ausreichender Weise wird im ereg. Theil an den genannten Stellen gezeigt werden.

¹⁹) So z. B. holt sich Euchel zu 25, 20 eine Erklärung weit her, die er im Commentar des Meiri hätte sehen können; Delitzsch wieder, der ihn häufiger citirt (vgl. dessen Commentar 7, 10, 8, 2, 24, 30, 9, 6, 7, 11, 21, 12, 4, 15, 28, 17, 7, 19, 18, 20, 26, 23, 7, 26, 9, 29, 19 und sonst noch an versch. Stellen), läßt ihn in andern Sätzen (wie 3, 20, 4, 7, 14, 23, 5, 6, 7, 17, 11, 7, 17, 14, 17, 24, 28, 17, 8, 10, 27, 9, 29, 10 u. f.), wo er seine Erklärung hätte verwerten können, sonderbarerweise unberücksichtigt. Vgl. besonders im ereg. Th. zu 17, 10, 7, 22. Den hohen Werth der Schriftauslegungen des Meiri preist Isak de Latas im פתח חיים (abgedruckt im Magazin f. W. d. Judenth. Jahrg. III S. 75); Biographisches über denselben gibt Stern in der Einleitung zu dem von Meiri verfaßten Commentar zu den Sprüchen der Väter, gen. Bet ha-Bechira. Wien 1864. Dessen Comm. zu Mischna wurde zuerst abgedruckt in der Amsterdamer Bibelausgabe vom Jahre 1724, dann in der Zürndorff'schen, Zürich 1844. Weiteres gehört nicht hierher. —

unschlüssig waren, ob es in der That nicht rathsamer wäre, einer gewissen gelehrten Sitte folgend, die Arbeit etwas spezieller zu fassen und die Stellung der Rabbinen zum Spruchbuche für die frühern oder spätern Talmud- und Midraschwerke gesondert nachzuweisen. Gewichtige Gründe jedoch haben uns die vorliegende Form als die bessere und wissenschaftlich begründetere erscheinen lassen, und diese sind die folgenden.

Kein Zweig geistiger Arbeit der palästinenischen und babylonischen Talmud- und Midraschgelehrten ist vielleicht so klar, als die Stellung derselben zu den einzelnen Theilen der heil. Schrift im Allgemeinen und im Besondern, ebenso der Standpunkt und die Richtung ihrer biblischen Schriftauslegung. Von ersterer wissen wir, daß, abgesehen von der einige Zeit schwebenden Frage über die Canonizität des Hoheliedes und des Buches Kohelet,²⁰⁾ allen biblischen Schriften im Großen und Ganzen göttlicher, heiliger Ursprung²¹⁾ zugeschrieben wor-

²⁰⁾ Sabbath 30 b. Pesihta r. c. 1. Berakot r. c. 28. Midr. Koh. c. 1.

²¹⁾ Im Grade ihrer Heiligkeit scheidet sie die rabbinische Anschauung durch die Bezeichnung *תורה* für das Gesetz, *נבואה* Prophetie und *כחמה* für die Hagiographen (s. Talm. Makot II, 8, welche Stelle w. u. Cap. IV Anm. 7 ausführlich erörtert werden wird), oder indem sie erstere *נבואה ברוח* vermittelt „prophetischer Begeisterung“ (worin sie wieder künstlich zwischen der des Moses und der Propheten unterscheidet. Zebamot 49b), letztere (die Ketubim näm.) *ברוח הקדש* in „heiliger Inspiration“ abgefaßt sein läßt. Ohne uns hier in diese schwierige Unterscheidung, in welche bereits Raimonides (More Neb. II, 45), Rimchi (in der Einleitung z. d. Psalmen) und Abravanel (in der Einl. z. B. Josua) tiefer eingegangen und deren Resultate Carpov in seiner Introduction ad. libros canonicos V. T. (I. p. 26, III. p. 72) viel Kopfzerbrechen verursacht haben, näher einzulassen, wollen wir nur bemerken, daß, da der Ausdruck *תורה* nicht eigentlich „göttliches Gesetz“, der Ausdruck *נבואה* nicht eigentlich „Prophezeiung“ (s. Raschi Ex. 7, 1 und vgl. Joseph. c. Ap. c. II) und *רוח הקדש* nicht gerade die „höhere Inspiration“, sondern wie *רוח*, das Entstehen und Werden alles Höheren und Herrlichen in der Menschenwelt, es sei durch die Hand des Künstlers (2 R. 31, 3), durch die Kraft des Helden (Richter 6, 34. 11, 29. 13, 25), durch die Tugend des Regenten (4. R. 11, 17. 1. S. 16, 13) und vieles Andere noch (1 R. 41, 38. Ps. 51, 12), was als Ausfluß des in der Welt wirkenden Gottesgeistes erscheint, bezeichnet, so ward mit

den ist. Von letzterer, die Richtung ihrer Schriftauslegung betreffend, ist soviel klar, daß dieselbe den ganzen langen Zeitraum hindurch, in welchem der denkende Geist der Rabbinen

der Anwendung jener Bezeichnungen nicht, dem gemachten Unterschiede entsprechend, consequent verfahren, und der Ausdruck *התנבא* gleichmäßig für den Inhalt der Propheten wie für den der Hagiographen gebraucht (Tosifta Meg. c. 3. B. Meg. c. 11. B. Batra c. 8 u. f. vgl. auch w. u. c. III), sowie auch die Formel: *זו שנאמר ברוח ק* auf den Inhalt aller heiligen Schriften angewandt wird (die Nachweise hierfür sind bei Zunz S. B. an vielen Stellen, die er auf S. 352 zusammenstellt, zu finden). Werden ja von der Schrift selbst schon die Aussprüche der Propheten als *תורה* bezeichnet (II. R. 17, 13. Jes. 8, 10. Neh. 9, 32), insofern dieselben „Anleitung“ zum rechten Lebenswandel sind (*תורה*) ist außerdem etymologisch mit dem von der prophetischen Weissagung gebrauchten *תורה* Jes. 28, 14 verwandt, s. Gesen. z. Jes. 8, 16), und, von diesem Gesichtspunkte ausgehend, behaupten die Weisen des Midrasch mit Recht: „Auch die Propheten und Hagiographen sind *Thora*“ (Tanh. sect. *תורה* in Anlehnung an Ps. 78, 1; vgl. auch Ber. r. o. 92 und f. Abot III, 17.) In dem angegebenen Sinne nennen Philo und Josephus auch die Schriftsteller oft „Propheten“ (s. auch Targ. Jes. 9, 14. 28, 7. B. Batra 12a), insofern sie ja die Propheten, die sich ebenfalls mit dem Ausbau der Schrift beschäftigt (Ehr. II, 13, 22. 24, 27), ersetzt haben, und auch die Aussprüche Salomo's werden prophetische genannt, nicht nur da, wie im Spruchbuche, wo er die Einsicht in das richtige Thun lehrt (w. u. Cap. VI), sondern auch in Stellen, wie in Kohelet, wo sein „eigener, reflectirender Geist“ (Tosifta Taodajim II, 6. Talm. Meg. 7a) sich erst durch Zweifel hindurch zu der Erkenntniß des absoluten Wahren emporzuringen sucht. In dieser, wie wir glauben richtigen, Auffassung kann uns eine Stelle (Talm. Meg. 14a f. auch 7b), welche Salomo eine Art prophetischer Begabung zuschreibt (vgl. More Neh. II 45), sowie das Targum, welches den Satz: „und er sprach über die Räume von der Zeder bis zum Myop“ (1 R. 4, 33) von einem wirklichen Weissagen Salomo's über die spätern Könige des Hauses David versteht, nicht irre machen, vielmehr halten wir uns an die richtige Definition, die auch Meiri dem bei Salomo angewandten Ausdruck *התנבא* gibt: *לא שיקרא נביא ולא נמצא בדבריו הנרת עתידות כלל אבל* דבריו ומסוריו מדרך השמעת שמע חכמה כדרך כל חכם שלם, was in ähnlicher Weise Dukes (Introduction hist. et litt. aux Proverbes S. 41 der Sahn'schen franz. Bibelausgabe) durch die Worte ausdrückt: »Ce mot (*התנבא*) est employé ici dans le sens de parler en général et non avec la signification de prophétiser comme dans le Targum

sich damit beschäftigt, nicht die Bahnen verlassen hat, in welche die Verhältnisse sie einmal ~~gebannt~~ hatten. Diese bestanden, wie schon oben dargelegt, in der freien Anwendung des biblischen Lehrstoffes und seiner exegetischen Verwerthung, sei es zu dem Zwecke, um den religiösen, die Gesetzesausführung normirenden Bestimmungen Halt und Festigkeit zu geben, sei es um für die Bedürfnisse der Zeit und die in ihr erkannten religiösen Wahrheiten und sittlichen Grundsätze die Beglaubigung aus dem vielgestaltigen,²²⁾ göttlichen Worte zu holen. Das ist die Basis der altrabb. Schriftauslegung, wie sie uns von den ältesten bis zum jüngsten Midrasch herab in zahllosen Beispielen in gleicher Weise entgegentritt. Die verschiedenen Namen der Midraschim bezeichnen demnach keine verschiedene Richtung in der Auslegung, sondern einfache Werke, die durch die Zeit ihrer Entstehung, oder, auch inhaltlich, durch ihren theils vorwiegend halachischen (wie Sifra) oder haggadischen Charakter (Sifre, Mechilta) geschieden sind; in der erklärenden Auffassung des biblischen Textes aber ist es ein Geist und ein Sinn, der sich durch das ganze reiche, viele Jahrhunderte umfassende, Material des rabbinischen Schriftthums hindurchzieht.

Wenn deshalb hier überhaupt eine Unterscheidung zulässig wäre, so ist es gerade diejenige, die gewöhnlich nicht

Koh. I, 1 . . ., wie ja in der That das Targ. selbst den Ausdruck מִדְּרָשׁ oft mit מִדְּבָר wiedergibt (s. Joel Löwe Einl. 3. d. Ps.), und wir begreifen wirklich nicht, wie Schiffer (d. B. Rohelet S. 110) so etwas Einfaches übersehen konnte. Vgl. Fürst, der Kanon S. 10 u. 50 u. f. auch w. u. Cap. 1 Anm. 11.

²²⁾ מִדְּרָשׁ, jer. Talm. Sanhebr. IV, 2. Maasch. Soferim XVI, 6. Midr. r. 3. Sohl 2, 4. Tanhuma Anf. Bamidbar. Auch das Targ. 3. Sohl. 1, 11 spricht von „den 49 Arten der Gesetzauslegung,“ wozu Salfeld (d. Sohel. S. 8 Anm.) irrtümlicherweise Sanhebr. 99a als Quelle angibt. Vgl. noch Erubin 13b und 21b, Sanhebr. 17a, Taamib 32b. Von den 50 Pfaden der Erkenntniß habe selbst Moses nur die 49 erreichbaren erklommen — lautet ein dem erstern entsprechender Ausspruch der Rabbinen Rosch Hasch. 21a; Nedarim 38a.

gemacht wird, nämlich, daß man die Stellung der einzelnen Lehrer, die sich mehr oder weniger an den dogmatisch überlieferten Standpunkt halten (s. w. u. Kap. 1 Anm. 2), untersucht, oder auch die einzelnen Werke nach ihrem babylonischen oder palästinäischen Ursprunge auf eine etwa in ihnen hervortretende verschiedentliche Auffassung der einzelnen Bücher der heil. Schrift prüft. Schon der Talmud schreibt, wie oben gezeigt, den palästinäischen Gelehrten größere grammatische Genauigkeit zu, und auch in der homiletischen Anwendung herrscht hier insofern ein gewisser Unterschied vor, als bei ersteren das Nomodidactische,²³⁾ bei letzteren mehr die nationale Sage in der Auslegung überwiegt²⁴⁾; eine Unterscheidung jedoch, die von den einzelnen Midraschwerken ausgeht und hierin eine verschiedenartige Auffassung entdecken will, ist eine verfehlte und falsche, weil die gesammte haggadische Thätigkeit von dem mischnisch=talmudischen bis zum geonäischen Zeitalter im Großen und Ganzen von einem einzigen Prinzip beherrscht, aus einem einzigen Grundgesetz, das von Religion und Geschichte bedingt war, resultirt. Nur die Form (die Sprache, Anordnung, Vortragungsweise) trägt die Merkmale der Zeit und der Heimath, die sie hervorgebracht, an sich, nicht aber der Inhalt. Dieser besteht gleichmäßig in der freien Anwendung und allegorischen Auslegung des Schriftverses, wie sie, über ein Jahrtausend hindurch, sowohl bei den Juden, als bei den Griechen, Syrern und Christen in der Behandlung des Schrifttextes herrschend war.²⁵⁾ Erst das Aufblühen der arabisch-

²³⁾ Vgl. Josephus, B. Jud. II, 8, 14. Antiquit. XVII, 2, 4. f. auch das Schlußwort im prooem. dazu.

²⁴⁾ In den alexandrinischen Schriftwerken ist wieder das philosophisch=speculative Verfahren in der Auslegung deutlich bemerkbar. (Vgl. Philo de Josepho ed. Mang. II, 46.) Nur die verschiedene Geistesrichtung hatte immer eine verschiedenartige Auffassung und Auslegung des Schriftwortes zur Folge.

²⁵⁾ Bunz in seinem für die geschichtliche Behandlung der Midraschlitter. grundlegenden Werke „die gottesdienstl. Vorträge der Juden“ (Verl. 1832) hat zwar den unterscheidenden Charakter der einzelnen Midrasch-

spanischen Grammatiker bezeichnet hier einen Wendepunkt, und hier erst ist die Linie zwischen haggadischer und grammatischer Exegese zu ziehen.

Außerdem wußten wir gar nicht, bei welchem Midraschwerke wir die Grenze zwischen älterer und jüngerer Haggaba ziehen sollten. Denn es stehen zwar Mechilta, Sifra, Sifre und Pesikta rücksichtlich der Zeit ihrer Abfassung den späteren gleichartigen Literaturwerken voraus: allein auch im Talmud und in den im nachtalmudischen Zeitalter allmählich entstandenen Midraschsammlungen kommen Haggabas vor, die um viele Jahrhunderte älter, als die Zeit ihrer Zusammenstellung, und noch die in der geonäischen Epoche entstandenen Midraschwerke enthalten literarische Spuren, die uns in die älteste Zeit haggadischer Schriftauslegung zurückführen. Auch das erst gegen das Ende des 12. Jahrhunderts entstandene große Midrasch = Sammelwerk „Taktut Schimeoni“ trägt diesen traditionellen Charakter, indem fast alle darin aufgeführten Haggabas älteren Targumim und Midraschwerken entlehnt sind, wenn wir auch nicht immer die Quelle kennen, aus der sie gezogen.²⁶⁾ Finden sich ja auch in viel spätern Werken Beziehungen auf Haggabas, deren Ursprung uns unbekannt, und die wahrscheinlich ebenfalls ganz alten Midraschwerken entlehnt sind.²⁷⁾ Es ist hier also unmöglich eine bestimmte

Sammlungen nach der Zeit und dem Orte ihres Entstehens mit tiefem Scharfsinn erkannt und betont, kommt aber zum Schlusse (c. 19) ebenfalls zu dem Resultate, daß jene Unterscheidung nur in äußerlichen Merkmalen (in Sprache, Form und Vortrag), nicht aber innerlich an der Art der Auslegung zu erkennen sei. Diese sei sich hier immer ziemlich gleich geblieben.

²⁶⁾ Zur Befräftigung des hier Behaupteten sei auf Bunz G. B. S. 97, 129, 172, 285, 297 und 321 nachdrücklich hingewiesen. Einer chronologischen Eintheilung, meint auch Steinschneider (Polem. und apologetische Literat. in arab. Sprache S. 244), widerspricht jenes Literaturgebiet, welches wir im engeren Sinne als Midrasch bezeichnen. Denn es läßt sich nur im Großen und Ganzen gewissen Perioden zuweisen.

²⁷⁾ Mit Recht behauptet Dulcs (Beiträge S. 91), daß auch der berühmte Ausspruch: *חסידי אבות העולם יש להם חלק לעולם הבא* „die Frommen aller Völker haben Theil am zukünftigen Leben,“ aus einem

historische Aufeinanderfolge dadurch unterscheiden zu wollen, indem man Dasjenige als ältere Haggada hinstellt, was in den früher entstandenen Literaturwerken Aufnahme gefunden, dagegen alles Das mit jung bezeichnet, was die später entstandenen Schriften enthalten, vielmehr muß es hier Aufgabe jedes die midraschische Literatur²⁹⁾ behandelnden Autors sein, bei jeder einzelnen Ueberlieferung, die jene Schriften ihm bieten und welche er für seine Zwecke verwerthen will, mehr aus dem Inhalte, als aus der Quelle, aus der er sie geschöpft, seine Schlußfolgerungen über Alter und literarischen

Altern Midraschwerke stammen muß, sonst würde Raimonides (Zagzeret. Beneb. 1545. S. 8 und Anf. Schelet) und Joseph Albo (Iqrim I. c. 25) ihn nicht als so bekannt citiren. Inhaltlich befindet er sich auch in der Tosifsta, Sanhedrin 13,2 (ed. Zuckermantl S. 434). Auch die von Saadia zu I. R. 15, 10 erwähnte Tradition, war wohl in einem alten Midrasch vorhanden, wie Lippmann im Sefat Jethet d. Jbn Esra Nr. 7 richtig vermuthet. — Auch wir konnten einzelne von Raschi und Meiri in dem Comm. zu den Sprüchen citirten Midraschstellen nicht finden. So behauptet letzterer, die Rabbinen (רבי) hätten für אלהות im Sage Spr. 14, 24 לרי gelesen, welche LA. wohl bei den LXX, nicht aber im Midrasch zu finden. Eine Verwechslung ist es wohl, wenn er behauptet, die Midraschlehrer hätten das ראשית Spr. 1,7 mit אין דורשין במעשה בראשית erklärt, oder daß sie ihren Ausspruch an Spr. 25,27 geknüpft, was sie aber zu B. 2 u. 15 deff. Cap. gethan. Aehnlich ungenau muß es sein, wenn er zu 27,14 sagt: רדל דרשור על הנותן שלום לחבירו קדם שיחלל; denn dieses wird von den Rabbinen aus einem andern Satz (Berachot 14a) deducirt, und dieser Vers auf ganz Anderes bezogen (Erachin 16; Ber. rabba c. 20). — Unbekannt ist uns auch die Quelle der von Raschi zu 19,7 u. zu 26,10 citirten Midraschim geblieben. Vgl. dazu Bunz, G. B. S. 237 Anm. Die zu Cap. 17,1 von Raschi citirte Haggada lautet im Tanquma (בלק) gerade umgekehrt, während der von ihm zu 3,30 citirte Ausspruch, in Pesechim 113b in Anlehnung an 8,13, worauf er passend, gelehrt wird. Seine Ausführungen zu 5,9. 17,9. 18,26. 27,16 halten wir ebenfalls für aus haggadischen Schriften genommene Paraphrasen.

²⁹⁾ Unter diesem Ausdruck verstehen wir, dem talmudischen Sprachgebrauche gemäß (vgl. die Note R. Hirsch Chajes' zu Erubin 18), auch die Haggadas der Talmuden. Midrasch bezeichnet übrigens „Studium“ (Abot 1,17) und wird auch von dem Studium der Halacha gebraucht. (Vgl. Bunz, G. B. S. 43 Anm.)

Werth zu ziehen. Neuere Gelehrte sind diesem Grundsatz in ihren wissenschaftlichen Arbeiten bereits gefolgt²⁹⁾ und ihm folgt auch die Darstellung in der vorliegenden Schrift, in welcher der Inhalt der gesammten midraschischen Literatur, von der Mischna bis zum Taltut (mit Ausschluß der kleinern und offenbar spätern Midraschim, wie Abba Gorion, Esra, Tafsche, Abchir, Taltut Chadasch u. a.) mit kritischer Auswahl benützt und als Auslegung der „Rabbinen“, unter welchen in dieser Schrift nur die Weisen des Talmud und Midrasch gemeint sind, verwerthet worden sind.

Ich hoffe, daß es mir gelungen ist, meinen Gegenstand richtig aufzufassen und darzustellen und damit — wenn auch keine specieell neuen Gesichtspunkte in der Auslegung des Salomonischen Spruchbuches aufgefunden — einen Beitrag zur bessern Würdigung der talmudisch-midraschischen Exegese geliefert zu haben. Sicher würde die Erkenntniß von dem Werthe jenes unbeachteten Gebiets auch für die moderne Schriftauslegung sich zu immer größerer Anerkennung erheben, wenn gründlichere Beobachtung und schärfere Aufmerksamkeit, die hier gebotenen Anfänge verfolgend, mit Eifer und Verständniß ein solches Ziel anbahnen würden.

²⁹⁾ So unter andern Ferdinand Weber in der Form und Anlage seines „System der altsynag. paläst. Theologie“ (Leipzig 1880). Schon ältere, wie de Wette, Hävernick u. a. behandeln die Geschichte der Auslegung von den Zeiten der Makkabäer bis zu den spanischen Grammatikern im 10. Jahrhundert als eine sich darin im Großen und Ganzen gleichbleibende Periode.

Erster Theil.

Enthält die Uebersetzungen der Weisen des Talmud und Midrasch über Verfasser, Sammlung, Eintheilung, Namen, Inhalt und Charakter des Salomonischen Spruchbuches.

Erstes Kapitel.

Vom Verfasser der Sprüche.

1. „Die meisten Kritiker“ — so schreibt Schleiden in seiner Schrift über die Bedeutung der Juden für Erhaltung der Wissenschaften¹⁾ — „glauben, die sogenannte Bibelfritik sei ihre Sache und ein Product der neuern Zeit; wenn sie jedoch fünfzehn Jahrhunderte in der Geschichte zurückgehen, so kommen sie der Wiege dieser Wissenschaft schon etwas näher. In der Mitte des dritten Jahrhunderts entschied R. Simon b. Lakisch: Hiob habe nie gelebt, sondern sei das Product einer sinnigen Dichtung, und die Engelnamen seien von den Juden im Exil einem fremden Volke entlehnt.“ — Wiemohl nun Schleiden als Beweis für die Thatsache, daß auch die ältesten Rabbinen schon selbstständige Bibelfritik getrieben, noch zahlreiche andere Beispiele hätte anführen können,²⁾ so ist doch das von ihm gewählte eines der be-

¹⁾ 2. Aufl. Leipzig 1877. S. 15.

²⁾ Sie waren z. B. die ersten, welche auf den Wechsel des Gottesnamens יהוה und יהו in der Erzählung der Schöpfungsgeschichte (Bereschit r. zu Genes. 2,4) und dann wieder auf den ersten Wechsel dieser Bezeichnungen mit יהוה (I. S. 1,11. Berachot 31b, f. die Bem. Edeles das.) hingewiesen, wenn auch nicht zu oberflächlicher Hypothesenmacherei benützt haben. Desgleichen waren sie die ersten, welche das Vorhandensein einzelner nichtjesajanischer Bestandtheile im Buche Jesaja erkannt haben (Masikta r. c. 6. Jalk. Jes. c. 8), und dergleichen mehr. Vergl. oben die Nachweise in den Vorbemerkungen Anm. 1.

zeichnendsten dieser Art. Denn nicht die von ihm angeführte Behauptung R. Simon b. Lakisch's allein, sondern die gesammten überlieferten Äußerungen der Rabbinen gerade über dieses Buch lassen uns einen Blick in die unbefangene, vorurtheilsfreie Art, mit der diese Gelehrten auch an die Prüfung biblischer Stoffe gegangen, thun. Denn fast gibt es keine Ansicht über den Ursprung und das Entstehen dieses Buches, die in dem Streite der Bibelforscher darüber hervorgetreten, welche nicht schon bei ihnen ihren Vertreter fände. Von Denjenigen angefangen, die den Verfasser desselben unter den Zelten vormosaischer Väter gesucht,³⁾ bis auf Diejenigen, die ihn in den Kreis der von Jerusalem Ausgewanderten versetzen,⁴⁾ — sie alle finden in den Ansichten der Rabbinen ihre Stütze. Ja auch Diejenigen, die den Verfasser des Buches einen alten Araber,⁵⁾ einen Genossen Jethros',⁶⁾ einen Zeitgenossen Moses',⁷⁾ nennen — sie alle können ihre bezügliche Ansicht an die der Rabbinen lehnen.⁸⁾

³⁾ Carpov, *Introductio* etc. p. 53. Eichhorn §. 631. Michaëlis, *Jahn* u. v. a.

⁴⁾ Grotius, Gesenius, Hartmann, Batte u. a. —

⁵⁾ Babel, Berh., Calov; vgl. auch Hieronym. *praef.* in *Dan*.

⁶⁾ See, Herder u. a.

⁷⁾ Michaëlis, *notae* uberr. in libr. *Jobi* 11 f.

⁸⁾ *Talm. Jerusch. Sota* V, 8 קמרא בשם בר קפרא אימתי היה איוב רשבי'ל בשם בר קפרא בימי השבטים. ר' ישמעאל אומר מעברי סרעה. ר' יוסי בר יהודה אומר בימי שמוס השופטים. ר'ש בר נחמן בשם ר' יונתן בימי מלכות שבא. ר' נתן אומר בימי כשדים. ר' יהושע בן קרחה אומר בימי אחשוורוש. ר' יהושע ב"ל אומר מעולי גולה. ר' שמעון בן לקיש אומר איוב לא היה ולא עתיד להיות.
Vgl. damit b. B. Batra 15a, Beresch. r. Ende c. 26 u. 27, *Jall. Anf. Job*. In der babyl. Gemara heißt es: לא היה ולא נברא אלא (למשל היה), welchen Ausspruch R. Hai Gaon durch Annahme der in Parantese beigefügten Lesart so auslegen zu können glaubt: Job wäre zu nichts Anderem, als zum Muster und Vorbild der Menschheit da gewesen (mitgeth. von R. Josua ibn Schoeib in seinen *דרשות*, Krakau 1570. S. 77); der Ausspruch jedoch in der Form und in dem Zusammenhang, wie ihn die jerus. Gemara mittheilt, läßt diese Deutung nicht zu.

Beweist uns nun die angeführte Stelle, daß es durchaus nicht zu den dogmatischen Voraussetzungen der Gelehrten des Talmud gehört, jeder kritischen Analyse, welche den Inhalt der heiligen Schrift nach seinem sprachlichen und geschichtlichen Zusammenhang untersuchen und begreifen lehrt, zu widerstreben,⁹⁾ so werden wir auch ihre Behauptung, unser ganzes Spruchbuch sei, wie es der Gesamttitel und die Aufschrift der einzelnen Theile¹⁰⁾ besagt, echt salomonisch, als frei von jeder „dogmatischen Befangenheit und alt-synagogalen Beschränktheit“ — ein Vorwurf, den neuere Kritiker so oft gegen ihre Aussprüche erheben — gethan, zu begreifen und aufzufassen haben. In der That, will man sich nicht durchaus zur Maxime der modernen Kritik, als wären die den Büchern der hl. Schrift gesetzten Aufschriften nicht zur Verdeutlichung, sondern zur Undeutlichmachung beigelegt, bekennen, und will man nicht durchaus die Ordner des national-israelitischen Schriftthums¹¹⁾ zu Fälschmüngern

⁹⁾ Nur für jene falsche Kritik, welche in selbstgefälliger Willkür Alles leugnet, was sie nicht begreift, ändert, was ihr nicht paßt, nur für eine solche bieten ihre Schriften keine Anhaltspunkte dar; dagegen findet diejenige Kritik, die nicht im Voraus mit negativen Resultaten kommt, sondern vorsichtig prüfend an das durch Jahrtausende Beglaubigte herantritt und lieber der Tradition vertraut, als durch unsicheres Endurtheil sie umzustößen, so manchen Fingerzeig in ihren verhüllt geäußerten Untersuchungen und Erwägungen vor. Vergl. Krochmal, More Nebuché ha-Seman port. 14.

¹⁰⁾ C. 1,1. 10,1. 25,1. Zur Erklärung dieser wiederholten Aufschriften s. w. u.

¹¹⁾ Zu diesen zählen wir auch die Sprüche Salomo's, weil der Geist der in ihnen niedergelegten Lehren nur aus dem Boden der israelitischen Rationalität, in welcher die geoffenbarte Wahrheit in das Selbstbewußtsein aufgenommen und ebenso sehr zum Objecte des Denkens und Erkennens, als zum Motive des Wollens und Handelns gemacht worden, hervorgehen konnten (Reil, hist. krit. Einl. S. 347), wiewohl die Jetztzeit in ihnen die Grundlage der allgemein menschlichen Moralität ehrt. Wir wollen als Beweis hierfür, daß es der Geist des geoffenbarten Gesetzes ist, der in den Sprüchen hindurchleuchtet, nicht auf Spr. 3,9. 11,1. 20,10. 24,23. 28,21, die ein lautes Echo einzelner geschlicher Vorschriften sind (Exod. 23,19. 34,26. Num. 15,20. Deut. 18,4. 26,10. 5,13. 1,17.

stempeln: — ein triftiger Grund, das salomonische Spruchbuch von dem Namen Desjenigen loszulösen, den die Ueberlieferung als dessen Verfasser nennt, liegt nicht vor. Denn nicht allein hat die Aufschrift hier das geschichtliche Zeugniß für sich, wonach die Spruchdichtung ein besonders viel gepflegter Zweig der dem Wissen und der Kunst zugewandten Geistesthätigkeit Königs Salomo gewesen sein soll, welche Ueberlieferung deutlich besagt, daß er auf dem Gebiete der Spruchdichtung nicht bloß „die keimenden Triebe seiner Zeit geweckt,“ daß er vielmehr selbst darin in ausgedehntestem Maße productiv schaffend gewesen, sondern auch der gesammte Inhalt der drei Theile unseres Buches trägt die Spuren jener Zeit und der in ihr herrschenden sittlich-religiösen Anschauungen deutlich an sich.

Zwar stehen der Annahme, daß der gesammte Inhalt dieses Spruchbuches die Frucht der dem Könige Salomo zugeschriebenen Spruchdichtung sei, einzelne, nicht ungewichtige Bedenken entgegen, und die Rabbinen des Talmuds und Midrasch haben diese auch nicht übersehen. Das geschichtliche

16, 19. 25, 13) verweisen, sondern an die dem Gesetze nachgebildeten Sprüche über die Schonung des Feindes (vgl. II. R. 23, 5 mit Spr. 21, 22. 24, 17. 25, 21) erinnern, die weit von dem entfernt sind, was dem sittlich gebildeten Geiste der Alten befreundet gewesen. „*Tods μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς*“, oder mit andern Worten: si quis vero laeserit, multandum simile jure — so lautet das Bekenntniß der Liebespflichten, die selbst die höhere Ausbildung des Geistes im Alterthum erzeugt (Socrat in Xen. Mem. II, 6, 35. Phädr. Fab. I. 26); höher geht jedoch die sittliche Anforderung in den Sprüchen Salomo's, weil sie aus den im mosaischen Gesetze niedergelegten Morallehren entspringt. Vergl. noch Matth. 5, 43 und Spinoza, Tract. theol. polit. XIX, 29, der den Ausdruck fälschlich Moses zuschreibt und siehe Raschi zu Jes. 15, 5. 21, 3). Mit Recht sieht darum auch Hitzig (Eint. S. XII) in den Sprüchen Salomo's, im Unterschiede zu den Sprüchen anderer Völker, „das Erheben derselben von der Allgemeinheit des Gedankens zur religiösen Weihe, der allgemeinen Theorie zur Sucht und Besserung des Lebens. Allenthalben athmet in ihnen der Geist des Gesetzes durch, und das ganze Gebiet der practischen Lebenserfahrungen wird unter religiös-didactische Behandlung gestellt.“

Zeugniß¹³⁾ spricht nämlich von breitausend Sprüchen und tausend und fünf Liedern, die der weise König verfaßt, welche bestimmte Angabe, zumal aus einer Zeit, in der die historische Ueberlieferung sich noch auf schriftliche Zeugnisse zu stützen scheint, nicht bezweifelt werden kann; demnach kann ja unser Buch, das noch nicht 800 oder höchstens 915¹⁴⁾ Verse enthalte, nicht jene dem Könige Salomo nachgerühmte Spruchdichtung sein, zumal uns ja auch von seinen Liedern, worin er an Fruchtbarkeit seinen Vater übertroffen haben soll, fast keines erhalten geblieben; es wäre denn, wir wollten in der breiten Entwicklung der verschiedensten Dichtungsarten, in welcher die Gnomenpoesie sich äußert, auch Spuren jener Lieder erkennen.¹⁴⁾ Dann bliebe aber die geringe Anzahl der in dem Spruchbuche enthaltenen poetischen Erzeugnisse gegenüber den Angaben im Buche der Könige umso auffälliger, worüber die Vermuthung, unsere Spruchsammlung sei vielleicht nur ein beliebiger Auszug jener größern, etwa eine Auswahl derjenigen Sprüche, die dem religiös-moralischen Gebiete angehören, mit Ausschluß der die Naturwissenschaft berührenden¹⁵⁾, nicht hinweghilft, weil sich die Ordner und Sammler dieses Buches, bei der hohen Meinung, die sie von dessen Inhalt hatten, die Freiheit nicht verstattet haben würden, ihrer Vorliebe gemäß dem in heiliger Begeisterung gegebenen Inhalte etwas hinzuzufügen oder hinwegzunehmen.¹⁶⁾ Ohne diese

¹³⁾ I. Buch der Könige 5, 12.

¹⁴⁾ Die Angabe ist etwas schwankend. In der Pesikta c. 14, Rabba (aus Tanhuma) IV. M. c. 19, Midr. Koh. c. 104, Sall. zu d. R. d. Könige 5, 12 (Nr. 178) und in einem Citat bei Kimchi das. heißt es: אמר רב שמאל בר נחמני חזנו על כל המקראות (ספר משלי) ולא מצאנו שרתנבא שלמה אלא קרוב לשמנה מאות ססוקים אלא מלמד שכל ססוק וססוק יש בו ב' ו' מעמים. Dagegen hat der Midrasch zu Hohel. c. 1 für 800 die Zahl: 915 Verse; soviel zählt auch die Massora.

¹⁵⁾ Midr. a. a. O. שירו של של — יהי שירו חמשה ואלף.

¹⁶⁾ So Reil in Hävernicks Einl. III. S. 425 und auch schon Levi b. Person im Commentar zu den Büch. d. Könige.

¹⁷⁾ Dieses unsere Auffassung jener räthselhaften, von Raschi und R. Samuel Edeles verschiedentlich erklärten Stelle im 5. Psalm. Reg. 7a:

Annahme aber gibt selbst die Hinzuziehung des Hohelieds und des Buches Kohelet nicht die behauptete Anzahl von Sprüchen und Liedern — das ist die erste Frage, die sich die Rabbinen in ihrer diesbezüglichen Untersuchung gestellt haben.

Mehr aber noch als die Zahl mußte der ethische, streng moralische Gehalt der in dem Spruchbuche niedergelegten Sentenzen und Lehren die Rabbinen zu so mancher Erwägung über die Autorschaft Salomo's bestimmen. Denn zwar steht die Persönlichkeit des Königs im Lichtschmucke des gottbegnadeten Weisen; wohl nennt ihn die Schrift selbst „den Freund und Liebling Gottes“, aber wie sie es nicht verhehlen mag, daß das Herz dieses anfangs gottergebenen Königs in spätern Tagen, durch den Einfluß seiner fremdländischen Umgebung, dem Götzendienste zugewandt worden,¹⁷⁾

תניא ריש בן מנסיא אומר שיר השירים מטמא את הידים מפני שנאמר ברוח הקדש קהלת אינו מטמא את הידים מפני שהיא מחכמתו של שרמה. אמרו לו וכי זה בלבד אמר והלא כבר נאמר וידבר שלשת אלפים משל ונר ואומר אל תוסף על דבריו. מאי ואומר וכי תימא מימר מוכא אמר דבעי איכתב ודאיבעי לא איכתב. תא שמע אר תוסף על דבריו. Die geschichtliche Stelle I. R. V, 12 spricht nur von „Sprüchen und Liedern“, die der weise König durch göttliche Eingebung verfaßt; von jener speculativen Forschung, wie sie im Buche Kohelet hervortritt, ist dort nicht die Rede, demnach ist diese ein Product seines eigenen Nachdenkens und kann nicht gleiche Heiligkeit mit jenen beanspruchen; worauf jedoch die Chaschamim erwiedern, daß nach dem Berichte im Buche der Könige auch dem Hoheliede (und den Sprüchen) höherer Ursprung abgesprochen werden könnte, da es doch zweifelhaft, ob dieses vorhandene Lied ein Rest der ihm daselbst zugeschriebenen, in göttlicher Eingebung abgefaßten zahlreichen sei, weil doch nicht anzunehmen, die Ordner und Sammler hätten entgegen dem Gebote אל תוסף (in dem auch die Restriktion enthalten) nach ihrem Welleben ausgeschieden und abgesondert. Ist aber das Hohelied und das Buch der Sprüche, wiewohl ihr Inhalt nicht bestimmt die historische Ueberlieferung I. R. 5,12 für sich hat, heilig, so muß es auch das Buch Kohelet sein. (Unsere Erklärung nimmt hinter dem Worte משל ein ונר an, was nach Tofasot oft im Talm. zu ergänzen); das Buch משרי, dessen Heiligkeit an wenigsten in Frage stand, ist deshalb nicht besonders hervorgehoben, war aber in der Frage der Chaschamim אמר בלבד אמר וכי וז mitinbegriffen).

¹⁷⁾ I. R. 9,16 f. 26. 10,22. u. f.

ebensowenig konnten jene die Thatsache hinwegschaffen, daß König Salomo durch die von ihm theils herbeigeführten, theils zugelassenen Sitten, den Aufwand gemehrt, den Luxus gesteigert und heidnische Bräuche gefördert hatte und sich somit, sowohl gegen die Gesetze der Schrift, als auch gegen die der eigenen Weisheitslehren schwer vergangen habe.¹⁸⁾ Wenn aber in seinen Lehren nicht der geistige Ausdruck seines eigenen Lebens zu finden, wenn vielmehr der Gleichklang zwischen ersteren und letzterem so arg gestört erscheint: so mußte man dafür eine Erklärung geben.¹⁹⁾ In der That widmen die Weisen im Midrasch dieser schwierigen Frage eine ausführliche Auseinandersetzung. Viel-

¹⁸⁾ j. Talm. Sanhebr. II, 6: המלך שלמה אהב נשים נכריות ריש שתי בן יוחי אמר אהב ממש לננות רי אמר לסה נקרא שמו מידר. zu Spr. 30, 1: סקראות נכשל בהם נדול העולם אמר בן יקה שאמר את התורה והקרא וכלכר מידר. r. II. M. a. 6; IV M. c. 4 u. 10. Rohelet r. c. 1. — Midr. zu Spr. 7, 7: ואלכר u. f. w. Ein verhüllter Tadel über die Pracht seines Hofhaltes leuchtet in der Bamidbar rabba c. 21 an Sprüche 13, 25 geknüpften Betrachtung deutlich durch. Ebenso glauben wir unter der Hülle jener sinnigen Legende „Salomo und die Ameisen“ (Midr. Basoscha an der in Anm. 23 angegebenen Stelle, s. auch Hammer, Rosenöl, I, 147), in welcher eine Ameise ihren Genossinnen vor dem heranrückenden König Salomo zuruft: „Begeht Euch in Eure Wohnungen, Ameisen! daß Euch Salomo und sein Heer nicht zertrete“ — einen in fabulistischer Umkleidung mißbilligenden Ausdruck über den durch Salomo herbeigeführten Aufwand im Heer und Kriegswesen, gegen welchen die Propheten stets greift, erblicken zu können.

¹⁹⁾ Zu diesem Zwecke dienten die Aussprüche: כל האומר דוד המלך שלמה המלך אינו אלא מועה (Sabb. 56 b; vgl. auch Sanhebr. 91 b; Abod. S. 4 b). Auch spätere Ausleger (Abravanel, Seidegger, Justi in Eichhorn's Repert. XXI, S. 120, Batte in f. Buche die Relig. d. a. T. S. 309, Gramberg in d. Religionsib. I. 502 u. a.) haben die Verurtheilung Davids und Salomo's so unerklärlich gefunden, daß einige sie für psychologisch unmöglich, andere nur schwer begreiflich finden. Der citirte Ausspruch der Rabb. bedarf demnach der freien Auslegung R. Hirsch Chajes' (Nebo ha-Talmud Abfch. 17) nicht. Sonst (Soma 66 b; Sanhebr. 104 b) verheimlicht der Talmud deren Namen, wenn von ihren Vergehen die Rede.

Annahme aber gibt selbst die Hinzuziehung des Hohelieds und des Buches Kohelet nicht die behauptete Anzahl von Sprüchen und Liedern — das ist die erste Frage, die sich die Rabbinen in ihrer diesbezüglichen Untersuchung gestellt haben.

Mehr aber noch als die Zahl mußte der ethische, streng moralische Gehalt der in dem Spruchbuche niedergelegten Sentenzen und Lehren die Rabbinen zu so mancher Erwägung über die Autorschaft Salomo's bestimmen. Denn zwar steht die Persönlichkeit des Königs im Lichtschmucke des gottbegnadeten Weisen; wohl nennt ihn die Schrift selbst „den Freund und Liebling Gottes“, aber wie sie es nicht verhehlen mag, daß das Herz dieses anfangs gottergebenen Königs in spätern Tagen, durch den Einfluß seiner fremdländischen Umgebung, dem Götzendienste zugewandt worden,¹⁷⁾

נתיא רש בן מנסיא אומר שיר השירים מטמא את הידים מפני שנאמר ברוח הקדש קהלת אינו מטמא את הידים מפני שהיא מחכמתו של שרמה. אמרו לו וכי זה בלבד אמר והלא כבר נאמר וידבר שלשת אלפים משל וגו' ואמר אל תוסף על דבריו. מאי ואומר וכי תימא מימר מוכא אמר דבעי איכתב ודאיבעי לא איכתב. תא שמע אר תוסף על דבריו. Die geschichtliche Stelle I. R. V, 12 spricht nur von „Sprüchen und Liedern“, die der weise König durch göttliche Eingebung verfaßt; von jener speculativen Forschung, wie sie im Buche Kohelet hervortritt, ist dort nicht die Rede, demnach ist diese ein Product seines eigenen Nachdenkens und kann nicht gleiche Heiligkeit mit jenen beanspruchen; worauf jedoch die Chaschamim erwidern, daß nach dem Berichte im Buche der Könige auch dem Hoheliede (und den Sprüchen) höherer Ursprung abgesprochen werden könnte, da es doch zweifelhaft, ob dieses vorhandene Lied ein Rest der ihm daselbst zugeschriebenen, in göttlicher Eingebung abgefaßten zahlreichen sei, weil doch nicht anzunehmen, die Ordner und Sammler hätten entgegen dem Gebote אל תוסף (in dem auch die Rehrsette enthalten) nach ihrem Velleben ausgefchieden und abgesondert. Ist aber das Hohelied und das Buch der Sprüche, wiewohl ihr Inhalt nicht bestimmt die historische Ueberlieferung I. R. 5,12 für sich hat, heilig, so muß es auch das Buch Kohelet sein. (Unsere Erklärung nimmt hinter dem Worte משל ein וגו' an, was nach Tossafot oft im Talm. zu ergänzen); das Buch משרי, dessen Heiligkeit an wenigstens in Frage stand, ist deshalb nicht besonders hervorgehoben, war aber in der Frage der Chaschamim אמר בלבד וכי וז mitinbegriffen).

¹⁷⁾ I. R. 9,16 f. 26. 10,22. u. f.

ebensowenig konnten jene die Thatsache hinwegschaffen, daß König Salomo durch die von ihm theils herbeigeführten, theils zugelassenen Sitten, den Aufwand gemehrt, den Luxus gesteigert und heidnische Bräuche gefördert hatte und sich somit, sowohl gegen die Gesetze der Schrift, als auch gegen die der eigenen Weisheitslehren schwer vergangen habe.¹⁸⁾ Wenn aber in seinen Lehren nicht der geistige Ausdruck seines eigenen Lebens zu finden, wenn vielmehr der Gleichklang zwischen ersteren und letzterem so arg gestört erscheint: so mußte man dafür eine Erklärung geben.¹⁹⁾ In der That widmen die Weisen im Midrasch dieser schwierigen Frage eine ausführliche Auseinandersetzung. Viel-

המלך שלמה אהב נשים נכריות ר"ש j. Talm. Sanhedr. II, 6: שתי . . . Babli baf. 21b: בן יוחי אמר אהב ממש לזנות ר"י אומר . . . לסה נקרא שמו: Midr. zu Spr. 30, 1: מקראות נכשל בהם גדול העולם . . . אמר בן יקה שאמר את התורה הקדושה ונלכד: Bgl. noch Midr. r. II. M. c. 6; IV M. c. 4 u. 10. Rohelet r. c. 1. — Meiri zu Spr. 7, 7: Ein verhöllter Tadel über die Pracht seines Hofhaltes leuchtet in der Samidbar rabba c. 21 an Sprüche 13, 25 geknüpften Betrachtung deutlich durch. Ebenso glauben wir unter der Hülle jener sinnigen Legende „Salomo und die Ameisen“ (Midr. Majoscha an der in Anm. 23 angegebenen St. IIe, s. auch Hammer, Rosenöl, I, 147), in welcher eine Ameise ihren Genosseninnen vor dem heranrückenden König Salomo zuruft: „Begebt Euch in Eure Wohnungen, Ameisen! daß Euch Salomo und sein Heer nicht zertrete“ — einen in fabulistischer Umkleidung mißbilligenden Ausdruck über den durch Salomo herbeigeführten Aufwand im Heer und Kriegswesen, gegen welchen die Propheten stets gereizt, erbilden zu können.

¹⁹⁾ Zu diesem Zwecke dienen die Aussprüche: כל האומר דוד חסא, שלמה חסא אינו אלא מרעה (Sabb. 56b; vgl. auch Sanhedr. 91b; Abod. S. 4b). Auch spätere Ausleger (Abravanel, Seidegger, Justi in Eichhorn's Repert. XXI, S. 120, Batte in f. Buche die Religi. d. a. L. S. 309, Gramberg in d. Religionsbib. I. 502 u. a.) haben die Ver-
sündigung Davids und Salomo's so unerklärlich gefunden, daß einige
sie für psychologisch unmöglich, andere nur schwer begreiflich finden.
Der citirte Ausspruch der Rabb. bedarf demnach der freien Auslegung
R. Hirsch's (Mebo ha-Talmud Absh. 17) nicht. Sonst (Toma 66b,
Sanhedr. 104b) verheimlicht der Talmud deren Namen, wenn von
ihren Vergehen die Rede.

Annahme aber gibt selbst die Hinzuziehung des Hohelieds und des Buches Kohelet nicht die behauptete Anzahl von Sprüchen und Liedern — das ist die erste Frage, die sich die Rabbinen in ihrer diesbezüglichen Untersuchung gestellt haben.

Mehr aber noch als die Zahl mußte der ethische, streng moralische Gehalt der in dem Spruchbuche niedergelegten Sentenzen und Lehren die Rabbinen zu so mancher Erwägung über die Autorschaft Salomo's bestimmen. Denn zwar steht die Persönlichkeit des Königs im Lichtschmucke des gottbegnadeten Weisen; wohl nennt ihn die Schrift selbst „den Freund und Liebling Gottes“, aber wie sie es nicht verhehlen mag, daß das Herz dieses anfangs gottergebenen Königs in spätern Tagen, durch den Einfluß seiner fremdländischen Umgebung, dem Götzendienste zugewandt worden,¹⁷⁾

תניא ר'ש בן מנסיא אומר שיר השירים מטמא את הידים מפני שנאמר ברוח הקדש קהל אינו מטמא את הידים מפני שהיא מחכמתו של שרמה. אמרו לו וכי זה בלבד אמר והלא כבר נאמר וידבר שלשת אלפים משל וגו' ואומר אל תוסף על דבריו. מאי ואומר וכי תימא מימר טובא אמר דבעי איכתב ודאיבעי לא איכתב. תא שמע אר תוסף על דבריו. Die geschichtliche Stelle I. R. V, 12 spricht nur von „Sprüchen und Liedern“, die der weise König durch göttliche Eingebung verfaßt; von jener speculativen Forschung, wie sie im Buche Kohelet hervortritt, ist dort nicht die Rede, demnach ist diese ein Product seines eigenen Nachdenkens und kann nicht gleiche Heiligkeit mit jenen beanspruchen; worauf jedoch die Chachamim erwidern, daß nach dem Berichte im Buche der Könige auch dem Hoheliede (und den Sprüchen) höherer Ursprung abgesprochen werden könnte, da es doch zweifelhaft, ob dieses vorhandene Lied ein Rest der ihm daselbst zugeschriebenen, in göttlicher Eingebung abgefaßten zahlreichen sei, weil doch nicht anzunehmen, die Ordner und Sammler hätten entgegen dem Gebote אל תוסף (in dem auch die Rehrseite enthalten) nach ihrem Belieben ausgeschrieben und abgesondert. Ist aber das Hohelied und das Buch der Sprüche, wiewohl ihr Inhalt nicht bestimmt die historische Ueberslieferung I. R. 5, 12 für sich hat, heilig, so muß es auch das Buch Kohelet sein. (Unsere Erklärung nimmt hinter dem Worte משל ein וגו' an, was nach Tosafot oft im Talm. zu ergänzen); das Buch משרי, dessen Heiligkeit an wenigsten in Frage stand, ist deshalb nicht besonders hervorgehoben, war aber in der Frage der Chachamim אמר בלבד וכי וז' mitinbegriffen).

¹⁷⁾ I. R. 9, 16 f. 26. 10, 22. u. f.

ebensowenig konnten jene die Thatfache hinwegschaffen, daß König Salomo durch die von ihm theils herbeigeführten, theils zugelassenen Sitten, den Aufwand gemehrt, den Luxus gesteigert und heidnische Bräuche gefördert hatte und sich somit, sowohl gegen die Gesetze der Schrift, als auch gegen die der eigenen Weisheitslehren schwer vergangen habe.¹⁸⁾ Wenn aber in seinen Lehren nicht der geistige Ausdruck seines eigenen Lebens zu finden, wenn vielmehr der Gleichklang zwischen ersteren und letzterem so arg gestört erscheint: so mußte man dafür eine Erklärung geben.¹⁹⁾ In der That widmen die Weisen im Midrasch dieser schwierigen Frage eine ausführliche Auseinandersetzung. Viel-

¹⁸⁾ j. Talm. Sanhebr. II, 6: המלך שלמה אהב נשים נכריות ריש בן יוחי אמר אהב ממש לנות ריי אומר . . . שתי . . . בבל. daf. 21b: שתי . . . נקרא שמו . . . מבר. zu Spr. 30, 1: סקראות נכשל בהם גדול העולם . . . אמר בן יקה שאמר את התורה הקימה ונלכד: . . . Egl. noch Midr. r. II. M. a. 6; IV M. c. 4 u. 10. Kohelet r. c. 1. — Meiri zu Spr. 7, 7: הוא עצמו בשחיתות זאת החשבה בראיתו שלמה רבבה c. 21 an Sprüche 13, 25 geknüpften Betrachtung deutlich durch. Ebenso glauben wir unter der Hülle jener sinnigen Legende „Salomo und die Ameisen“ (Midr. Majoscha an der in Anm. 23 angegebenen Stelle, s. auch Hammer, Rosenf., I, 147), in welcher eine Ameise ihren Genossinnen vor dem heranrückenden König Salomo zuruft: „Begebt Euch in Eure Wohnungen, Ameisen! daß Euch Salomo und sein Heer nicht zertrete“ — einen in fabulistischer Umkleidung mißbilligenden Ausdruck über den durch Salomo herbeigeführten Aufwand im Heer und Kriegswesen, gegen welchen die Propheten stets geistert, erblicken zu können.

¹⁹⁾ Zu diesem Zwecke dienten die Aussprüche: כל האומר דור המדבר שלמה המדבר אינו אלא מדבר (Sabb. 56 b; vgl. auch Sanhebr. 91 b; Abod. S. 4b). Auch spätere Ausleger (Abravanel, Heidegger, Just in Eichhorn's Repert. XXI, S. 120, Batte in f. Buche die Relig. d. a. L. S. 309, Gramberg in d. Religionsid. I. 502 u. a.) haben die Verurtheilung Davids und Salomo's so unerklärt gefunden, daß einige sie für psychologisch unmöglich, andere nur schwer begreiflich finden. Der citirte Ausspruch der Rabb. bedarf demnach der freien Auslegung R. Hirsch Chajes' (Mebo ha-Talmud Abfch. 17) nicht. Sonst (Zoma 86 b; Sanhebr. 104b) verheimlicht der Talmud deren Namen, wenn von ihren Bergehen die Rede.

leicht — so heißt es unter Anderem daselbst — hat er jene erhabenen Sittensprüche in seiner Jugend verfaßt, als sein Herz noch ganz seinem himmlischen Vater zugewandt war; wahrscheinlicher — meint ein anderer — ist es jedoch, daß er sie in seinem Alter gesprochen, da in ihnen die Erfahrung und Lebensweisheit des gereiften Mannes sich kundgeben, dann hat aber, wie R. Josua b. Levi meint, die göttliche Gnade den nach Weisheit strebenden König trotz seiner Vergehungen jenen Schatz religiös-sittlicher Wahrheiten finden lassen, von welchen uns das Spruchbuch so laute Kunde giebt.²⁰⁾

War aber bei den Sprüchen, welche das sittlich-moralische Leben betreffen, die Frage, wie man mit ihnen das Verhalten des Königs am Ende seiner Jahre versöhnt, eine von den Rabbinen wohl beachtete; so mußte auch bei den andern, in denen die Wahrnehmungen des vielgestaltigen physischen und intellectuellen Lebens niedergelegt und die Erscheinungen desselben in der breitesten Entwicklung, wie sie nur das Resultat vieljähriger, selbstgemachter Beobachtung zu sein pflegen, in kurzen Sätzen zusammengefaßt sind, sich ihnen die Frage aufdrängen: wie kam König Salomo zu diesen, nur aus der Theilnahme an dem Streben und Kampfe der Einzelnen, ihren Anstrengungen und Bedürfnissen zu gewinnenden Lehrsätzen über die verschiedenartigsten Verhältnisse des Lebens?²¹⁾

גני ר' דודי רק לעת וקנתי שרתה עליו: 1: Hohel. c. 1: ספרים הללו רוחיק ואמר נ' ספרים הללו; dagegen behauptet R. Jonathan, daß, wie der Inhalt des Hoheliebs dem Liebesfrühling des Jünglings entspreche, so der der Sprüche der Lebensweisheit des gereiften Mannes; da König Salomo aber gerade in dieser Altersstufe den Einflüssen seiner heidnischen Frauen nachgegeben angefangen hatte, so erklärt R. Josua b. Levi sich die Abfassung jenes heiligtumsvollen Spruchbuches durch: מה אביו נמחלו לו כל עונותיו אף זה כדצא בו ולא עוד אלא ששרתה עליו רוחיק ואמר וירי משה. Der Verf. des Midrasch-Commentars שלשה ספרים הללו, der den oben dargelegten Jdeengang des Midrasch nicht erkennt, fragt deshalb verwundert: וקשה מה ענין זה שנמחלו עונותיו ואמר נ' ספרים. Offenbar will der Midrasch in der ganzen Erörterung den Widerspruch zwischen Lehre und Leben dieses Königs lösen.

²¹⁾ Midrasch Anf. Kohelet: ונתתי את לבי לדרוש ולתור בחכמה

Hatte er jemals das Brod der Armuth genossen, daß er sich über dasselbe so bestimmt und wahr äußern konnte? Hat er je die harten Versuchungen des Lebens erfahren, daß er um das Fernhalten derselben zu bitten brauchte? ²²⁾ Die Sage glaubt dieses bejagen zu können und nimmt auch von einzelnen solcher Sprüche an, daß sie aus der unmittelbaren Erfahrung des eigenen Lebens geflossen seien; ²³⁾ während andere Lehrer glauben, daß der für die Mannigfaltigkeit der Natur und des Volkslebens so rege königliche Sinn hier durch die Echowma weitem Volkskreise nur Das gezeichnet, was der gesunde Menschenverstand allezeit gefunden, und was der seine durch die ihm von Gott verliehene Macht, um so mehr hat finden müssen. Jede Erfahrungs-Erkenntniß erweitert sich, je tiefer man in das Innere des gesellschaftlichen Lebens bringt; die Erkenntniß aber, die von Religion und Gesetz ausgeht und zu ihnen wieder zurückführt, ist die Frucht, welche

לא בדברי תורה בלבד היה שלמה חזיר אלא על כל אשר נעשה תחת
השמש האין ממחקין את החרדר ואת התורמסין . . . Ueber die hier
gebrauchte Redensart „vom Verständniß, Senf und Feigenbohnen zu ver-
stehen“, für: er habe die weitreichendste Erfahrung befaßen, vgl. Jellinek,
Bet ha-Midrash V. S. LIII. Bgl. noch Jalk. I. Nr. 269.

²²⁾ Midrash zu Spr. 30,8: . . . מן ראש ועושר אל תתן לי . . . שן
אשבע וכחשתי וסן אורש ונבתי — וכי עלתה על שלמה להיות נתב
או דובר שקרים (מפני עניות) אלא שנתן חכמה לדרתו

²³⁾ Midr. zu Spr. 15,18: בשעה טוב ארחת ירק וארכה שם
שירד שלמה ממלכותו והיה מחזיר ער הסתחים פנע בו אדם . . . כיון שחור
למלכותו התנבא בחכמה על זה טוב ארחת ירק שאכלתי אצל העני
(vgl. dagegen Midr. Tanhuma u. Rabba IV. R. a. 26). Aus den oben dargelegten Gesichtspunkten resultirt auch
der Ausspruch des Midr. zu Koh. 1,12: Salomo sei in der Zeit, als er
dieses Buch verfaßte, nicht König, sondern Privatmann gewesen. — Zu
der vom Midrash behaupteten langjährigen (unfreiwilligen) Entfugung
vom Throne, vgl. Sittin 68a; Sanhedr. 20b; Pesihta und Tanhuma
Parafet 11, 10; Midrash rabba zu IV R. a. 11; zu Sohel. III, 4;
Kohel. II, 10; Rut II, 14; Erg. Kohel. I, 12. Tang. Scheni z. R.
Eshet. Bgl. auch Koran XXXVIII, 33—36. — Das Alter dieser
Haggada rücken Napoport (Erech Millin S. 248) und Jellinek (Bet ha-
Midrash V, S. XVI) hoch hinauf. Von dem weiten Sagenkreis, mit
welchem griechische und orientalische Schriftsteller die Person des Königs

die Betrachtung des Weisen durch bloßes Nachdenken zu finden vermag. „Der Verstand des Weisen macht seinen Mund verständig, und im Außern desselben nimmt er immer an Erfahrung zu.“²⁴⁾

Salomo umgeben und von denen nur vereinzelte, trümmerhafte Spuren in den talmudisch-midrassischen Schriften anzutreffen, handelt bereits Sachs in den Beiträgen zur Sprach- und Alterthumsforschung (II, S. 68). Einige andere Salomo-Sagen, zu denen seine Weisheit und Prachtliebe den Ausgangspunkt bildeten, sind im Midrasch Bajascha (Det ha-Midr. v. Jellinek V, S. 22 f.), Abba Gorton (das. S. 34 f. u. II S. 83 f.) und in der Geschichtenammlung des R. Nissim nachzulesen. Ueber den von einem Erfahrungssatze gebrauchten Ausdruck רתנבא, s. ob. Borch. Anm. 21.

²⁴⁾ Midr. r. 3. Bohl. c. 1: ושה"כ לב חכם ישכיל סירו ועל שפתיו יוסף לקח מתוך שהוא מוצא ד"ת מלבו מוסף על לקח משלו לבו של חכם מרא חכמה מי משכיל עליו מי מורה עליו מוסיה מחכים עליו מוסיה מורה עליו. In gleicher Weise wirft Umbreit (Comm. b. Spr. S. LXXI) auf den Einwand Bieler: woher denn Salomo die vielfachen, das Privat- und Landleben berührenden, Erfahrungen genommen? die Gegenfrage auf: woher denn die gegenwärtigen Ausleger derselben die Erfahrung zu ihrem Verständnisse nehmen, und ob sie denn erst die Erfahrungen jener Wissenschaft befragen müssen. Will man überhaupt den Worten: „der König habe von der Fieber des Libanon bis zum Thop an der Mauer zu reden genußt“, einen Sinn der Wahrheit lassen, so darf man diese reiche Erfahrungserkenntniß nicht nach gewöhnlichem Maßstabe der theoretisch erarbeiteten Bildung eines Gelehrten unserer Tage beurtheilen. Vgl. auch Carpsov, Introductio II. p. 159: »Idem porro ad timorem Dei cumprimis tum et ad compositos bonosque mores, maxime ad veram sapientiam a teneris inde unguiculis hinc a parentibus (Prov. IV, 3, 4. XXXI, 1), hinc a Nathane propheta et regiae juventutis moderatore (II. S. 12, 25. I. R. 1, 2) summo studio formatus, tantam a Deo precibus suis sapientiam impetravit, ut et sui omnes, et omnes aevi, laude inclutos sapientiae magistros, longe post se relinqueret intervallo (I. R. IV, 29). Quem sapientiae principatum Salomoni dum vindicat Scriptura, anxie perquam Rabbini laborant in componendo eo cum elogio Mosis, cui parem in Israele surrexisse prophetam Scriptus Dei negat (Dtn. XXXIV, 10). Geminam autem ingrediuntur viam: alteram, qua quemque in suo genere, Moesen inter prophetas, Salomonem vero inter reges sine pari excelluisse contendunt, quo Talmudistarum spectat scitum: לא קם כמשה בנביאים אבל במלכים קם; alteram, qua Salomonis praerogativam rerum naturalium civiliumque peritia incomparabili prorsus definiunt,

2. Gehen wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen zur Prüfung der über die einzelnen Theile des Spruchbuches uns in Talmud und Midrasch erhaltenen haggadischen Aussprüche über, so werden wir finden, daß die Rabbinen in einzelnen Anwendungen, die sie den Sätzen der Sprüche gegeben, nicht immer ihrer Voraussetzung von der Einheit des Buches und seiner durchwegs salomonischen Abkunft trenn geblieben sind. Da aber die gesammte rabbinische Exegese sich in haggadisches Lehrgewand kleidet, so sind auch solche Äußerungen zur Ermittlung ihrer Ansicht betreffs Alters und Entstehens der einzelnen Theile unseres Buches zu prüfen und möglichst klarzustellen.

Was zunächst die Theile c. 10, 1—22, 17; 25, 1—30, 1 betrifft, so sind auch die meisten neuern Exegeten darüber einig, daß irgend ein berechtigter Zweifel an ihrer salomonischen Herkunft nicht vorhanden; sie sind sprachlich²⁵⁾ wie inhaltlich²⁶⁾ Salomo's vollkommen würdig. Dagegen entscheiden sich die meisten dieser Exegeten dafür, daß für den

sed quae in rerum divinarum cognitione ad istud, quod prophetae, et in his Moses cumprimis, tenuerunt fastigium, non ascendat, quam priori responsionem R. David Kimchi jungit«. Vgl. auch Vorbem. Anm. 21.

²⁵⁾ Wenn Ewald (Spr. S. 43), Biegler (S. 25) u. a. eine sprachliche Verschiedenheit dieser Theile nachweisen zu können vermeint haben, so haben dagegen Reil (Hävern. Einl. III, S. 302) und auch Delitzsch (Spr. S. XXVII) behauptet, daß aus der Gemeinsamkeit des gebrauchten Sprach- und Begriffswortes sich leicht die Einheit des ganzen Buches, von c. 1—30, begründen ließe.

²⁶⁾ Eine Verschiedenheit der historischen Situation haben Ew., Ruen. und auch Del. in den Königsprüchen gefunden, die in der frühern Sammlung das Königthum von seiner guten (16, 12, 20, 8, 26, 28, 22, 11), dann aber, in der spätern, von seiner schlechtern Seite schildern (28, 2, 15, 16, 25, 5, 29, 2, 4, 12). Dagegen hat schon Vertbeau (Spr. S. XXXI) nachgewiesen, daß in beiden Theilen auch Beziehungen auf dieselben Verhältnisse anzutreffen (vgl. 17, 8, 23, 19, 10, 20, 2, 29, 14), und daß außerdem in den Verhältnissen der salomonischen und vor-salomonischen Zeit Stoff genug vorhanden war, aus dessen Betrachtung alle jene Erfahrungssätze hervorgehen konnten.

ersten Theil c. 1, 1—10, 1 eine andere Abfassungs- und Entstehungszeit, als die des Königs Salomo anzunehmen sei. Nicht gerade die stylistische Form, noch die sprachliche Eigenthümlichkeit, sondern einzig und allein der in denselben in verschiedenen Wendungen sich wiederholende inhaltliche Gedankenkern, der darin besteht, den Jüngling vor zwei bestimmten Lastern: Räuberei und Unzucht²⁷⁾ zu warnen, legen den Gedanken nahe, daß diese Warnungen, wenn auch zu allen Zeiten verständlich und in jeder derselben wohl angebracht, dennoch aus einer solchen stammen müssen, in welcher die Versuchung und Verführung zu jenen Lastern, von denen nur das anhaltende Streben nach Weisheit den Jüngling fern zu halten vermögen, besonders groß, diese selbst besonders im Schwange gewesen sein müssen. Aus den scharfen Rügen und begeisterten Mahnreden der Propheten wissen wir, daß in der Zeit der spätern, nachsalomonischen Könige, Ueppigkeit, Ausschweifung und Entartung im Volke,²⁸⁾ sowie Raub und Bedrückung bei den Großen²⁹⁾ desselben vorkömmllich gewesen, was unter der wohlhabigen, glücklichen Zeit der salomonischen Regierung³⁰⁾ wohl schwerlich der Fall gewesen sein wird. Deshalb sehen wir auch, daß die Rabbinen, wiewohl es nie ihre Sache, aus einzelnen unsichern Vermuthungen bestimmte Schlüsse, die noch dazu das Ueberlieferte umstoßen, zu ziehen, es dennoch nicht an Winke und Hinweisungen haben fehlen lassen, die uns den Weg zu einer richtigen Voraussetzung bahnen sollen, indem sie uns den Inhalt dieser Mahnreden aus dem der Propheten begreifen lehren. Wenn wir — so heißt es im Midrasch — die Reden der Weisheit in den Sprüchen, wie sie den Jüngling weg von der Verführung zu Raub und Mord an sich herantreibt, hören; wenn wir sehen, wie sie, ihn

²⁷⁾ Vgl. die Sprüche: 1, 11. 2, 11. 2, 16. 3, 31. 4, 14. 5, 3. 6, 24. 7, 5. 9, 13 f.

²⁸⁾ Jes. 22, 1. 28, 7. Jer. 27, 3. 29, 21. Ez. 16, 8. 23, 3 u. f.

²⁹⁾ Jes. 1, 23. 3, 1 ff. 10, 2. 29, 20 f. 33, 14 u. f.

³⁰⁾ I. R. 5, 5.

zur Gottesfurcht und Weisheit ermahnend, als Lohn seines Gehorsams sichere Ruhe, sowie hinwieder als Strafe seines Widerstrebens Schrecken und Vernichtung in Aussicht stellt, so erkennen wir hierin dieselbe Stimme, die Jahrhunderte lang durch den Mund der Propheten zur israelitischen Gemeinde gesprochen, das Vorhandensein ähnlicher Laster, wie sie es zur Zeit jener Gottesmänner gewesen waren.²¹⁾ Wenn wir ferner im Buche der Sprüche zum erstenmal jener gott-entfremdeten Menschenklasse begegnen, jenen „Lezim“-Streifen, die in ihrer Gottes- und Religionsleugnung jeder Zurechtweisung spotteten — wird man da nicht unwillkürlich an jene Zeit der Propheten erinnert, in der die Großen und Vornehmen in Juda es den „Trunkenbolden Ephraïms“ gleichzuthun suchten, indem sie bei üppigen Gastmählern alle Furcht Gottes abschüttelten und der Spott- und Tadelsucht fröhnten?²²⁾ Wenn wieder unter dem Bilde der Ehebrecherin,

יען קראתי ותמאנו. Spr. I, 20—23. זה ירמיה שהיה קורא בירושלים לעשות תשובה ולא היו מאמינים לו. נביתי ירי — זה הקב"ה שהיה ידו פשוטה כמה שנים שיחורו בתשובה. ואין מקשיב. — וימאנו להקשיב הושע י"ד. תשובו לתוכחתי — אם תשובו. אביעה לכם רוחי — עיי' יחזקאל. ותסרעו כל עצתי — עצת משה. . ותוכחתי לא אביהם — שהיו מבזים ומלעגים על תוכחת ירמיהו. אמר להם ירמיהו עתיד לבוא יום שאלעג ואשחק עליכם. תחת כי שנאו דעת — אמר הקב"ה עיי' נביאים שובו שובו מדרכיכם הרעים עכשיו יאכלו מפרי דרכם שנאמר ויאכלו מפרי דרכם אבל מי ששומע לדברי תורה אני משיבו בהשקט ובבטחה שנאמר ושומע לי ישכון במח. Wiewohl die ganze lange Ausführung des Midrasch nur als homiletische Gedankenverknüpfung gelten kann, glauben wir, in den beständigen Hinweisen von den Sätzen unseres Capitels der Sprüche aus auf die gleichartigen der Propheten eine bewusste historisch-erregte Absicht erkennen zu dürfen. In ähnlicher Weise schließen auch Kerschmal (Kerem Chemed, V, 69) und Fürst (der Kanon S. 47) aus den haggabischen Beziehungen, in denen der Midrasch die letzten sechs Kapitel des Scharja vornehmlich mit den Ereignissen in den Zeiten der Makkabäer und der Griechenperiode auslegt, was sie bei den vorhergehenden Capiteln nicht thun, daß die Rabbinen, ohne es deutlich auszusprechen, Scharja I von Scharja II geschieden haben müssen.

²²⁾ Vgl. Kimchi zu Jes. 28, 7, Hof. 7, 5. Unsere Ausführung

ersten Theil c. 1, 1—10, 1 eine andere Abfassungs- und Entstehungszeit, als die des Königs Salomo anzunehmen sei. Nicht gerade die stylistische Form, noch die sprachliche Eigenthümlichkeit, sondern einzig und allein der in denselben in verschiedenen Wendungen sich wiederholende inhaltliche Gedankenkern, der darin besteht, den Jüngling vor zwei bestimmten Lastern: Räuberei und Unzucht²⁷⁾ zu warnen, legen den Gedanken nahe, daß diese Warnungen, wenn auch zu allen Zeiten verständlich und in jeder derselben wohl angebracht, dennoch aus einer solchen stammen müssen, in welcher die Versuchung und Verführung zu jenen Lastern, von denen nur das anhaltende Streben nach Weisheit den Jüngling fern zu halten vermögen, besonders groß, diese selbst besonders im Schwange gewesen sein müssen. Aus den scharfen Rügen und begeisterten Mahnreden der Propheten wissen wir, daß in der Zeit der spätern, nachsalomonischen Könige, Ueppigkeit, Ausschweifung und Entartung im Volke,²⁸⁾ sowie Raub und Bedrückung bei den Großen²⁹⁾ desselben vorkömmlich gewesen, was unter der wohlhabigen, glücklichen Zeit der salomonischen Regierung³⁰⁾ wohl schwerlich der Fall gewesen sein wird. Deshalb sehen wir auch, daß die Rabbinen, wiewohl es nie ihre Sache, aus einzelnen unsichern Vermuthungen bestimmte Schlüsse, die noch dazu das Ueberlieferte umstoßen, zu ziehen, es dennoch nicht an Winke und Hinweisungen haben fehlen lassen, die uns den Weg zu einer richtigen Voraussetzung bahnen sollen, indem sie uns den Inhalt dieser Mahnreden aus dem der Propheten begreifen lehren. Wenn wir — so heißt es im Midrasch — die Reden der Weisheit in den Sprüchen, wie sie den Jüngling weg von der Verführung zu Raub und Mord an sich heraufruft, hören; wenn wir sehen, wie sie, ihn

²⁷⁾ Vgl. die Sprüche: 1, 11. 2, 11. 2, 16. 3, 31. 4, 14. 5, 3. 6, 24. 7, 5. 9, 13 f.

²⁸⁾ Jes. 22, 1. 28, 7. Jer. 27, 3. 29, 21. Ez. 16, 8. 23, 3 u. f.

²⁹⁾ Jes. 1, 23. 3, 1 ff. 10, 2. 29, 20 f. 33, 14 u. f.

³⁰⁾ I. R. 5, 5.

zur Gottesfurcht und Weisheit ermahnend, als Lohn seines Gehorsams sichere Ruhe, sowie hinwieder als Strafe seines Widerstrebens Schrecken und Vernichtung in Aussicht stellt, so erkennen wir hierin dieselbe Stimme, die Jahrhunderte lang durch den Mund der Propheten zur israelitischen Gemeinde gesprochen, das Vorhandensein ähnlicher Laster, wie sie es zur Zeit jener Gottesmänner gewesen waren.³¹⁾ Wenn wir ferner im Buche der Sprüche zum erstenmal jener gott-entfremdeten Menschenklasse begegnen, jenen „Lezim“-Reifen, die in ihrer Gottes- und Religionsleugnung jeder Zurechtweisung spotteten — wird man da nicht unwillkürlich an jene Zeit der Propheten erinnert, in der die Großen und Vornehmen in Juda es den „Trunkenbolden Ephraïms“ gleichzutun suchten, indem sie bei üppigen Gastmählern alle Furcht Gottes abschüttelten und der Spott- und Tadelsucht fröhnten?³²⁾ Wenn wieder unter dem Bilde der Ehebrecherin,

³¹⁾ Midrasch Mišle und Jalk. zu Spr. I, 20—23. וְיָרֵמָה שְׂהִיָּה קוֹרָא בִּירוּשָׁלַיִם לַעֲשׂוֹת תְּשׁוּבָה וְלֹא הָיוּ מַאֲמִינִים — לֹא נִפְתִּיחַ יָד — זֶה הַקְּבִיָּה שְׂהִיָּה יָדוּ שְׂשׁוּמָה כְּמָה שְׁנִים שִׁיחִירוּ בַת־שׁוּבָה. וְאִין מְקַשִּׁיב. — וַיִּמָּנֹה לְהַקְשִׁיב הוֹשֵׁעַ יִיד. תְּשׁוּבוֹ לְתוֹכַחְתִּי — אִם תְּשׁוּבוּ. אֲבִיעָה לָכֶם רוּחִי — עַיִי יְחֻקָּאֵל. וְחִסְרֵנוּ כָּל עֲצָתִי — עֲצַת מֹשֶׁה. . וְתוֹכַחְתִּי לֹא אֲבִיתֶם — שְׂהִיוּ מְבוֹיִם וּמְלַעֲנִים עַל תּוֹכַחַת יִרְמְיָהוּ. אֲמַר לָהֶם יִרְמְיָהוּ עֲתִיד לְבֹא יוֹם שְׂאֲלֵנוּ וְאֶשְׁחַק עֲלֵיכֶם. תַּחַת כִּי שָׁנְאוּ דַעַת — אֲמַר הַקְּבִיָּה עַיִי נְבִיאִים שׁוּבוּ שׁוּבוּ מִדְּרָכֵיכֶם הָרָעִים עֲכָשׁוּ יֹאכְלוּ מִפְּרִי דְרָכֶם שְׂנֵאֲמַר וַיֹּאכְלוּ מִפְּרִי דְרָכֶם אֲבָל מִי שְׂשׁוּמָע לְדַבְּרֵי תוֹרָה אֲנִי מְשִׁיבוֹ בַּהֲשָׁקָא וּבְבִמְחָה שְׂנֵאֲמַר וְשׁוּמָע לִי יִשְׁכֹּן בְּמֹת וְשֹׁאֲנָן. Wiewohl die ganze lange Ausführung des Midrasch nur als homiletische Gedankenverknüpfung gelten kann, glauben wir, in den beständigen Hinweisen von den Sätzen unseres Capitels der Sprüche aus auf die gleichartigen der Propheten eine bewusste historisch-erregte Absicht erkennen zu dürfen. In ähnlicher Weise schließen auch Kerothmal (Kerem Chemed, V, 69) und Fürst (der Kanon S. 47) aus den haggabischen Beziehungen, in denen der Midrasch die letzten sechs Kapitel des Scharja vornehmlich mit den Ereignissen in den Zeiten der Makkabäer und der Griechenperiode auslegt, was sie bei den vorhergehenden Capiteln nicht thun, daß die Rabbinen, ohne es deutlich auszusprechen, Scharja I von Scharja II geschieden haben müssen.

³²⁾ Vgl. Rimchi zu Jes. 28, 7, Hof. 7, 5. Unsere Ausführung

die der *Chochma*, d. i. dem auf theokratischer Grundlage sich aufbauenden Wissen, entgegenstehende Verlockung und Verführung zu Abfall, Götzendienst und Unglauben in den Sprüchen sich ausgedrückt finden,²³⁾ so weist uns dieses

gründet sich auf folgende Worte der *Pešitta* (cit. v. Jaltut II, Nr. 932):
 עד מתי מתאים תארבו מתי — אריש בן נורא בנהג שבכולם אדם
 אוכל צנה ב' וני ימים ונפשו נקומה עליו ואחם עוברים עיו כמה
 שנים אותה שכתוב בה (ישעיהו ל') צא צא תאמר לו ואין נפשכם
 נקומה הימנה. איר יודן שני בני אדם נתגבאו על הליצנות שלמה
 וישעיהו שלמה אמר ולצים לצון חמדו להם וישעיהו אמר ואחם אל
 תתלוצצו וכו'. Unsere Schlußfolgerungen sind hier insoferne zu weit
 gehend, als ja auch in den andern, von Allen als echt salomonisch an-
 erkannten Spruchsammlungen Sprüche über die Spottlust vorkommen
 (13, 1. 14, 6. 15, 12. 19, 25, 28, 29. 20, 1. 21, 11, 24. 22, 10. 24,
 9. 29, 8), was beweist, daß jene Klasse von Freigeistern und Religions-
 spöttern schon zur Zeit des Königs Salomo innerhalb der isrl. Volks-
 gemeinschaft (vgl. Ps. 1, 1) vorhanden war (s. Del. Einl. z. d. Spr.
 S. 32 f.), später nur, mit Abnahme der Religiosität, an Macht ge-
 wonnen hat. — Wenn wir jedoch in לץ, im Gegensatz zu מתי und
 כסיל, dem „Verführten“ und „Beschränkten“, Bezeichnung des unver-
 besserlichen Gottlosen gesehen, so wird dieses auch sonst durch die
 Worte des Midrasch, der 1, 22 לצים mit רור המבול und 3, 34 mit
 רור הפלגה glossiert, unterstützt, und durch die etymologischen Ausführungen
 Reuter (s. Del. a. a. O. u. zu 9, 7 und ebenso Rowad: Bertheau
 zu 8, 31. 19, 25. 21, 11, 24) begründet, und wir verstehen die gegen-
 theilige Behauptung Malbims (Comm. zu 1, 22) nicht. Siehe auch
 Midr. Tanhuma Ende מצורע und Jaltut zu Spr. 19, 22.

²³⁾ Dahin werden nämlich die Stellen 2, 16. 5, 3. 6, 24 f. 7 f.
 in denen von Ehebruch die Rede, von den Rabbinen (*Aboda* S. 17a,
Midr. r. II. R. c. 15 u. 16, IV. R. c. 10, *Abot* d. R. Natj. c. 2,
 vgl. damit *Targ. Jef.* 1, 21) gedeutet, während die ältern jüd. Exegeten,
 wie *Levi b. Gerson*, *Meiri* u. A. in dem Bilde des unzüchtigen ver-
 führerischen Weibes mit *Raimon* des (*More Neb.* 3, 8) die personifizierte,
 den bösen Einflüssen zugängliche Materie (רעור) sehen, oder auch die
 personifizierte Thorheit, als der sie c. 9, 13 wirklich erscheint. Haben nun
 die Rabbinen an den durchwegs salom. Ursprung der einleitenden Ca-
 pitel ganz festgehalten, so hätten sie der ורה gerade in diesem Theile
 (in dem andern, z. B. 22, 14, geschieht dieses nicht immer; dort wird
 der Ausdruck *Sabb. 33a* mit מה המבול erklärt) keine solche bildliche
 Deutung geben sollen, zu der die Unterlage in der salomonischen Zeit
 am allerwenigsten vorhanden war. Aber selbst nach der wörtlichen

wieder auf eine Zeit, in welcher Gözenthum und Abgötterei, mehr als es unter der salomonischen Regierung der Fall war, in die einzelnen Kreise des israelitischen Volkes eingedrungen gewesen sein muß. —

Aus dem Angeführten ergibt sich, daß, obgleich die Rabbinen ihre Behauptung von dem einheitlichen Charakter des Spruchbuches und dessen durchwegs salomonischer Abkunft auch auf diesen ersten Theil ausgedehnt haben, ihnen dennoch nicht die einzelnen Bedenken, die diese Annahme erwecken muß, unbekannt geblieben, was uns auch die Untersuchung in den folgenden Theilen zeigen wird. Spätere Ausleger geben auf Grund der beregten, wiewohl nur zum Theil auffallenden, Erscheinungen ein bestimmtes nachsalomonisches Zeitalter für die Entstehung dieses Theiles des Spruchbuches an.⁸⁴⁾

3. Die mit c. 10, 1 begonnene Spruchlese, deren salomonische Abkunft, wie bereits erwähnt, auch von Seiten der neuern Kritik zugestanden wird, wird c. 22, 17 durch eine Anrede unterbrochen, die einige Erklärer als Einleitung zu einer neuen, nunmehr beginnenden, andere als Schlußwort zu der voranstehenden Sammlung angesehen haben.⁸⁵⁾ Die Anrede lautet: „Neige dein Ohr und höre die Worte der Weisen, und dein Herz wende sich meiner Lehre zu. Denn sie sind angenehm, auf daß du

Auffassung der **אשה נדה** (2, 15. 5, 3, 20. 7, 5 u. f.). wie dieses ebenfalls im Midrasch (Samidbar r. c. 9 u. 13) vorkommt, kennzeichnen diese Sätze einen Zustand sittlicher Entartung, wie er auch in der letzten Zeit Salomo's, in der durch den Einfluß seiner fremdländischen Frauen Gözenthum zum Theil eingeführt gewesen, doch niemals in solchem Maße vorhanden war. Daher müssen auch die Rabbinen bei der Erklärung solcher Sittenzustände, wie sie z. B. in c. 7 gezeichnet, entweder stark symbolisiren (b. Sanhedrin 98 b), oder an die Zeit des Niederganges des jüd. Staates denken (i. Talm. Taanit I, 1.)

⁸⁴⁾ Ewald u. Delišch das Zeitalter Josaphat's, Batke, Hartmann, Meier u. a. setzen ihn in die nachexilische Zeit, nach Anderen sollen diese Sprüche dem siebenten Jahrhundert angehören.

⁸⁵⁾ Wie letztere auch Ibn Ezra II, welcher schreibt: **עתה משלים החכם אחר מחלקי הספר הזה חמשה ואמר לנו המשכיל הם אונן כל הימים ושמוע דברי חכמים כמני ולכך תשית לדעתי על אלו המשלים שהודעתך עד הנה**. Bgl. die folgenden Noten.

sie verwahrest in deinem Innern, sie allesammt festigst auf deinen Lippen. Auf den Ewigen zu setzen deine Zuversicht habe ich heute dich, ja dich unterwiesen. Wahrlich, nur Herrliches habe ich dir aufgeschrieben an Rathschlägen und Lehren, um dich getreulich zu lehren die Aussprüche der Wahrheit, auf daß du wahrhaft antworten könntest denen, die dich gesandt.“ — ²⁶⁾ Inhalt und Form dieses Stückes lassen es uns als eine Einleitung zu den nun folgenden Sprüchen erscheinen, die der Sammler, im Gegensatz zu den vorangegangenen „Sprüchen Salomo's“, d. h. zu den Sprüchen, die ihm eine bestimmte Ueberlieferung als salomonisch bezeichnete, „Dibre Chachamim“, „Worte der Weisen“ nennt, wahrscheinlich nur darum, weil die Ueberlieferung, die auch diese auf Salomo zurückführte, keine feste war, und er, der nur „Worte der wahrhaftesten Glaubwürdigkeit“ seinen Lesern mittheilen wollte, Sprüche, deren salomonischer Ursprung ihm nicht sicher stand, durch einfachen Anschluß an die ihm sicher verbürgte salomonische nicht ebenfalls als solche kennzeichnen wollte. Nicht als ob der Sammler

הם אנוך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעת. כי נעים כי ²⁷⁾ תשמרם בבטן יכנו ירדיו על שפתך. להיות בה מבטחך הודעתך היום אף אתה. הרא כתבתי לך שלשום במעצות ודעת. להודיעך קשם אמרי אמת להשיב אמרי אמר לשלחך.

Am weitesten geht in der Auffassung dieser Verse von jüd. Erklärern der durch seinen Scharfsinn und kritischen Blick berühmte Gaon R. Elia aus Wilna. Seiner Ansicht nach ist nicht nur B. 22, 17, sondern auch in 24, 23 als Einleitung zu den nun folgenden Sprüchen anderer Weisen anzusehen. ודבריהם הגדולה הם הסדירו כי אנשי כנסת הגדולה הם הסדירו. דוד ברוח הקדש סדרו שמה שאר עניני השבח וההודאה אשר הוברו ע"י שאר אנשים וכן במשלי אמרו בו כל החכמות והמוסר הנזקק לעבודת השי"ת ובסוף הספר קבעו דברי אגור ולמאל וזה שאמר כאן גם אלה לחכמים כדומר חכמים חברו זה ברוחך ולכן אמר אח"כ גם אלה משלי שלמה לפי שהפסיק בדברי שאר חכמים. (S. dessen Comm. zu Spr. 24, 23, sowie zu 30, 1 und vgl. auch w. u. c. II Anm. 4.) Auch Rabbenu Tam, welcher in Tosafot Erubtn 19a שם הגדולה, תפחה, עלוקה (30, 14) das nomen propr. eines fremden Dichters sieht, nimmt übrigens ebenfalls an, daß nichtsalomonische Sprüche in die Sammlung aufgenommen.

hier ein Appendix von „Sprüchen anderer Weisen“ den Sprüchen Salomo's hätte beifügen wollen²⁷⁾; denn dann hätte diese Lese bei dem anhaltenden Weisheitsstreben so vieler Männer im Volke in der nachdavidischen und salomonischen Zeit eine viel reichere sein müssen, da doch nicht anzunehmen, daß die vielen Chachamim, welche in den Jahrhunderten von Salomo bis zur Zeit, in der diese Sammlung veranstaltet worden, gelebt und sich mit der Erkenntniß der Dinge beschäftigt²⁸⁾, nicht mehr Lehr- und Erfahrungssprüche, als sie diese kleine Sammlung bietet, gesprochen und aufgezeichnet haben, oder daß sich sonst nicht mehr als diese von ihnen erhalten hätten; vielmehr wollte der Sammler durch die Bezeichnung „Libre Chachamim“ hier nur die betreffs des salomonischen Ursprungs dieser Sprüche nicht ganz sichere Tradition hervorheben. Damit aber diese Sprüche bei dem Leser, der hier nur Sprüche Salomo's erwartet, nichts von ihrem hohen Ansehen verlieren, bittet der Sammler, seiner Einsicht betreffs ihrer Auswahl zu vertrauen, da er doch nur das Vorzüglichste und Beste aus jenen nicht

²⁷⁾ Nach den in Note 35 citirten Worten des Jbn Ezra sollte dieses den Zweck haben, daß der Leser, nachdem er durch die vorangehende Sammlung den einen Theil der allgemeinen Einleitung c. 1, 6 לְדַעַת חֲכָמָה וּמוֹסֵר, „sich sittliche Bildung anzueignen“, erfüllt, fortschreitend nunmehr zu dem Folgetheil derselben, לְדַבֵּן מִשָּׁל וּמִלִּיצָה, „דברי חכמים וחידותם“, an dem urtheilenden Verständnisse von Sinnsprüchen überhaupt sich erprobe. So geistreich auch diese Auffassung ist, würde eine solche Aufforderung dennoch nur am Schlusse, nicht aber da, wo der Verfasser die begonnenen Sprüche Salomo's noch fortsetzt, passen; zudem weist der Ausdruck דברי חכמים (mehr als die Ueberschrift נגד חכמים) in 24,23, wo das לַה das der Adresse und Bestimmung sein kann) auf wirkliche, nun folgende Sprüche von Chachamim hin. Daß aber unter diesen Sprüchen nicht solche gemeint sein können, die den Sammler als nichtsalomonisch bekannt waren, ist nach dem oben Ausgeführten klar; unter דברי חכמים kann der Sammler hier nur solche Sprüche meinen, deren salomonischer Ursprung zwar behauptet, aber nicht zweifellos feststand.

²⁸⁾ Von der gewaltigen geistigen Richtung, welche die Entwicklung des Volkslebens in diesen Zeiten genommen hatte, handelt Ewald in einem Aufsatz „über die Volks- und Geistesfreiheit Israels zur Zeit der großen Propheten“. Jahrb. I. S. 96 f.

ganz verbürgten Sprüchen Salomo's ausgesucht³⁹⁾ und nur solche hier als „Dibre Chachamim“ angefügt habe, die den vorangegangenen salomonischen Sprüchen sowohl ebenbürtig, als auch ihnen gleich würdig sind. — Dieses scheint uns der Inhalt jenes Prologs, mit dem dieser Theil beginnt, zu sein, und wir gehen so weit, zu behaupten, daß die Rabbinen, indem sie in den Worten der Anrede: „Neige dein Ohr und höre die Worte der Weisen und richte dein Herz auf meine Einsicht,“ letztern Ausdruck, der die Mehrheit „Worte der Weisen“ wieder in eine Einheit: „merke auf meine Einsicht“, einschränkt, besonders betonen und im Anschlusse daran lehren: Nicht heißt es: Höre auf ihre (der Weisen, deren Worte ja empfohlen werden) Einsicht, sondern der Sammler spricht: „höre auf meine Einsicht,“ darin ist die Lehre enthalten, daß gute Lehren unabhängig von dem persönlichen Verhalten derer, die sie ausgesprochen, hochzuhalten seien⁴⁰⁾ — daß sie von einer gleichen oder ähnlichen Auffassung dieses Theils der Spruchrede ausgegangen sein müssen.⁴¹⁾

ולכך תשית לדעתי הלא כתבתי לך שלשם במועצות³⁹⁾ ודעת . . . להיות בה' מבטחך.

⁴⁰⁾ Nicht daß man Belehrung bei solchen suchen sollte, die nicht selbst ihr nachleben (Mo'ed Katan 17 a), sondern das offenbar Gute von ihnen annehmen dürfe. Gleichen Sinnes ist das arabische Sprüchwort (bei Freytag, Prov. Arab. III, 30: خذوا العظة عني وان لم تعمل بها).

⁴¹⁾ Es ist eine schwierige Talmudstelle, die wir durch obige Ausföhrung richtig erklärt zu haben glauben. Sie lautet (Schagga 15 b): ור' מאיר היכא למד תורה מאחר אמר ר' ר' מאיר קרא אשכח ודרש המ' אונק' ושמע דברי חכמים ולכך תשית לדעתי ולכך תשית לדעתי לא נאמר אלא לדעתי. D. h. wenn (wie R. Johanan vorher behauptet hatte) man nur Belehrung von solchen annehmen dürfte, die selbst ihr nachleben — wie durfte dann R. Meir Unterricht genießen von Acher? (ein Gesetzesverächter, mit Namen Elia b. Abujä, später mehr unter diesem Apostelenamen angeführt und bekannt; R. Meir war dessen Schüler) Darauf erwiderte R. Simcon b. Lakisch: R. Meir hat wohl die Berechtigung, so zu thun, diesen Worten der Sprüche entnommen, „Neige dein Ohr und höre die Worte der Weisen und wende dein Herz meiner Einsicht zu“ — warum heißt es nicht: „Wende dein Herz ihrer Einsicht zu, damit wir wüßten, daß man zunächst die Ansichten jener, deren Lehre man befolgen will, zu erkunden habe, ob sie im Einklange mit den von ihnen vorgetragenen Lehren sich befinden,

4. Eine durch Form und dichterischen Charakter von den vorangehenden Sammlungen sich unterscheidende neue Spruchlese beginnt mit c. 25, 1. und reicht bis c. 30, 1. Der Charakter dieser Sprüche ist von dem der in den frühern Stücken enthaltenen insoferne unterschieden, als — während im einleitenden Theile c. 1—10 die gebundene Form des Maschal überhaupt fehlt, der andere c. 10—25 sich fast nur in lauter Behauptungs- und Gegensatzsprüchen vollendet — in diesen der Bilderspruch in seinem weitesten Umfange und beziehungsreichsten Begriffe die herrschende Spruchform ist.⁴²⁾ Die Sammlung

לְדַעְתָּם לֹא נִאֲמַר אֱלֹהִים לְדַעְתָּי, daraus habe R. Meir die Folgerung gezogen, daß die Hauptsache der Inhalt der Lehre, die auch der Sammler deshalb als שלשים, „vortreffliche“ preist, nicht die Person des Lehrenden sei. Die Folgerung R. Simon b. Lakisch ergibt der Spruchsatz jedoch nur, wenn er ihn in dem oben ausgeführten Sinne verstanden, man wolle denn annehmen, daß nach seiner Ansicht in diesen Spruchstücken zwar ebenfalls Salomo spreche, aber, indem er „Worte anderer Weisen“, דברי חכמים einführt, seiner Einsicht darin zu vertrauen bittet, was jedenfalls die von uns betreffs des Inhalts dieser חכמים gezogene Schlussfolgerung ergeben würde. Auch Maimonides, der seinen More ha-Rebucchim, in welchem er die verschiedensten philosophischen Ansichten vorträgt und untersucht, mit dem Verse דברי חכמים einleitet, muß, wie schon die Commentare Schemtob Palquera's und Isai Abravanel's bemerken, von einer ähnlichen Auffassung dieses Verses ausgegangen sein. Uebrigens gibt auch der Gedanke, der Spruchsatz empfehle hier, zwar von Anderen zu lernen, aber nur der Anleitung dieses Buches zu folgen, einen für die citirten Anwendungen des Satzes passenden Sinn. Vgl. noch die Phrase des Sefer Olam (citirt von Jalkut zu Daniel c. 8): עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקדש מכאן ואילך הם אונן ושמע וכו'.

⁴²⁾ Die Septuaginta betont diesen Unterschied, indem sie den Satz Spr. 25, 1: מְשָׁלִי שְׁלֹמֹה mit: „Αὐταὶ αἱ παλαιαὶ Σαλωμῶντος ἀδιάκριτοι“ wiedergeben, welchen erklärenden Zusatz die Peshitto und das Targum durch עֲמִיקָא (tiefinnig), Aquila und Theodotion (nach der Syro-Hezapl.) durch מְחִרְתָּא (rätselfhafte) beibehalten und in ihrer Weise übertragen haben. Demnach enthält dieser Theil der Sprüche jene tief-sinnigen, pointirten Schrreben und Erfahrungssätze, die oben c. 1, 5 als חֲדָתָא angekündigt werden, und die erhaltenen Reste jener Weisheit der zugespitzten, beziehungsreichen Rede, die dem Könige Salomo (I R. 10, 1 II. Chr. 9, 1) nachgerühmt wird, ohne daß man diese im c. 30, 15 ff.

trägt die bedeutsame Ueberschrift: „Auch diese sind Sprüche Salomo's, welche zusammengetragen haben die Männer des Hiskijah, des Königs von Juda.“ Der Talmud und nach ihm die ältern jüd. Ausleger nehmen an, daß das „Auch diese sind“ zu dem Beziehungssatze: „welche zusammengetragen“ u. s. w. zu ziehen sei, und daß somit diese Ueberschrift auch die Redaction der vorausgegangenen Spruchtheile durch die Männer Hiskijah's mitbezeuge. Bei den „Männern Hiskijah's“ haben sie an literarisch-thätige Zeitgenossen dieses Königs gedacht, denen die Aufgabe ward, die zerstreuten Schriftdenkmäler zu sammeln und zu sichten. Von der Art, wie sie sich diese Sammlung und Sichtung gedacht haben, wird im nächsten Kapitel die Rede sein.

5. In dem dreißigsten und einem Theil des einunddreißigsten Capitels (B. 1—10) treffen wir auf eine Zusammenstellung einzelner, in verschiedene Gruppen sich theilender Sprüche, welche, sowohl durch Eigenthümlichkeit der Sprache, als auch durch Seltsamkeit ihres Inhaltes sich erkennbar von allen vorangehenden unterscheiden.⁴³⁾ Nach der Ueber-

suchen mußte, noch an die Räthsel nach modernem Muster, wie sie, nach den Geschichtsschreibern Menander und Dios, Josephus (Antiquitat. VIII, 5, 3) den König Salomo mit dem Könige Sira, der Mibrasch Mischle (c. 1) und das Targum Scheni (Ans. Esther) mit der Königin Saba wechseln ließ (dieselben befinden sich in's Deutsche übertragen von Wünsche in der Schrift „die Räthselweisheit bei den Hebräern“ S. 13—24), zu denken brauchte. Die Bildersprüche (deren auch einige im vorangehenden Theile 10, 26; 11, 22) gestatten immer so mannigfache gedankliche Beziehungen, daß der Phantasie, dem rathenden Sinne, dem Erwägen des Geistes immer der weiteste Spielraum gelassen ist, weil in ihnen die Beziehungen der Lehre und Erfahrung, für deren Veranschaulichung das Bild gewählt, ohne der beigefügten Erklärung verhüllt und unbestimmt, also ἀδιάρκτοι erscheinen.

⁴³⁾ Die Ausdrucksweise in ihnen ist schwierig, der Inhalt etwas räthselhaft, und die Form die der steigenden Vergleichen (B. 15—17. 18—19. 21—23. 29—31), wie sie unter den Propheten nur Amos als Bild der Veranschaulichung liebt (Am. I, 3, 6, 9, 11. II, 1, 4, 6). Außerdem hat das Stück mehrere Arabismen (30, 15, 16, 17, 31), die zum Theil schon von Raschi (Sanhedrin 82b) bemerkt, und Anklänge an

Schrift, welche zu Capitel 30 lautet: „Worte Agur's, Sohnes
 Zakeh's, der Vortrag, den gesprochen der Mann zu Ithiel,
 zu Ithiel und Ukkal“ und zu c. 31, 1—10: „Worte Le-
 muels, des Königs; ein Vortrag, womit seine Mutter ihn
 belehrt,“⁴⁴⁾ scheint es, als ob diese Anhänge als nicht-sa-
 lomoniſch gelten ſollten. Allein das Unhistoriſche der Namen-
 bezeichnungen, ſowohl der Perſonen als Verfaſſer, als des
 Ortes ihrer Zugehörigkeit⁴⁵⁾, legten den Rabbinen die Ver-
 muthung nahe, dieſe Namen mögen wohl von König Salomo
 gewählte ſymboliſche Bezeichnungen ſein.⁴⁶⁾ Führt ja der

das Aramäische (30, 1. 31, 15), auf welche die Rabbinen (Wajitra rab. c. 12) theilweise aufmerksam gemacht haben. Uebrigens finden sich auch in den als salomonisch anerkannten Sprüchen einzelne Ausdrücke, die sich nur aus dem Syrischen und Arabischen erklären; vgl. 14, 34. 17, 2.

דברי אגור בן יקה המשא נאם הנבר 31, 1: וכן 30, 1 e. ⁴⁴⁾
לאיתיאל לאיתיאל ואכל. — דברי למואל מלך משא אשר יסרתו אמו

⁴⁰⁾ Die Namen: Agur, Saleh, Lemuel oder (B. 4) Lemoel kommen sonst nicht mehr vor; Stihel nur noch Nehemia 11, 17. Ebenso ist **נבד** als Namen eines Ortes oder eines Volkes (was es, wenn man es mit **יבד** verbindet, sein müßte) völlig unbekannt. Das Bemühen Stihigs (s. deff. Comm. S. 330) ein Reich solchen Namens nachzuweisen, hat, wohl durch den Reiz der Neuheit, lange auch viele besonnene Kritiker zu Bestehen vermocht, jetzt jedoch ist die so geistreiche Hypothese wieder fallen gelassen worden.

49) Der Name Agur entspricht dem קהלת (Pred. 1, 1), als Bezeichnung eines Mannes, der Lehre und Erfahrung gesammelt (1, 2. 3, 12. II, 9, 12. 5, 9) und unter seinem Volke verbreitet: למה נקרא שמו אגור שאמר את התורה. Allerdings heißt es hier nicht wie dort בן, sondern יקה בן, weshalb es die Rabb. als weitere appositionelle, verhüllte Bezeichnung Salomo's halten. בן יקה אגור heißt nach ihnen: Worte des Sammlers, der die Lehren, die er gesammelt wieder von sich geworfen (gespleen), und demgemäß Hieronymus: „Verba Congregantis filii Vomentis“ (f. Midr. Tanchuma Anf. וראו, u. oben Anm. 18), oder nach einer andern Auffassung (nach welcher יקה בן ebenfalls weitere Eigenschaftsbezeichnung zu „Agur“ ist) in gutem Sinne: Worte des mit Weisheit Begürteten, des Sitteneinenen לחכמה. אגור — שמו הוציו לחכמה. בן יקה (Midr. Mischele). Ebenso wird למאל bald als Bezeichnung des „Gott-zugewandten“, also gleichbedeutend mit dem Namen ירדיה (2 S. 12, 25), bald als solche des „Von-Gott-Abgewandten“ (למה אל), oder (nach Jehuda b. Koraisch, mitgeth. in Eich.

Inhalt der an Jibiel und Ukkal gerichteten Sprüche, sowie die wörtliche Bedeutung dieser Namen sehr leicht zu solcher Annahme. „Gott= mit= mir“ und „Ich= bin= stark“ ist die passendste Bezeichnung für Leute, die, ihrer eigenen Einsicht vertrauend, sich über das geoffenbarte Gesetz und über die von diesem gezogenen Schranken der Moral und Sittlichkeit hinwegsetzen, und auf welche auch der Inhalt der in diesem Stücke folgenden Sprüche gut paßt. Noch deutlicher gibt sich „Lemuel“ als fingirter Name zu erkennen, und seine Wortbedeutung, als auch der Inhalt der an ihn gerichteten Mahnrede sprechen dafür, daß diese Bezeichnung für den Namen des Königs Salomo gewählt sei. Die Rabbinen erklären deshalb: Unter der Bezeichnung „Agur, Sohn Jakeh's“ mache sich König Salomo Vorwürfe darüber, daß er, in unweiser Ueberhebung und Selbstüberschätzung und verführt von dem ihm allenthalben folgenden Glücke, die weisen Gebote der Mäßigung und vernünftigen Genußbeschränkung, mit denen die Schrift das Leben des Königs vor Uebermuth und Ausschweifung zu bewahren gesucht, überschreiten zu können vermeint habe; während er im andern Stücke seine Mutter, oder andere ungenannte Personen unter dem Bilde der mütterlichen Mahnerin, warnend und strafend vorführt. Entweder — so meinen einige — war es die Königin Mutter, die nach seiner Verheirathung mit der ägyptischen Königs Tochter und der infolge derselben am Hofe herbeigeführten üppigen Lebensweise Veranlassung zu dieser Mahnrede nahm,⁴⁷⁾ oder — so meinen

horns allgem. Biblioth. der bibl. Literat. III. S. 965) nach Jes. 19, 13: „des Thrichten“, „Gottlosen“ von den Rabb. genommen. Ihnen folgen in der allgemeinen Auffassung dieser Aufschrift viele ältere Theologen und Ausleger, und von Neuern u. a. Hahn, in Reuters allgem. Repertor. Neue Folge. Band XIV, S. 97. Ueber die Umdeutung der Namen in der Uebersetzung der Septuaginta, s. Cap. III, Anm. 7.

⁴⁷⁾ Bajtara t. c. 12: באותו היללה שנשא שלמה בת סרעה שמה יין וכו' ודי' מיני רקודים רקדה בת סרעה באותו היללה והיה שלמה ישן עד ארבע שעות ביום ומסתחות של בית המקדש נתנות תחת . . . ראשו נכנסה אמו והוכיחהו. Das Verhältniß der Baischeba zu Salomo blüht in der That in dem ganzen Stücke so deutlich durch,

andere — es verberge sich unter der Darstellung „der Strafrede, womit die Mutter ihn gezüchtigt“, die Person seines Gegners und Usurpators Zerobeam, sowie der Grund zu dessen Empörung, der ja aus dem Inhalte der Mahnrede leicht herauszufinden.⁴⁸⁾ Trotz dieser vielfachen Beziehungen in diesem Stücke, die auf Salomo als auf dessen Verfasser weisen, dürfte man — so meinen die Rabbinen — dennoch nicht Salomo mit den hier gebrauchten Namen Agur, Jakoh, Jthiel u. s. w. ohne Weiteres bezeichnen, da diese immerhin nur bloße Nebenbezeichnungen sind, die erst der Erläuterung und Auslegung bedürfen, ehe man in ihnen den König Salomo erkennt.⁴⁹⁾ Diese Auslegungen — so heißt dieses mit andern Worten — sind aber nicht sicher; schon die ältesten jüd. Bibelerklärer verwerfen sie in Wahrheit⁵⁰⁾, und auch der Midrasch kann den Inhalt des ganzen Stückes, selbst mit Zuhilfenahme der weitgehendsten Paraphrasen, nicht in dem angenommenen Sinne ausführen. Er versucht deshalb, aus dem Inhalte der Vergleichen und Wortwendungen theils eine Schilderung von Zuständen,

daß selbst neuere Kritiker, die in Lemuel keine Bezeichnung für Salomo sehen, den Inhalt der Sage im Hinblick auf dieses Verhältniß gebildet, entnehmen (vgl. Sw., Spr. S. 173, Reil in Jävern. Einl. III. S. 413).

⁴⁸⁾ Midr. a. a. D. ויש אמרים ירבעם בן נבט נכנס והוכיחו ויכול היה. ר' חגי בשם ר' יצחק עמד וכנס אלף מתוך שבטו ונכנס והוכיחו. הדבר כדבר אמרים רת כדבר אמרים ריתותו של שלמה וכר רבנן אמרו ודאי . . . אמו הוכיחו. Der Grund der Auflehnung dieses Usurpators, wie ihn die Uebersetzung (1. R. 11, 26. Sanhedrin 72b) angibt, ist in der That nicht schwer in den Versen dieses Stückes zu finden. In andern Midraschstellen (wie Sifri Abschn. zu Behar u. Beharot. r. c. 10; Jalk. I. Nr. 730) wird das Stück als dichterische Einkleidung ein facher Morallehren aufgefaßt.

⁴⁹⁾ Num. r. c. 10: ויש שמות נקראו לו ידידיה קהל שלמה ור' יהושע בן רו' אמר שבעה אנור בן יקה למאד איתאלי. אמר ר' שמאל ב"ר נחמן עיקר אונתגורו שלהם נ'. מודה רשב"י באלו ארבעתן אלא שנתכנה ששה שמות. In den Abot d. R. A. c. 39 heißt es: כהם והוצרכו לדרוש אונתגור ואתאלי dort nicht als Eigenname aufgeführt. Für אונתגור liest Jalk. g. St. אונתגור, was richtiger zu sein scheint. S. auch Jalk. II, 315. Bereschit r. c. 16 und 26; f. auch oben Anm. 18.

⁵⁰⁾ Jtn Esra I. und II. Meiri u. a.: שם חכם אחר שעשה מקצת. S. oben S. 34.

wie sie unter den nachsalomonischen Königen geherrscht, herauslesen, theils in ihnen Winke und Anzeichen über die Herrschaft von Königen und Reichen in der spätesten Zeit des zweiten Exils finden.⁵¹⁾

6. Was die Entstehung und Beziehung des alphabetischen Schlußstückes, in welchem das Lob einer tüchtigen Hausfrau mit allen Prädicamenten besungen wird, anbelangt, so ist über dasselbe in den Ueberlieferungen der Rabbinen keine nähere Andeutung zu finden. Die Verse des Stückes werden von ihnen als Ausgangspunkt eines Panegyrius aller in Tugend und Gottesfurcht hervorragenden Frauengestalten benutzt,⁵²⁾ und darin folgt ihnen auch die moderne Predigt. Von dem Inhalte des Stückes, welches in dem Gedanken wurzelt, der Besitz einer wadern Frau sei das höchste Gut, das reichste Glück und der schönste Segen, sagen sie, daß sich diese Anschauung nicht von derjenigen unterscheidet, die so oft in den Sprüchen über Würdigung und Werthschätzung edler Frauen hervorgetreten,⁵³⁾ und da die alphabetische Structur im Hinblick auf die vielen alphabetischen Psalmen, von denen einige ausdrücklich dem Könige David zugeschrieben sind, kein Beweis einer spätern Abfassung sein kann,⁵⁴⁾ außerdem die Sprache des Stückes einfach, der Parallelismus gedrungen ist, so liegt hier die geringste Veranlassung vor, die Abfassung des Stückes in eine spätere Zeit zu rücken.⁵⁵⁾ —

⁵¹⁾ Der Talmud (Peschim 87a, f. Ebeles 1. St.) findet in einzelnen dieser Sätze Andeutungen auf das Zeitalter Joshea's; Jalkut u. Midr. Mische allegorische Hinweise auf spätere geschichtliche Thatfachen. Vgl. das oben Anm. 31 Ausgeführte und im ereg. Theil 1. c. 31, 6.

⁵²⁾ Der Midrasch Mische wendet das Stück auf 20 berühmte Frauen des bibl. Alterthums an.

⁵³⁾ S. Midr. Schoch. tob a. 59 u. vgl. Spr. 13, 4. 14, 1. 18, 22. 19, 14.

⁵⁴⁾ Ps. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145. Kgl. 1. 2. 3. 4. Die alphabetische Structur ist nach dem Midr. (Ps. 101. Jalk. Spr. c. 31 und II, Nr. 1002) immer da in Anwendung gebracht, wo ein Preis, Lob oder Ereigniß mit allen Eigenschaft geschützt werden soll. In unserem Stücke steht bei den LXX der C-Buchstabe vor Y, ähnlich wie in Kgl. 2, 3, 4, wo die Rabbinen das Abweichen von der gewöhnlichen Ordnung auszudeuten gesucht.

⁵⁵⁾ Denjenigen, die es durchaus in die hyslanische Zeit rücken

Wenn wir nun die aus den voranstehenden Ausführungen sich ergebenden Resultate in wenige Worte zusammenfassen sollen, so können wir nur sagen, daß die Talmud- und Midraschlehrer an der Tradition, die den König Salomo als Verfasser des gesammten Inhalts der in diesem Weisheitsbuche niedergelegten Sprüche nennt, im Allgemeinen zwar festgehalten, im Einzelnen aber auch nicht wenige Aeußerungen uns hinterlassen haben, die uns beweisen, daß sie nicht ohne jedes Bedenken sich für jene Tradition entschieden. Aus bloßen Vermuthungen negativ zu bestimmen, das trauten sie sich nicht zu, weshalb sie Salomo die Ehre der Autorschaft des ganzen Buches mit Einschluß des Titels und der Einleitung belassen haben. Schön suchen sie diesen Gedanken durch folgende Betrachtung zu veranschaulichen. David — so sagen sie im Midrasch — habe sein Buch mit dem ersten Buchstaben des Alphabets begonnen und es mit dem mittlern desselben abgeschlossen; Salomo dagegen, der schon im Eingange seines Buches von der Weisheit spricht, habe, im Hinblick darauf, daß diese in der Mitte des menschlichen Körpers, im Herzen, dem Sitz des Verstandes, sich befinde, sein Buch mit einem der mittlern Buchstaben begonnen und es mit dem letzten beschloßen.¹⁰⁾ Wie wenig

wollen, ohne eine bestimmte Beziehung in dieser Zeit dafür entdecken zu können, möchten wir die Erwägung anheimgeben, ob eine solche nicht in der Frau oder Mutter des vielgepriesenen Monarchen, der diese Spruchsammlung veranlaßt, gefunden werden könnte. Nach der Tradition (Berachot 10a; vgl. Hieronym. zu Jes. 2, 1) stand erstere in Bezug auf Abstammung und edler Gesinnung ihrem königlichen Gemahl gleich (vgl. 2. R. 21, 1 mit Jes. 62, 4), und auch letztere scheint, nach den wenigen Stellen zu urtheilen, in denen die Tradition von ihr spricht (Sanhedr. 63b, s. auch Jalk. Spr. c. 10) eine fromme Frau gewesen zu sein, deren Erziehung vielleicht den Grund zu dem Seelen- und Herzensadel des tugendvollen Königs gelegt hat.

¹⁰⁾ Midrasch Mischle und Jalkut Anf. Sprüche: אמר שלמה אני לא אעשה כמו שעשה אבא. אבא פתח הכתו בראש אותיות וסיים באמצע. פתח בראש אשרי האיש וסיים באמצע כל הגשמה תהלל יי. אני פתח באמצע וסיים בסוף אותיות (פתח באמצע אותיות בשלי

aber diese Vorsätzlichkeit in der Anordnung im Ernste anzunehmen ist, beweisen die Rabbinen selbst durch die wiederholt ausgesprochene Behauptung von der nicht ganz folgerichtigen Anordnung in den Psalmen, die gerade hier zu umstellen sei.⁵⁷⁾ Soviel kann demnach mit Sicherheit ausgesprochen werden, daß, wenn auch die Schlußfolgerungen, die wir an angeführte haggadische Äußerungen geknüpft, im Einzelnen vielleicht etwas zu weit geholt scheinen, im Allgemeinen sind sie jedoch begründet, weil solche haggadische Anknüpfungen immer aus der Erkenntniß eines bestimmt erkannten exegetischen oder historischen Hintergrundes gestossen sind.⁵⁸⁾

שלמה ומסיים בסוף תנו לה מפרי ידיה) פותח באמצע אחיות במקום
שיש חכמה שהיא מצויה בלב. . . .

⁵⁷⁾ S. Mibr. Xilim (Schoch. tob) c. 37 und zu Ps. 57 und vgl. die Haggada Berachot 10a.

⁵⁸⁾ So z. B. die geschichtlichen Anknüpfungen an die Sätze des c. 30, 13 f., die, so unmöglich sie auch sind, jedenfalls die bessere Erkenntniß eines bestimmten historischen Hintergrundes dieser Sätze verrathen, während die ältern jüd. wie nichtjüd. Ausleger nur allerlei religiösen Mysticismus in ihnen zu suchen wußten.

Das Machsor Nürnberg

von

Dr. Bernhard Ziemlich, Rabbiner in Nürnberg.

(Fortsetzung.*)

C. Ritus des Machsor.

Im 14. Jahrhundert haben sich nach Gunz' klassischen Forschungen aus dem deutschen Ritusstamme drei Zweige abgesondert: ein westdeutscher, mitteldeutscher und ostdeutscher Zweig die mit dem Namen Ritus des Rheins, von Sachsen und von Oesterreich bezeichnet werden.¹⁾ Der sächsische Ritus, oder der des mittlern Deutschland, aus dem sich später der böhmisch-polnische Ritus entwickelt hat, war „im Ganzen“ dem ostdeutschen oder österreichischen Ritus gleich.²⁾ Im 15. Jahrhundert vermischten sich vollends die Unterschiede dieser beiden Riten und wurde aus ihnen der große österreichisch-polnisch-sächsische Rituskreis gebildet,³⁾ innerhalb dessen einzelne Gemeinden ihre localen Eigenthümlichkeiten beibehielten.

Zu welchem dieser Rituszweige gehört nun unser Machsor? Nach Gunz' Vermuthung scheint es mit dem Ritus von Sachsen verwandt, da die Jozer und Sulat — von denen die zu חזר und רר besonders zu beachten — „mehr als es anderswo der Fall ist ältern Piutstücken entlehnt und auch die poetischen Maatib von den sonstigen unterschieden sind.“⁴⁾

*) Bgl. S. 113 ff. des vorigen Jahrganges.

¹⁾ Die Ritus S. 67.

²⁾ Das. S. 70.

³⁾ Das. S. 73.

⁴⁾ Das. S. 70.

Der Ritus von Sachsen liegt uns nicht vor, um ihn mit unserem Machsor vergleichen zu können. Wir sind jetzt bloß in der Lage, das Verhältniß unseres Machsor zu dem ost-deutschen oder rheinischen Ritus (Minhag Aschenas), wie er im Maharil, und zu dem westdeutschen oder österreichisch-polnischen Ritus, wie er in den Minhagim des Eisak Tyrnau niedergelegt ist, festzustellen.

Zunächst ist zu constatiren, daß das Machsor Nürnberg in den meisten Fällen, in denen der Ritus Polen von dem deutschen Ritus abweicht,⁶⁾ mit Ersterem übereinstimmt. Unser Machsor enthält also in seinen Grundzügen den spätern polnischen Ritus. Nur in verhältnißmäßig wenigen den deutschen Ritus charakterisirenden Einzelheiten stimmt es mit diesem überein.⁷⁾

Häufiger jedoch sind die Fälle, in denen das Machsor Nürnberg sich sowohl von dem deutschen, als auch von dem polnischen Ritus unterscheidet, und das eben verleiht unserem Machsor seine Eigenthümlichkeit und sein besonderes Interesse. Nicht nur ist die Auswahl und Anordnung vieler Pijutim, Kinet und Selichot eine andere, sondern eine große Zahl, etwa 150 synagogale Dichtungen, sind in unserem Machsor enthalten, die nur in seltenen meist handschriftlichen Ritualien sich vorfinden.⁸⁾ Unter diesen sind viele Pijutim, die wohl nicht zum Ritus des Machsor gehören und die mit מן oder מן bezeichnet sind. Einzelne Stücke, die in Pol. und Asch. Kürzungen erfahren, finden wir hier vollständiger, oder ganz unverkürzt und unverstümmelt. Um die Eigenthümlichkeit dieses Ritus sowohl, als auch die in ihm enthaltenen

⁶⁾ Ueber diese Abweichungen s. das S. 74. ff.

⁷⁾ So hat das Machsor N. kein Nischmat am Hochzeitsabbat und Thorafest, keine Geula am Beschneidungsabbat, am 7. Pessach- und 2. Schabuoth-Abend ein Bikkur; שחרית des Neujahrsfestes und des Versöhnungstages hat kein אלהינו הוא אתה שחרית des Versöhnungstages kein לאל עורך דין, Keila hat אז לפנות ערב und ערב ערב u. dgl. m.

⁸⁾ In Buns Literaturgeschichte der Synag. Poesie sind die meisten nach den Handschriften in München, Hamburg, Oxford u. A. verzeichnet. Das Machsor Nürnberg ist nur an etwa 8 Stellen als Quelle angegeben; vgl. den vorigen Jg. dieser Zeitschr. S. 114 Anm. 7.

seltenen Stücke bekannt zu geben, wollen wir im Nachfolgenden die sämtlichen Gebetsanfänge und Ueberschriften verzeichnen.

Die aus dem polnischen und deutschen Ritus bekannten Anfänge geben wir ohne jede weitere Bezeichnung wieder. Bei den übrigen Anfängen fügen wir den Namen des Autors oder die Bezeichnung „anonym“ nebst dem Hinweise auf Junz' Literaturgeschichte hinzu, wo die ausführliche Beschreibung der Stücke nachzuschlagen ist.⁹⁾ Die mit * bezeichneten Gebetsstücke haben wir in Bz. Lg. nicht gefunden, weshalb wir denselben eine nähere Beschreibung folgen lassen.⁹⁾

§. 1a:

Die Stammgebete des Sabbath und der drei Wallfahrtsfeste, Schacharit und Musaf, beginnend mit **האל בתעצומת** und schließend mit **כשלח**. Die Wirthath-Scheba von Sabbath und den drei Festen befinden sich nebeneinander in zwei Columnen. Statt **יהי השבח** heißt es überall **יהי המנוח** und das **על הנס** hat den Schlußsatz: **כשם שעשרת לרחם נסים וגבורת בימים** (דברים וכוונן הזה כן עשה עמו ה' אלהינו שלא נסים בעת הזאת¹⁰⁾). Vom Hallel stehen nur die Verse **וידבר** und **אמא**.

§. 8a: **ע. בראשית**.

י. אל נשא; **D.a שחקים**; **D.b לשון**¹¹⁾; **ע. אחדנה לדע**.

§. 10a: **Ne'umondsabbat**.

י. אילת השחר; **D.a משרחו עומדים**¹²⁾ v. **Meir b. Isaac**

⁹⁾ Eine große Anzahl von Gebetsanfängen haben mir die Herren Gesefttner und Prof. Kaufmann in Budapest und Dr. Braun in Breslau in Junz Lg. nachgewiesen, wofür ich denselben hierdurch öffentlich meinen Dank anspreche.

⁹⁾ Zur Bezeichnung der einzelnen Pflutgattungen bedienen wir uns folgender Abbreviaturen: **J.** = Jozer; **D.** = Dfan; **M.** = Meora; **A.** = Ahaba; **E.** = Sulat; **G.** = Geula; **R.** = Kerotha. Ferner ist **R. P.** = Ritus Polen und **R. A.** = Ritus Aachen.

¹⁰⁾ Ueber diesen Schlußsatz vgl. Tr. Soferim XX, 8, Tofafot Megilla 4a und die Deciforen.

¹¹⁾ Ueberschrift: **אמן אמן**; derselbe ist in **R. P.** am Sabaat zwischen Veröhnungstag und Laubhüttenfest üblich.

¹²⁾ Abgedruckt in Landshuth, Amude ha-Miboda S. 166.

(Vgl. Lg. 121). Trotzdem kann daraus auf die Autorschaft Binjamins nicht mit Sicherheit geschlossen werden, da auch der bei demselben Autor übliche Anfang der Gegenstrophe ואני von Andern Nachahmung gefunden (Vg. das.). M. אשר וצר; S. אמר ישועתך לנשי. Ephraim b. Jsaak (Lg. 276); S. אין משיע.

§. 26a: סליחות לעשרה בטבת.

* שמע עליך לקול אביון ושוועתי אל תבוה; אדברה וירוח לי; אדברה מצוק. Pišmon in 5 Strophen mit Mittel- und Strophenreim und dem Refrain: כחוב לך את שם היום ואת עצם היום הזה. Der Verfasser dieses anonymen Pišmon ist wohl Ephraim b. Jsaak, mit dessen Pišmon חגור נקמות חגור חמות (vgl. weiter S. 55) er nicht bloß den gleichen Strophenbau, sondern auch in der dritten Strophe die ähnliche Wendung hat: אל נקמות חגור חמות.

§. 28a: S. בשלח.

§. Simeon b. Jsaak (Lg. 114); S. אמנים כנוו מתוך ברו. Simeon b. רעיתי בן הבנות שכולה. A. מחוללת מחוללת. D. (17) מחוללת מחוללת. Jsaak (Lg. das.); S. demselben (Lg. das.); S. לולא הי שהיה לו. (18) יום ליבשה.

§. 30a: S. יתרו.

§. S. חajim Paltiel (Lg. 493); D. אורה יוצר חסד נוצר. S. demselben (Lg. das.); M. אמרות. S. חוק עמי לכך מופתי וראתיך. S. (20) האל מהורות. S. Meir b. Jechiel aus Suli (Lg. 489); S. מלא רחמים בוקן נגלה.

§. 33b: S. זכור לך und הססקה ראשונה, שקלים. wie in R. B. Die einzelnen Theile der Keroba: Ma-

¹⁷⁾ Im R. B. als Ofan zum letzten Befachstage üblich.

¹⁸⁾ Im R. B. ist am S. בשלח bloß diese Geula v. Jechuda halewi üblich; in Tyrnaus Minhagim ist dieselbe noch nicht angeführt.

¹⁹⁾ Ueberschrift: יוצר לעשרת הדברות של מורי ה' חיים בלטיאל.

²⁰⁾ Im R. B. ist am S. יתרו nur diese Meora von Jechuda halewi üblich, aber bei Tyrnau noch nicht angeführt, während R. B. zu diesem und dem vorhergehenden Sabbath gar keinen Pijut hat.

²¹⁾ Ueberschrift: גאולה דרבנא מאיר מסולי.

gen, Mešaje und Mešalesch sind mit Begleitversen, die mit der Formel ככתוב beginnen, versehen.

§. 43b: מליחות מתענית אסתר.

אבשרה בקהל רב; אדם בקום עלינו. Die zwei letzten Strophen zeichnen בנימן. (Nach Bg. Lg. 240 zweifelhaft, ob v. Binjamin b. Serach oder S. b. Samuel); אנני כהעמיק מחשבת ועמו; anonym (Lg. 225); כמתי מספר.

§. 46a: Purim.

Meora²²⁾ und Keroba wie H. P.

§. 51b: אסתר mit Haschi-Commentar.

§. 57b: הססקה שניה.

§. אכיעה נאלמח חמים דעים v. Isaaß b. Mose. (Lg. 154); בידור קרובה עורכים v. Binjamin b. Serach (Lg. 122); ע. אף לסי כנולה v. Amitai (Lg. 167).

§. 59a: ע. סרה und החדש wie H. P.

§. 67a: Zwischen Sabbat²³⁾.

§. אאמיר מסתור²⁴⁾; ד. לבעל התפארת²⁵⁾; ע. אמנם סו v. Joseph Tobelem (Lg. 133).

§. 68b: Großer Sabbat.

§. עזח אדיררן אדני; ד. אתי מלכנן כלה v. Ezra (Lg. 467); ע. א כארסתה v. Binjamin b. Serach (Lg. 122); א. אלהים כצערך.

§. 75b: Maarib des 1. Pessachabends wie H. A. mit dem Bikkur אזרה.

§. 77a: Schacharit und Musaf (Talgebet) des 1. Pessachtages wie H. P. u. A.

§. 86b: Maarib des 2. Pessachabends wie H. P. und A.

²²⁾ Bei Tyrnau ist die Meora nicht angeführt. H. A. hat am Purim keine Meora.

²³⁾ Ueberschrift: ויש אומרים אותו יוצר לשבת שלמי שבת הגדול להססקה שניה.

²⁴⁾ In einigen polnischen Gemeinden am großen Sabbat üblich.

²⁵⁾ Im H. P. Ofan zum 3. Sabbat nach dem Pessachfeste.

²⁶⁾ Bgl. über diesen Ofan Landschutß S. 301.

§. 88a: Schacharit des 2. Pessachtages

wie R. P. mit dem Stücke **שחר אשר מא**. Nach der Rebuscha folgt der Silluk **כס שירה** v. Binjamin b. Samuel. Gunz (Lg. 116) vermuthet in diesem Stücke einen Theil der Keroba für den 7. Pessachtag.

§. 95a: S. Chol-Hamoeb wie R. P. u. A.

§. 99a: Das Hohelied

mit dem Commentar von Raschi, beginnend mit dem in manchen Ausgaben fehlenden Stücke: **השירים אשר לשלמה אחת רבי** wie in Cod. V der Münchener königlichen Hof- und Staatsbibliothek.

§. 102b: Maarib des 7. Pessachabends

wie R. P. Zuletzt folgt noch ein Bikkur: *** אחר נואל** in 4 Strophen, das mit **עו אל שלום** כי ירבר (schließt. Die letzte Strophe zeichnet vielleicht **שלמה בר שמואל**.

§. 104a: Schacharit des 7. Pessachtages

wie in R. P. u. A., doch ohne Geula²⁷⁾.

§. 112b: Targum

unter der Ueberschrift **והרי**²⁸⁾, bestehend aus folgenden Stücken:

1) **שלח** פסוקה beginnt mit einem Theile des Targum Onkel. zu Exod. XIII, 17 und fährt fort mit der Bearbeitung der im Targ. Jer. I zu demselben Verse enthalten Agada, dieselbe durch einschlägige Agabastellen (Synhebr. 92b und Jalkut zu Ezechiel Cap. 7) bereichernd und erweiternd. Den Schluß bildet eine Combination des übrigen Targ. Onk. und J. I zu demselben Verse, der den Ausgangspunkt gebildet hat: **אמר ליה ה' וילמא ירוען עמא** ובכן אמר ליה ה' וילמא ירוען עמא²⁹⁾ במיוחדות.

²⁷⁾ Im Ritus P. ist die Geula **יום ליבשה** jetzt noch üblich, aber nicht im Ritus A., obgleich dieselbe im Maharil verzeichnet ist.

²⁸⁾ Ueber diesen Titel vgl. weiter S. 52 Anm. 30.

²⁹⁾ Die Worte **אמר ליה ה' וילמא ירוען עמא** sind nach T. J. I gebildet, die vorhergehenden dem Targum Onkelos entnommen und die letzten **במיוחדות** sind Beiden gemeinsam. Dies und die weiter anzuführenden Stellen mögen die Art dieser compilatorischen Arbeit charakterisiren.]

2) משה וקום על ימא aus 4 Theilen bestehend, alphabetisch, enthält eine Unterredung Moses mit dem Meere.

3) ופרק ושורב²⁹⁾ Targum zu Exod. XIV, 30—XV, 18. Diese Composition ist eine Umprägung der drei Targumim (Onkelos, Targ. J. I und II) zu einem 4. Targum. Bald wird der Ausdruck des einen, bald des anderen Targum gewählt und nicht selten grammatisch umgestaltet, häufig werden auch neue Wendungen oder Ergänzungen eingefügt. Außerdem sind in diese Nummer drei größere Stücke eingelegt:

a) חקן רוב חושבתן ריבן כל עלמא ה' ואמר במצרים והוה תן לשרי; von dem combinirten Targ. J. I und II zu Exod. XV, 2 ausgehend, bearbeitet dieses Stück die in dem Targ. J. I z. St. enthaltene Agada von der Aussendung eines Engels zum Schutze der neugeborenen Kinder. Die Schlußworte der miteinander combinirten paläst. Targumim zu demselben Verse bilden — ähnlich wie in N. 1 — den Schluß dieses Stückes.

b) Unmittelbar darauf folgt: ארבע כיתן איתעבירו בני ישראל, im Ganzen nach dem Targ. J. II zu Exod. XIV, 13, nur wird die dortige Antwort Moses an die dritte Partei in unserem Stücke der vierten Partei zu Theil, offenbar weil sich der Wortlaut derselben an das Targ. J. I und II zu Exod. XV, 3 — zu welchem das Stück eine Illustration bilden soll — passend anschließt, und mit welchem zu schließen auch hier, wie in N. 1. u. 3a, das Bestreben des Compilers gewesen. Dies ist auch sehr geschickt ausgeführt und der so gewonnene Schluß lautet: כיתא דהית אמרי נמי לקבליהן ונערכב יתרון אמר להן משה לא תרחלון ה' ניכרא דהוא עבד לכן סידר' נצחי קריבון ה' שמיא כי בשמיא כן נבורתיה וכן חוקסיה וכן מלכותיה כן יהא שמיא רבא מכך לעלם לעלמי עלמין.

²⁹⁾ Nach dem Anfange dieses Targum wurde das Ganze — auch die beiden vorhergehenden Stücke — ופרק (Targ. Onkel. zu וישע Exod. 4, 30) oder וישע genant. Zunz (Zg. 22) bezieht diesen Titel mit Unrecht bloß auf N. 1. — In Cod. München 88 p. 91 ist die Introduction von Abraham Jacobi (vgl. Bacher im Grätz Monatschrift Jg. 1873 S. 224) כתיבתא שמיא אסתחא mit ופרק של ופרק überschrieben.

c) Nach Beendigung des Targum bis zum Schlußverse XV, 18 folgt לילך כתיבך, d. i. das Targum J. II zu Exod. XII, 42 mit einigen unwesentlichen Abänderungen. Dieses Stück, das offenbar als Illustration zu XV, 18 verwendet wird, schließt — ähnlich den obigen Stücken — mit dem Targum zu diesem Verse: ואמר בני ישראל ה' הוא מלכותה בעלמא הרין ובעלמא דארי לעלם לעלמי עלמא דליה הא (vergl. hierzu die drei Targumim.)

Bisher ist nur der Verfasser von N. 2 bekannt geworden, da in Cod. Hamb. 131 die Ueberschrift zu diesem Stücke lautet: [Meir b. Jsaak²¹⁾ זה יסוד ר' מאיר].

Zu N. 1 bemerkt Gunz (Eg. 21) das Stück sei „aus Neardea stammend“. Diese Angabe ist irrig und wohl in Folge eines argen Schreibfehlers entstanden, wie gleich gezeigt werden soll. Nach dem Commentator unseres Machsor ist nämlich der Verfasser von N. 1 kein Anderer als der von N. 2: Meir b. Jsaak oder Mehorai. Dem Commentator ist es befremdlich, daß N. Meir im Widerspruche mit der Agaba in Ekelel (92 b) die מתי מצרים mit den von Ezechiel zum Leben erweckten Gebeinen identificirt und meint: אני סוכר שיסר²²⁾. Als er jedoch in dem נהוראי — sicherlich eine Sammlung der von Mehorai verfaßten aramäischen Stücke — nachgeforscht, fand er dort zu seiner Verwunderung denselben Text: ואחר כך עיני בתינו נהרדעי [נהוראי. l.] ומצאתי כמו שמהורנים בשנים ולא אשחזק ער שיכניני אדם כמה אני מודה.

Hiermit wäre aber auch der Verf. von N. 3 gefunden. Denn die eigenartige Composition dieses Stückes: die Ver-

²¹⁾ Egl. Eg. 151 und Steinschneider, Catalog der h. Handschr. zu Hamburg S. 49. Nach Dukes B. Kenntniß der neuhebr. relig. Poesie S. 145 befindet sich das משה אהל in dem Cod. Hamb. in der Einleitung zu den 10 Geboten, daher es Landschult S. 163 als רשות הרבנות verzeichnet. Nach dem Inhalte des Stückes kann jedoch kein Zweifel darüber obwalten, daß es nicht eine Introduction zu den 10 Geboten ist, sondern zum Targum ויושע gehört, wie auch seine Stelle in unserem Machsor beweist.

²²⁾ Daß auch das Targ. J. I z. St., an welches N. Meir anknüpft, dasselbe sagt, davon hat der Commentator keine Ahnung.

quidung der verschiedenen Targumim, und der jeweilige Schluß der Illustrationen, der zu den Targumim des Verses zurückkehrt, von dem ausgegangen wurde oder der das Thema der Illustration bildet, stimmt so unverkennbar mit der Composition von R. 1 überein, daß beide Stücke wohl mit Sicherheit als das Werk eines Verfassers angesehen werden dürfen. Demnach gehört das ganze Targum ורשע oder ורש, wie es sich in unserem Nachsor findet, dem Meir b. Jsa'ak an²⁵⁾ und ist dem „Targum Rehorai“ entnommen.

§. 115b: Maarib des 8. Besachabends.

לכך v. Elchanan b. Jsa'ak (Hg. 287);
Schlußstück: ורשע ה' נשואים מד נסחחים.

§. 117a: Šaḥaḥarit des 8. Besachtages.

ע. ש. כבור שם ירועי v. Jacob (Hg. 560, wo dieses Stück als Šan bezeichnet wird); ע. wie am vorhergehenden Tage; אמת נראותך.

§. 123b: (sic) חג לאסרו חג.

על שאני מדים לך; ברית כרותה²⁶⁾; אלהים אל דמי לדמי

²⁵⁾ Meir b. Jsa'ak hat auch eine Introduction zum ורשע ורשע אילו geschrieben, die im Wiener Nachsor R. 60 die Überschrift trägt: רשות לירשע מרב מאירי f. 30v Hg. 150 und Bacher a. a. O. S. 225 Anm. 2. Letzterer ersucht mich, in dem angegebenen Artikel folgende Berichtigungen in seinem Namen zu veröffentlichen: 1) Seite 224 ist das mit מדרסן beginnende Gedicht nach einer von Zagarbe übernommenen Vermuthung mit Unrecht einem נרשם zugeschrieben, da die Zeilen 1, 3, 5, 7 den Namen מרשם zeichnen. 2) S. 225 ist zu der Introduction שמען, ebenfalls nach Zagarbe, als Verfasser שמעון genannt, während die Anfangsbuchstaben der ungraben Zeilen, also der Verspaare, das Akrostichon חוק שלמה bilden.

²⁶⁾ Vgl. meinen vorigen Artikel S. 124 Anm. 27.

²⁷⁾ Diese Selicha v. David b. Mešullam ist in sämmtlichen mir zu Gesicht gekommenen Ausgaben, mit Ausnahme der von Heidenheim, stark corruptirt und daher das Namensakrostichon falsch angegeben.

²⁸⁾ Diese Selicha, die Opfer des zweiten Kreuzzuges belagend, gibt genau das Datum der Niedermegelungen an, zu deren Erinnerung das Fasten am Tage nach dem Besachfeste eingesetzt worden:

נמלו מתאום על קהלות הקדש
בתמשה לעומר בעשרים לחודש

von Esra b. Lantum (Hg. 268); אור נקמת חור המות;
 Wismon v. Ephraim b. Isaac (Hg. 277); זכר ברית אברהם,
 nur die drei letzten Strophen mit der Namenszeichnung.

§. 127a: Sabbath zwischen Pesaḥ u. Schabuot.

1. Sabb.: י. וישע אור ישראל; ד. בירור קדושה עורכים. מ.
 von Binjamin b. Seraḥ (Hg. 122). א. סגולתי אומה נשאתי;
 ע. שבייה עניה. ט. אין כמך באלמים.

2. Sabb.³⁹⁾: א. אריות הריחו; ע. אריות שמתו בי חמד;
 ט. שרודים נרדים.

3. Sabb. א. אריות ותרי לי עוד זאת נחמתי * beklagt die
 Verleitung zur Laufe und andere Bedrängnisse; anonym, in 6
 Strophen zu 6 und 7 Zeilen mit bilblischen Strophenfluß.
 Ende: שכולה. ט. אל אל חי ארין. ע. כי הי היה לך לאור עולם.
 אזלה. Dann folgen: א.ב סגולתי מלוכה אחרת; ע.ב אלהים אין
 von Matatia (Hg. 493); ט.ב שאתה וולתך
 ע. אריה וקל שחל ולבא. ש. עאלתiel b. Levi (Hg. 495).

4. Sabb. א. אריות שבייה בת ציון, wohl von Salomo
 Gabirol (Hg. 590 und 71) in 9 Strophen. Die
 Anfangsbuchstaben eines jeden Strophenpaares ergeben das
 Akrostichon שלמה, doppelt gezeichnet⁴⁰⁾. ע. אלהים אל ארע.

שנת תתקין למרט הרנ ושרמו ודשו הרש
 עד יום האחר ועשרים לחדש.

³⁷⁾ Ueberschrift: וט סומן בנינון שמע עליון vgl. oben S. 49.

³⁸⁾ Von 2--5 Sabbath zwischen Pesaḥ und Schabuot hat das
 Machsor Nürnberg: Aḥaba, Sulat und Geula, wie im ursprünglichen
 polnischen Ritus, nur daß die Auswahl der Stände eine andere ist. Die
 Joyer und Ofan, die sich gegenwärtig im A. P. finden, sind in Tyr-
 naus Minhagim noch nicht verzeichnet, müssen also erst später aufgenommen
 worden sein.

³⁹⁾ Nach Zunz hat diese Aḥaba nur 7 Strophen und endigt
 בן ליש. Auch in unserem Machsor endigt die 7. Strophe mit ליש,
 es folgen aber noch 2 Strophen. Die letzte Strophe lautet:

העשוקה העזובה, ענייה והעלובה
 עוד תהי חשובה, לעין כל אהובה
 ואצמיה צדקה, ואמחה חמא וחובה
 על כל פשעיה, תכסה אהבה.

וזלחך; **ט**. Abraham ibn Esra (**Ag.** 213⁴⁰).

5. **עאבב.**: **א**. איזמתי יונה יעלה חן; **ע**. אלהי כך אחבק. **ט.א** בעוני; **ט.ב** שנותי סזו כדלוח **ט.ב**. יקיש בעוני.

עאבב. vor **עפאבואט**: **ז**. אהלל בצלצלי שמע; **ד**. אורחות; **א.א** אראלים; **א.א** אלהי ימי שנותי כלו in 5. Strophen v. Joseph **עפאבאי ב. זפאא**⁴¹); **א.ב** סגולתי משכתך חסד; **ע**. אלהי אקראך; **ט**. יונה נשאת **ט**. במחשב.

ז. 139b: **Maarib** des ersten **עפאבואט**abends. את קולך שמעתי mit dem **Bikkur**: ירד אלהים אל הר סיני

⁴⁰) Gedruckt im römischen Nachsor und in Luzzatto's hebr. Briefe, **ע**. 474; vgl. hierzu dessen **הסיימנים** **לוח** **ע**. 10 u. **Junz** **Kitus** **ע**. 144. In **Cod.** 67 der Seminarbibliothek zu Breslau führt dieses Stück die Aufschrift: לרב אברהם ב"ע נא ארוכה נא העלה נא ארוכה וטרםא הבכא הוסיפה. (Briefliche Mittheilung des Herrn Dr. Rosin). Diese Strophe fehlt in unserem Nachsor.

⁴¹) Der Name dieses Beitans kommt in **ז** Literaturgeschichte, bei Landschütz und Luzzatto a. a. O. nicht vor. Und doch ist er unzweifelhaft der Dichter unserer **חאבא**. Von denselben sind in **א. פ.** (1. **עאבב** nach **פפאח**) nur 4 Strophen gedruckt, die abwechselnd mit **עמי** beginnen und schließen. Die Anfangsbuchstaben hinter diesen Worten ergeben das **אכרופא** **יוקא**, unter welchem Luzzatto (**לוח** **סיימנים** **ע**. 30 u. 34) mit Unrecht **אובל** em versteht. Die bisher ungedruckte 5. Strophe ergiebt die Vervollständigung des **אכרופא** und möge hier ihren Platz finden:

אלהי שבועת הורים זכור ואהבת איתני
 בארץ לא זרועה שמתה את מעוני
 תמיד איחל לך ישעי ואור עיני
 יום נקם תחיש לסדות את המוני
 כך סברם [סבר] אברם ובך כל רעיוני
 נתון צרי עובדי אשר חיללו סמוני
 יום צרו על עיר ושרפו ארמוני
 חיללו קדשי ודת נתונה בסיני
 חושה כגרושה שנת רצון ה'
 זרוק מים מהורים להעביר את ודוני
 קרוש יעקב הואל סלח ומחול עוני
 השיבני ואשובה כי אתה ה' אלהי.

המה בנזון כח אומרים לה Überchrift (Eg. 276). Auf Maarib folgt unter der Überschrift לה אומרים das anonyme Stück: זר כבודי כאור שבעה (sic) מתן תורה in 15 sechszeiligen Strophen, jede mit כבודי זר beginnend.

§. 141 a: Schacharit des 1. Tages Schabuot wie H. B. und A. mit der Keroba ארץ סנה. Der Silluk bricht bei den Worten כחצות חשך ab, dann fehlen zwei Folien.

§. 150 a: Die Dibra's ⁴²⁾

ארכין ה' שמיא mit darauf folgendem palästinensischen Targum zu Exod. IXX, 25 u. XX, 1.

Hierauf: ארעא רקרא — ולא סחמין.

⁴²⁾ Die Bedeutung des Ausdrucks רברא hat zuerst Rappoport erkannt; s. dessen hebr. Briefe an Luzzatto S. 29. Vgl. auch Luzzatto in Serem Scheneb III S. 201, Bunz G. B. S. 413 und dessen Ritus der Synagoge von Avignon in der Zeit. d. Jud. 1839 S. 79 und Eg. 76.

Nach Bunz wären mit „Dibra“ bloß diejenigen poetischen Stücke zu bezeichnen, an die sich unmittelbar das palästinensische Targum (רברא קרמא) angeschlossen, von ארעא רקרא an. Doch wird im Mahariß auch das Stück מלין אקדמות Dibra genannt:

בשבעות אומרים הדיברא אקדמות מלין אחר סיום פסוק ראשון דקריאת התורה שהוא בחדש השלישי.

In dem im vorigen Jg. d. Zischr. S. 126 Anm. 28 erwähnten Codex, den wir Machsor Nürnberg II nennen wollen, ist sowohl מלין אקדמות wie ארכין mit רברא überschrieben. Demnach ist der Ausdruck „Dibra“ auf sämtliche bei der Thoravorlesung am 1. Tage Schabuot üblich gewesenen aramäischen Stücke anzuwenden. An der Unterbrechung der Thoravorlesung durch Recitation der Dibras ist schon frühzeitig Anstoß genommen und dieselben von Meir a. Rothenburg (Hg. ed. Prag 57) als unzulässig bezeichnet worden, damit sie das Volk nicht als zum Texte gehörig betrachte, womit freilich der Thorakennntnis des damaligen Publicums kein rühmliches Zeugnis ausgestellt wird. In Deutschland hat sich das מלין אקדמות und in manchen Gemeinden auch das ארכין erhalten. In Brünn war im 15. Jahrhundert außer diesen beiden Stücken noch das Dibra zum 5. Gebot אמר יצחק üblich; s. Tyronaus Minhagin.

⁴³⁾ Nach Bunz Eg. 76 gehört ארעא רקרא zu den Dibra's des 1. Gebotes. Allein da dieses Stück einen Preis der Thora im Allgemeinen enthält und sich nicht speciell auf das 1. Gebot bezieht, so ist seine Stelle viel richtiger, wie in unserem Machsor, vor den Geboten.

Dann folgen die aramäischen Stücke, die zu den zehn Geboten und dem palästinensischen Targum gehören ⁴⁴⁾.

Zum 1. Gebot: *אנא אתקנית עלמא בתבונה*, alphabetisch, in 38 Zeilen, ⁴⁵⁾ deren jede mit *אנא* beginnt. Nach vollendetem *איב* beginnt ein zweites, das mit *ע* schließt: *אנא ענקתנין ופופרין וריקמה עדי ומשי ופופרין וריקמה*.

Zum 2. Gebot: a) *ואלרא אחרן לא יהי לך* — *א*, alphabetisch von *א—ת*, dreifach alphabetisch von *א—ת*, *תננה מישאל ועוריה* (b) Nach beendetem Alphabet folgt noch eine vierzeilige Strophe: *טוביהן דצדיקא* und eine dreizeilige Strophe: *ה' הללו קדם* und eine dreizeilige Strophe: *מ* an, beginnend mit *מישך*, soll nach dem Zeugnisse mehrerer Mss. Meier b. Isaaß angehören (Lg. 151). Unser Nachsor weiß davon Nichts. Der Commentator macht nur die Bemerkung: *בשביל שהיה צריך לכך התחיל מישך*: ⁴⁶⁾

Zum 3. Gebot: *אמר משה נביא — וליה אנא יהיב שבחא*, die Strophe zu *ק* fehlt (wie nach Zunz Lg. 77).

Zum 4. Gebot: *ארעא וריקעא — תוריה ועבדיה ואמתיה ועיליה*.

Zum 5. Gebot: *אמר יצחק לאברהם אברהם — ולית דרמי ליה*.

Zum 6. Gebot: *איתגביר בחיליה ארניה בר הגית — על* ⁴⁷⁾. Nach beendetem Alphabet folgt ein Nachsatz von 7 Zeilen ⁴⁸⁾.

(Fortsetzung folgt.)

⁴⁴⁾ Die Vorlesung fand nach unserem Nachsor in folgender Reihenfolge statt: Zuerst wurde das hebräische Gebot aus der Thora verlesen, dann das sich auf dasselbe beziehende poetische Dibra, und zuletzt das palästinensische Targum (in vielfach veränderter und erweiterter Recension) zu demselben Gebote; vgl. Zunz a. a. O.

⁴⁵⁾ Zunz a. a. O. kennt nur 22 Zeilen, von *א—ת*.

⁴⁶⁾ Vgl. die Bemerkung im Cod. Luzzatto und die Erklärung von Zunz, Lg. 151 Anm. 2.

⁴⁷⁾ Von Zunz metrisch übersetzt, Gesammelte Schriften III, 163.

⁴⁸⁾ Hier aufeinander folgende Zeilen dieses Nachsatzes beginnen mit den Buchstaben *ש"ש צקש*, nicht wie bei Zunz Lg. 78 mit *ש"ש צקר*. Im Nachsor R. II ist der ganze Nachsatz vor der Verszeile zu *ת* eingeschoben und der Schluß lautet: *תמה ליה מלכא שלמה ואמר בלביה מה אעביר לתפקדיה דאמא*.

Zur geschichtlichen Literatur.

I.

Das in erfreulicher Weise zunehmende Interesse an der geschichtlichen Erforschung einzelner jüdischer Gemeinden hat in den letzten Jahren eine Anzahl von Monographie'n an die Oeffentlichkeit treten lassen, welche für eine weitere Kenntnisknahme werth genug erscheinen. Man hat städtische Archive und jüdische Gemeindebücher durchforscht, Leichensteine ausgegraben und befragt, Literaturwerke nicht allein in ihrem eigentlichen Inhalte näher untersucht, sondern auch in ihren Titelblättern und Vorreden für den geschichtlichen Zweck verworthen. Das reiche Material, welches die oft mit vieler Gründlichkeit, überall aber mit vieler Liebe zur Sache geführten Durchforschungen ergeben haben, liegt nachstehenden Schriften zu Grunde, welche wir in alphabetischer Reihenfolge der Verfasser einstweilen nur nach den betreffenden Titeln verzeichnen, um sie nach und nach auch einzeln in eingehender Weise vorzuführen:

Brisch, Carl. Geschichte der Juden in Cöln und Umgebung aus ältester Zeit bis auf die Gegenwart. Nach handschriftlichen und gedruckten Quellen bearbeitet. Erster Band. Mülheim a. Rh. 1879. Zweiter Band nebst Urkunden. Cöln 1882

Friedenstein, S. עיר גבורים יכלל קורת עיר הוראנא מראשית ימי הסודא Wilna 1880.

Sorowik, M. Frankfurter Rabbinen.

I. Von R. Simon Sadarschan bis R. Jeseia Halevi, (1200—1614). Frankfurt a. M. 1882.

II. Von Joseph Hahn bis H. Jakob hatohen Bopers,
(1614—1740). Frankfurt a. M. 1883.

III. Von H. Jakob Josua Falk und H. Abraham Lissa,
(1740—1769). Frankfurt a. M. 1884.

Kroner, Th. Festschrift zur Einweihung der neuen Syna-
goge in Erfurt. 1884.

Landshuth, L. תולדות אנשי השם ומעולתם בעדת ברלין סדר
הרבנים אשר שמשו בברלין בחוואר אב בית דין או ראש בית דין משנת
ה'תל"א עד ה'תקס"ד. Berlin 1884.

Löwenstein, L. Geschichte der Juden am Bodensee und
Umgebung. I. Theil 1879.

Société des études juives. Annuaire I 1882, II 1883,
III 1884.

Die verschiedenen Memorbücher, welche veröffentlicht
worden sind, sollen am Schlusse besonders angezeigt werden.

Wir gehen nunmehr zur näheren Besprechung über,
und zwar aus lokaler Rücksicht zuvörderst zu dem Buche
von Landshuth, in welchem die Geschichte der Rabbiner
in der jüdischen Gemeinde zu Berlin von 1671—1800 zur
Darstellung gelangt ist.

Der Verfasser ist als ein Fachmann für diese Spezial-
geschichte in hiesigen Kreisen genügend bekannt. Er hat seit
vielen Jahren die vorhandenen Bücher, Register und Ver-
zeichnisse in Ordnung gebracht und somit wie kaum Einer
mit den Quellen sich vertraut zu machen Gelegenheit gefunden.

(Fortsetzung folgt.)

In meinem Verlage erschien:

Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert von
Dr. A. Berliner, 2 Bde. gr. 8. Berlin. 1884.
Preis Mark 15.

I. Theil: Text, nach ed. Sabionetta v. J. 1557.

II. Theil: Noten, Einleitung und Register.

Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch,

von Dr. A. Berliner.

Mit ausführlichen Registern. 4 $\frac{1}{2}$ Bogen in groß Octav, auf holländischem
Büttenpapier gedruckt. Preis 3 Mark.

Ad. Mampe,

Berlin C., 50, Kurstr. 50.

Durch die unterzeichnete Buchhandlung ist zu beziehen:

Abraham, Is., comm. manuser. in Mos. Maimonidis מורה נבוכים prim.
ed. cum. praef. et adnot. M. Landau. 2 vol. Prag. 1831. M. 4.

Abrahams, Jos. The surces of the Midrasch Echa Rabbah. A critical
investigation. gr. 8 Berlin. 1883. M. 2.

Abraham bar Chija. הגיון הנפש Sittenbuch, nebst einer Abhandlung
von S. L. Rapoport; nach einer Handschrift herausgegeben von
E. Friedmann. Leipzig 1860. 8. M. 2.

Bacharach, J. ספר דקדוק zur Geschichte der hebr. Schrift, Vocale und
Accente. Warschau 1854. 8. 2 M. 50 Pf.

Berliner, Dr. A., Ein Gang durch die Bibliotheken Italiens. Berlin.
1877. 8. M. 1.50.

Bahn, Mich. Pirke Aboth, sprachlich und sachlich erläutert, nebst Angabe
der Variae lectiones, nach gedruckten und ungedruckten Quellen.
I. Perel. Berlin 1875. M. 2.

Ghodowski, Dr. S., Kritik des Midrasch Schir ha-Schim, nach der
Münchener Handschrift. Berlin 1877. 8 M. 1.

Esra, Abr. Ibn, Commentar zu Exodus, nach einer Handschrift heraus-
gegeben. Prag 1840. M. 2.

Geserol, (רח"ל) גזירות הרשעות. Die Judenverfolgungen in Speyer, Worms
und Mainz im Jahre 1096; nach einer Handschrift herausgegeben
von M. Annheimer. Berlin 1878. 8. M. 1.

המזכיר. Hebräische Bibliographie, mit literarischer Beilage von M. Stein-
schneider, 12 Jahrgänge 1869—82 a Jahrgang 8 M.
Neu eintretende Abonnenten erhalten die Jahrgänge 1872—82 zum
ermäßigten Preise von 4 M. pr. Jahrgang.

Heilbut, L. Ueber die ursprüngliche und richtige Eintheilung des Decalog. Berlin 1874. 8. M. 1.

Solheim, S. מאמר האישות über Ehe- und Scheidungsrecht bei den
Juden und Nichtjuden nach den Auffassungen der Sadducäer, Phari-
säer, Karaiten und Rabbaniten. Berlin 1861. 8. (M. 4) M. 2.

— Sammlung jüdischer Predigten. Bd. IV. enthaltend, Fest-Gelegenheits-
predigten. Berlin 1869. gr. 8. M. 4.

- Holzhcim, S.**, Gott sieh! Neujahrspredigt, herausgegeben von Dr. A. Geiger. (letzte Predigt Holzhcim's) Berlin 1861. gr. 8. 30 Pf.
- Israeli, Jf.**, **כפר המוסר לרופאים**, Präpödentil für Aerzte. (Abdruck in 25 Exemplare). 8° Berlin 1885. Mf. 2.
- Kohler, R.**, Der Segen Jakobs, mit besonderer Berücksichtigung der alten Versionen und des Midrasch, kritisch-historisch untersucht und erläutert. Ein Beitrag zur Geschichte des hebr. Alterthums wie zur Geschichte der Exegese. Berlin 1867. 8. 2 M. 50 Pf.
- Kohn, Dr. S.**, Die hebr. Handschriften des ungarischen Nationalmuseums in Pest. 1877 8. M. 1.
- Kuzakfo, S. D.**, **אבני זכרון** Grabchriften. Prag 1841. 8. M. 3.
- Magazin für die Wissenschaft des Judenthums** mit der hebr. Beihefte **מאמר חוב**, herausgegeben von A. Berliner und D. Hoffmann. Jahrgang 1876—83. Berlin 1876—84 a 12 M. (Neu eintretende Abonnenten erhalten die früheren Jahrgänge zum ermäßigten Preise von 6 M. pro Jahrg.)
- Maimonides, Mos.** **משנה תורה יד חזקה**. Mišne Tchora Jad Chasafah. 8. vol. Berlin 1862—63. Fol. M. 30.
- Mandelstamm, F.** Biblische und talmudische Studien. 2 Bände Berlin 1861 gr. 8. M. 15.
Inhalt: 1) Geschichte. 2) Sprachliches und Sachliches. 3) Kritik der Quellen. 4) *horae talmudicae*.
- Marcus, Dr. S.**, Zur Schulpädagogik des Talmud. Berlin 1866 gr. 8. M. 1,50
- Midrasch Mišle, מדרש משלי** Stettin 1861. 8. 60 Pf.
- Moller, E.**, **דברי יאיר**. Les paroles lumineuses sur les problèmes difficiles du livre de Moïse au point de vue de la logique. I. La Genèse (in hebr. Sprache). Paris 1881. gr. 8. M. 3.
- Ozar Boš, אוצר בוש**, hebr. Zeitschrift, enthält. Mittheilungen aus Handschriften u. Jahrgang 1—6. Berlin 1876—84. M. 18.
- Pfeiffer, Sal.**, Belehrungen und Erbauungen in religiösen Vorträgen. 2 vol. Berlin 1887. M. 3.
- Sacut, Mos.** **סידר עולם**, das älteste bekannte dramatische Gedicht in hebr. Sprache. Zum ersten Male nach 3 Handschriften edirt und mit einer Einleitung versehen von A. Berliner. Berlin 1874. 8. M. 2.
- Steinschneider, M.**, Die Schriften des Dr. L. Zunz. Berlin 1874. 8. 50. Pf.
— Donolo. Hebr. Text Berlin 1866. gr. 8. 75 Pf.
- Stern, J.**, Gottesflamme. Religiöse Reden über die Festtage, Wochenabschnitte und verschiedene Gelegenheiten. gr. 8. Berlin 1872. M. 4.
- אסתר על מגילת אסתר** **Paragum šeni** zum Buche Esther, nebst *variae lectiones* nach handschriftlichen Quellen erläutert und mit literar-historischen Einleitung versehen von Dr. L. Munk. Preis 3 M.
- Talmud Babilonicum**, Tractat Berachot, Text mit deutscher Uebersetzung und Commentar von M. Pinner. Berlin 1842. Fol. M. 12.
— Dasselbe auf Velinpapier M. 16.
- V. torbi, Dav. (Rabb.)**, Sermoni. 2 vol. Padua 1848. gr. 8. 2 M.
- Wolfsohn, J.**, 12 Reden. 2. Ausgabe. Berlin 1866. 8. 1 M. 25 Pf.
- Zomber, B.**, **מאמר על פירוש רש"י להס' נדרים ומער קטן**, De com. Salomonis Isacidis in tract. „Nedarim“ et „Mošed Katan“. Berol. 1867. gr. 8 M. 1.

Ad. Wampe,
Berlin C., Kurstraße 50.

Druck von S. Sphowski, Gr. Hamburgerstr. 18-19.

B.

Doppel-Heft.

Magazin

für

die Wissenschaft des Judenthums.

Gerausgegeben

von

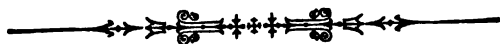
Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann.



Zwölfter Jahrgang.

1885.

Zweites und drittes Quartalheft.



Berlin.

Ad. Mamepe.

1885.


Inhalt

des zweiten und dritten Quartalheftes.

Abhandlungen:

	Seite
Die Sprüche Salomo's von Hermann Deutsch	61
Das Nachsor Nürnberg von Dr. Bernhard Ziemlich . . .	117
Eine eigenthümlich corruptirte Midraschstelle von M. Gastrow	143

Bemerkungen	145
Recensionen	147
Festschrift	154
Literarische Novitäten	163

 Das vierte Heft und die Beilage Ozar Tob befinden sich bereits unter der Presse.

Die Sprüche Salomo's.

nach der Auffassung der Weisen im Talmud und Midrasch
dargestellt und kritisch untersucht

von

Hermann Deutsch.

Zweites Kapitel.

Ueber die Entstehung des Buches.

Es ist bereits oben (S. 38) gezeigt worden, wie die Tradition der Rabbinen in der geschichtlichen Notiz (Spr. 25,1) die Bestätigung der Annahme gefunden, wonach das ganze uns vorliegende salomonische Spruchbuch durch die Thätigkeit der Männer Hiskijah's, d. h. des von diesem Könige¹⁾ mit der Sammlung und Sichtung der literarischen Schriftdenkmäler beauftragten Kollegiums, zu Stande gekommen sein soll. Die Aufgabe dieses Kollegiums, die Sachs²⁾ treffend mit derjenigen der von Peisistratos bestellten Sammler der homerischen Epen vergleicht, war sicherlich mit dem Tode

¹⁾ Die Tradition der Rabbinen überbietet die Schrift in Ausdrücken, um den Eifer dieses Königs für die Befestigung der gesetzlichen Institutionen (II Chron. 30, 1), die Läuterung der religiösen Vorstellungen (II Kön. 18, 4. II Chron. 29, 16) und Erhebung der Geister zur Beschäftigung mit der Thora (II Chron. 31, 21) recht hervorzuheben. Unter seiner Regierung — so wird unter Anderem berichtet — habe es im ganzen Staatsgebiete keinen Unwissenden gegeben und sei kein Knabe oder Mädchen aufzufinden gewesen, die in den Religionsgesetzen nicht genau Bescheid gewußt hätten (Sanhedrin 14b). Allüberall bestanden Lehrhäuser, in denen die wahre Erkenntnis gelehrt wurde und Männer in der Beschäftigung mit dem Geseze das höchste Ziel des Lebens erkannten (Ibid. 84a; 101b). Vgl. noch Pesachim 117a; B. Rama 16b. Raschi zu Jes. 7, 25. 10, 17. 16, 5. 22, 2.

²⁾ Beiträge zur Sprach- u. Alterthumsforschung I. S. 69 und ebenso Delitzsch zu Spr. 25, 1.

Hiskijah's noch nicht vollendet, und dieser Zweig der Thätigkeit desselben um diese Zeit sicher noch nicht abgeschlossen,³⁾ wiewohl sich auch nicht mit Bestimmtheit sagen läßt, wie lange noch die Männer dieses nationalen Instituts an der ihnen gewordenen Aufgabe der Sammlung der literarischen Schriftdenkmäler gearbeitet haben mögen.⁴⁾

Was nun die Redaktion des Spruchbuches durch dieses Kollegium betrifft, so gibt der hierüber an der erwähnten geschichtlichen Stelle gebrauchte Ausdruck: *וְהָיוּ הַמִּשְׁפָּטִים* „(Sprüche) welche zusammengetragen“, d. h. mündlichen oder schriftlichen Quellen entnommen haben, keinen genügenden Aufschluß über die Art und Weise, wie man sich das Entstehen dieses Buches durch jene Männer zu denken hat: ob nämlich diese ihm die

³⁾ Nur so versteht man die traditionelle Angabe (B. Batra 15a), wonach Hiskija und seine Genossen nebst den Büchern Mischle, Schir ha-Schirim und Kohelet auch das Drohbuch und die Tröstungen Jesaja's zusammengestellt haben. Im Hinblick darauf, daß Hiskija vor Jesaja gestorben (Zebamot 49b), bemerkt schon Rashi: *חוקיה וסיעתו כתרבו* (vgl. auch Tosafot z. St.). Nehmen wir an, was doch ohnehin sehr wahrscheinlich ist, daß der Prophet Jesaja ein thätiges Mitglied jenes Kollegiums gewesen, so widerspricht die Angabe R. Gedasjah's in seinem „Schalschelet ha-Rabbala“, wonach jener das Spruchbuch redigirt haben soll, nicht der talmudischen Relation. Sehr richtig schreibt demnach Wähner (Antiqu. Hebraeor. I. §. 137): *Per eruditum Hiskijae regis consensum, in quibus Jesaias vates fuerit, Proverbia vel in unum volumen collecta, vel in canonem recepta esse, Talmudici tradunt.*

⁴⁾ Fürst (der Kanon S. 79; f. auch auf S. 22. 27. 51 u. 132) gibt als deren Dauer die Zeit v. J. 724 — 444, das wäre von den Zeiten Hiskija's bis zu denen Esra's, an. Er scheint hierbei den Bestand mit der hier diesem Kollegium zugeschriebenen eigenthümlichen Thätigkeit desselben zu verwechseln. Kollegien zur Wahrung der religiösen Interessen haben von Moses ab (Num. 11, 16) bis zu der Institution des großen Rath's und dann bis zu den Galacha-Lehrern zu allen Zeiten existirt (die Talmudisten sprechen deshalb von einem *בית דין של שמואל* Zebam. 77a; B. Rama 61a; *של בראכות* 48a; Abod. S. 36b; Zebam. 7a u. f. w.); hier handelt es sich jedoch nicht um die Dauer des Bestandes, sondern um die der Ausführung der diesem Kollegium übertragenen Aufgabe der Sammlung der didaktischen Quellschriften, und diese läßt sich nicht so bestimmt angeben.

vorhandene Anordnung und planmäßige Eintheilung (s. oben S. 37) der einzelnen Spruchreihen gegeben, oder ob die von ihnen vorgefundenen und ergänzten Sammlungen bereits eine solche zweckmäßige Aneinanderreihung zusammengehöriger Gruppen aufgewiesen haben. Von den ältern jüd. Auslegern theilen einige die erste,⁵⁾ andere die zweiterwähnte Ansicht.⁶⁾ Da jedoch, wie wir Eingangß dieses Kapitels gezeigt, die Voraussetzung von der Einheit der Sammler und dem von diesen zu Grunde gelegten einheitlichen Plane der Annahme, daß mehrere Collegien zu verschiedenen Zeiten an dessen Ausführung gearbeitet,⁷⁾ nicht widerspricht, so hat die Ansicht derer, die sowohl die Sammlung, als auch die Anlage des Buches auf die „Männer Hiskijah's“ zurückführen, viel des Wahrscheinlichen an sich.

2. Es braucht wohl nicht erst besonders nachgewiesen zu werden, daß es im Plane dieser schriftstellerischen Männer gelegen hat, in diesem Buche nur solche Sprüche zusammenzustellen, die eine mündliche oder schriftliche Ueberlieferung auf die Autorschaft Königs Salomo zurückführte. Eine sichere Beglaubigung jedoch dafür, daß König Salomo wirklich der Verfasser aller jener Sprüche, die in seinem Namen tradirt

⁵⁾ Metri c. 25, 1: וְנִרְאָה שֶׁלֹא נִכְתְּבוּ דְבָרָיו בְּסֵפֶר עַד דְּרוּר שֶׁל חֻקֵּיהוּ וּמִצְאוֹ דְּבָרִים אֵלֶּי בְּמִגִּילוֹת מִחֻמְתּוֹ שֶׁל שְׁלֹמֹה וְהִעֲתִיקָם חֲבֵרָם עַם שֹׁאֵר דְּבָרָיו.

⁶⁾ Levi b. Gerson das.: לְקֶטֶף הַחֲכָמִים הָהֵם וְאוֹלָם הַמְּשָׁלִים שֶׁקָּם וְכִסַּם נִמְצָאוּ בְּאוֹסֶן הַנֹּזֵר בְּדִבְרֵי שְׁלֹמֹה הַמְּשָׁלִים שֶׁקָּם וְכִסַּם נִמְצָאוּ בְּאוֹסֶן הַנֹּזֵר בְּדִבְרֵי שְׁלֹמֹה. Weiter geht auch hierin der bereits oben (Seite 34) erwähnte Commentar (gedruckt Stov. 1798 u. f.) des Gaon R. Elia aus Wilna. Nach ihm haben erst die Männer des großen Rathes dem Buche die folgende Anordnung gegeben und die entsprechenden Ueberschriften beigelegt: לְפִי שֶׁהִסְפִּיק בְּדִבְרֵי חֲכָמִים אֲחֵרִים אֲמַר כָּאֵן גַּם אֱלֹהֵי מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה. כִּי אֲנִשׁ כְּנֻזָּה חֲבָרוּ כָּל הַנִּבְיָאִים וְהַכְּתוּבִים עַל הַסֵּדֶר וּמִצְאוֹ דְּבָרִים אֵלֶּי שֶׁל שְׁלֹמֹה שֶׁהִעֲתִיקוּ אוֹתָם אֲנִשׁ חֻקֵּיהוּ שֶׁהוּא הַחֲזִיר הַתּוֹרָה לְיוֹשְׁנֵהּ אַחֵר מִיתַת אִחִי.

⁷⁾ Woraus sich dann die zahlreichen Wiederholungen von Sprüchen und Spruchtheilen, selbst innerhalb ein und derselben Sammlung, erklären würden — eine Erscheinung, die sich übrigens, wie Fleischer bemerkt, auch bei den verschiedenen dem Chalken Ali zugeschriebenen Spruchsammlungen zeigt und auch sonst nicht so auffällig ist.

worden, sei, konnte selbstverständlich von den Männern, die mehrere Jahrhunderte nach Salomo gelebt, zumal bei der damaligen Art und Weise der Tradirung⁹⁾ nicht gewonnen werden, und da die salomonische Zeit reich an Männern der Lehre und des Wissens, die ihre Erfahrungen ebenfalls in Sinnsprüchen niedergelegt haben werden, war, so muß die Unterscheidung der echt-salomonischen Sprüche von den Nachbildungen und Ähnlichkeitsdichtungen nur schwer möglich gewesen sein. Die Männer Hiskijah's werden deshalb bei der Auswahl das aus der Natur der Sache sich ergebende Verfahren eingehalten haben, alles Das für salomonisch zu halten, was auf dem Namen Salomo's ging und in Form und Inhalt die Merkmale salomonischer Dichtung an sich trug; dagegen alles Dasjenige auszuscheiden, das, wenn auch auf Salomo's Namen gehend, dem Charakter salomonischer Dichtung nicht entsprach. Die letztere Gattung von Sprüchen dürfte wohl zur größern Sicherung der Reinheit der Sammlung eingezogen, d. i. apokryphirt worden sein, damit sie, da der Volksmund auch diese auf Salomo zurückführte, von Späteren nicht der Sammlung salomonischer Sprüche angefügt werden möge.

3. Mit dieser Auseinandersetzung glauben wir, eine

⁹⁾ Diese bestand zumeist in der mündlichen Ueberlieferung und auswendigen Bewahrung und Beibehaltung (Deut. 31, 19, 28). Da diese Art der Tradirung, die noch bei den Rabbinen die vorherrschende und, wahrscheinlich wegen ihres Vorzugs für die Stärkung des Gedächtnisses s. Quintilian XI, 2 ed. Spalding IV, p. 295: „Invenio apud Platonem, obstatere memorias usum litterarum“ etc. Caesar, B. G. I. VI, c. 14: „... quod fere plerisque accidit, ut praesidio litterarum diligentiam in perdiscendo ac memoriam remittant.“ Die platonische Stelle befindet sich im Phädrus bei der Besprechung der Erfindung der Buchstabenschrift) die beliebtere war (s. die Bem. Ebeles' zu Gittin 60b), der Pseudonymität, der absichtlichen und unabsichtlichen, Vorzug leistet, so begreift sich die Strenge, mit der die Rabbinen gegen letztere eifern (s. Jalkut II. Nr. 938 u. 960) und das Lob, das sie dem gewissenhaften Tradenten spenden (Abot VI, 6 u. s.). Vgl. jedoch die Erklärung Raschi's zu den Worten R. Akiba's: אם בקשה ליהנות החלה בארץ גורו (Pesachim 112a).

bisher nicht genügend erklärte Stelle bei den Rabbinen ver-
stehen zu können. Im Midrasch wird nämlich behauptet, die
Sprüche Salomo's wären lange Zeit apokryphirt gewesen,
und diese Behauptung durch den Ausdruck „sie haben
fortgerückt“ (Spr. 25, 1), d. h. dem Gebrauche entzogen,
unterstützt.⁹⁾ Die Abot des R. Nathan fügen hinzu, daß
erst die Männer des großen Raths die eingezogenen Sprüche
freigegeben hätten.¹⁰⁾ Die Gründe, die für die behauptete
Thatfache der Einziehung der salomonischen Sprüche angegeben
werden, sind so dunkel und einander widersprechend, daß man
leicht aus ihnen die Ungewißheit erkennt, die über jene Ueber-
lieferung geherrscht haben muß. Bald wird die Veranlassung
darin gefunden, daß der Inhalt der Sprüche, gleich dem des
Hoheliedes und des Buches Kohelet, keinen national-gesetzlichen,
oder historisch-analytischen Charakter an sich trage und nur
Lehr- und Erfahrungssätze enthalte; bald wieder soll die
scharfe Zeichnung sinnlicher Leidenschaft, wie sie an einzelnen
wenigen Stellen des Spruchbuches hervortritt, der Grund für
die so scharfe Maßregel der Apokryphirung gewesen sein!¹¹⁾

9) Jalkut zu Spr. 25, 1: דא — מלמד שגנוים היו. דא —
אין העתיקו אלא מירשו כמה דאמר ויעתק משם הרה ואצל המעתק
הים. Die Schlußworte sollen wohl Begründung der ersten Erklärung
von העתיק sein; die zweite beruht auf dem spätern jüd. Sprachgebrauch,
nach welchem eine Uebersetzung und Erklärung העתקה genannt wurde.

10) Abot d. R. Nathan c. 1: כיצד מלמד שיהי —
האדם ממחין כדן. שכל הממחין כדן מושב כדן. שנאמר וגם אלה
משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חקיהו. ולא שהעתיקו אלא שהמחין.
אבא שאל אומר לא שהמחין אלא שסירשו. כראשונה היו אומרים
משלי שיר השירים וקהלת נגזרים היו. שהם היו אומרים משלות ואינם מן
הכתובים ועמדו ונגזרו עד שבאו אנשי כנסת הגדולה וסירשו אותם
שנאמר ואראה כפתאים אבינה בכנים . . .

11) Midr. Haggadic c. 25, 1: גם אלה משלי שלמה מה חיל שהיו מחתים
בין . . . אשר העתיקו למה נאמר. שאני אומר במשלי שדיש וקהלת נגזרים
היו עד שהם בכתובים. במשלי הוסיף היא וסודרת וכו'. כשר השירים
צדור המור דודי לי. בקהלת שמח בחור בילדותך וכו'. דא אשר העתיקו
הים. מן ויעתק משם ואין צריך לימוד המעתק הים. Die im Spruchbuche
als anstößig angegebene Stelle will das ganze Stück c. VII, 7 — 20.
unter diesem Gesichtspunkte begreifen. Ob man Vers 18 das. רדים
(μαρτοι) oder, wie auch unser massoretischer Text hat, רדים (pallau)

Nach ersterem Grunde hätte man auch alle sonstigen biblischen Schriften, wie Psalmen, Job, ausschließen und unter Clausur setzen sollen; während man nach letzterem auch bei dem Propheten Ezechiel, der das Spruchbuch in diesem Punkte weit übertrifft (vgl. Ezech. 16,8,28 f.; 23,3,8,21) die Ausschließung dieserhalb¹²⁾ hätte erwägen müssen. Manche wollen nun die Schwierigkeit einfach damit lösen, daß sie die Behauptung, die Sprüche wären apokryph gewesen, selbst für apokryphisch erklären,¹³⁾ während Andere den Bericht so verstehen zu können vermeinen, als ob die Männer Hiskiajah's bis zu ihrer Zeit apokryph gewesene Sprüche in die Sammlung geleitet, und wieder Andere die Angabe mit jener andern im Talmud (Sabbat 30 b) zu vereinen suchen, woselbst gesagt wird, daß die Schulen Schamai's und Hillels (Sabbat 13 b), oder spätere Gesetzeslehrer (Tadajim III, 5. Megilla 7a) das Buch Kohelet und das der Sprüche wegen in ihnen gefundener innern Widersprüche aus dem Kanon hätten ausscheiden wollen.¹⁴⁾ Allein der Widerspruch, auf den man sich nach jener talmudischen Nachricht bei dem Buch der Sprüche berufen haben soll, ist so unwesentlich, so gering-

lieft, mißbert an der Sache Nichts, und die Behauptung Geigers (Urschr. u. Uebers. S. 308), als ob jenes Wort gerade den peinlichen Eindruck hervorgerufen, ist hier völlig unbegründet. — Wir möchten uns hier noch eine Bemerkung gestatten. Obwohl die figürliche Deutung an dieser Stelle sehr nahe lag (s. ob. c. 1. Anm. 33), scheinen sich die Rabbinen bei solcher Deutung immer noch nicht beruhigt zu haben, und dieses mit Recht. Wie sagt doch Plato so richtig von den Theomachien des Homer: man dürfe die Jugend auch nicht in allegorischer Interpretation mit denselben bekannt machen; den diese werde nicht immer zu unterscheiden wissen, wo der Redner figürlich, wo buchstäblich habe verstanden sein wollen (de republ. I. II.). — Die allegorische Auffassung solcher Stellen diene den Rabbinen weniger der Beruhigung, als der Formulierung einer religiösen Idee.

¹²⁾ Es geschah dieses aus andern Gesichtspunkten; s. Sabbath 13 b; Menachot 45 a¹

¹³⁾ Vgl. Herzfeld, Geschichte d. B. Israel II. S. 97.

¹⁴⁾ S. Grätz, Geschichte d. Juden I. Aufl. III. Note 26²; Delitzsch, Einl. 3. Prediger; Rowad, Einl. 3. d. Spr. Salomo's §. 6 Ende,

fällig und unbedeutend und schon von den Rabbinen in so einfacher Weise gelöst worden,¹⁵⁾ daß auch die Angabe des Talmud räthselhaft und der Erklärung bedürftig erscheint, da man nicht einseht, warum man eines solch geringfügigen, scheinbaren Widerspruchs wegen das ganze hoheitsvolle Buch aus dem Kanon habe setzen wollen. Zudem kommt für uns hier noch ein Bericht des spätern byzantinischen Schriftstellers Michael Glycas in Betracht, der, so ungenau er auch im Einzelnen ist, hier nicht umgangen werden darf, zumal er für seine diesbezügliche Behauptung die Zeugnisse älterer Quellen anruft. Nach diesem hätte Hiskijah bei der Sammlung und Anordnung der Sprüche und Psalmen, von ersteren einen Theil ausgeschieden und verbrannt und von letzteren ebenfalls die als dem David nicht zugehörig erkannten ausgeschieden und verworfen,¹⁶⁾ eine Mittheilung, der jene midraschische Ueberlieferung $\text{מנחם} - \text{פרקן} \text{מנחם}$ zu Grunde zu liegen scheint.

Was aber diese Ueberlieferung eben anbelangt, so glauben wir, daß sie auf eine Thatsache zurückzuführen, die den Tra-

¹⁵⁾ S. w. u. im egeg. Theil zu XXV, 4 u. 5.

¹⁶⁾ Annales (ed. Bonn.) II, p. 341 . . . *ἐπὶ γὰρ τούτῳ καὶ ὁ συγγραφεὺς φησὶν ὅτι ἐλλήθην περὶ τῶν βύλων ἀπὸ τῆς κένθρου τῆς ἐν τῷ λίθῳ καὶ ἕως τῆς ὑσσώπου τῆς ἐκπορευομένης ἐκ τοῦ τοχύου. παρὰ δὲ Ἐζεκίου κεκαῦθαι φησὶν ὁ πολυμαθὴς καὶ πολυώταρ Εἰσέβιος . . . οὐτὼ μὲν οὖν ὁ Ἐζεκίας καὶ ἐπὶ τοῦ Δαβὶδ ἐποήσατο φάλμοις. τούτων κ. τ. λ.* Wir haben die Stelle im Zusammenhange citirt, weil wir damit der Darstellung Sachs' (Beiträge S. 68) begegnen wollten, als ob Glycas nach Eusebius hier von den (in einer frühern Stelle von Glycas erwähnten) dem Salomo zugeschriebenen Büchern medizinischen Inhalts redete, die Hiskija verbrannt, demnach seine Mittheilung auf jene von einer Boraita (Peschim 56a) berichtete Maßregel des $\text{מנחם} \text{מנחם} \text{מנחם}$ (nach einer 2A. im Jeruschalmi Peschim IX, 1, die, beiläufig bemerkt, eine Bestätigung der Erklärung Raimontides' s. St. gibt: $\text{מנחם} \text{מנחם} \text{מנחם}$) zurückzuführen sei. Das angeführte Citat beweist, daß die Angabe des Vernichtens sich auf einen Theil der vom Buche der Könige berichteten Spruchweisheit beziehen muß, was ja auch die midraschische Ueberlieferung, wenn auch in etwas verschiedener Weise, auslegt.

Nach ersterem Grunde hätte man auch alle sonstigen biblischen Schriften, wie Psalmen, Job, ausschließen und unter Clausur setzen sollen; während man nach letzterem auch bei dem Propheten Ezechiel, der das Spruchbuch in diesem Punkte weit übertrifft (vgl. Ezech. 16,8,28 f.; 23,3,8,21) die Ausschließung dieserhalb¹²⁾ hätte erwägen müssen. Manche wollen nun die Schwierigkeit einfach damit lösen, daß sie die Behauptung, die Sprüche wären apokryph gewesen, selbst für apokryphisch erklären,¹³⁾ während Andere den Bericht so verstehen zu können vermeinen, als ob die Männer Hiskia's bis zu ihrer Zeit apokryph gewesene Sprüche in die Sammlung geleitet, und wieder Andere die Angabe mit jener andern im Talmud (Sabbat 30 b) zu vereinen suchen, woselbst gesagt wird, daß die Schulen Schamai's und Hillels (Sabbat 13 b), oder spätere Gesetzeslehrer (Sada'im III, 5. Megilla 7 a) das Buch Kohelet und das der Sprüche wegen in ihnen gefundener innern Widersprüche aus dem Kanon hätten ausscheiden wollen.¹⁴⁾ Allein der Widerspruch, auf den man sich nach jener talmudischen Nachricht bei dem Buch der Sprüche berufen haben soll, ist so unwesentlich, so gering-

lieft, mißt an der Sache Nichts, und die Behauptung Weigers (Urschr. u. Uebers. S. 308), als ob jenes Wort gerade den peinlichen Eindruck hervorgerufen, ist hier völlig unbegründet. — Wir möchten uns hier noch eine Bemerkung gestatten. Obwohl die figürliche Deutung an dieser Stelle sehr nahe lag (s. ob. c. 1. Anm. 33), scheinen sich die Rabbinen bei solcher Deutung immer noch nicht beruhigt zu haben, und dieses mit Recht. Wie sagt doch Plato so richtig von den Theomachien des Homer: man dürfe die Jugend auch nicht in allegorischer Interpretation mit denselben bekannt machen; den diese werde nicht immer zu unterscheiden wissen, wo der Redner figürlich, wo buchstäblich habe verstanden sein wollen (de republ. I. II.). — Die allegorische Auffassung solcher Stellen diene den Rabbinen weniger der Beruhigung, als der Formulierung einer religiösen Idee.

¹²⁾ Es geschah dieses aus andern Gesichtspunkten; s. Sabbath 13 b; Menachot 45 a¹

¹³⁾ Vgl. Herzfeld, Geschichte d. B. Israel II. S. 97.

¹⁴⁾ S. Grätz, Geschichte d. Juden I. Aufl. III. Note 26³; Delitzsch, Einl. z. Prediger; Rowat, Einl. z. d. Spr. Salomo's S. 6 Ende.

fällig und unbedeutend und schon von den Rabbinen in so einfacher Weise gelöst worden,¹⁵⁾ daß auch die Angabe des Talmud räthselhaft und der Erklärung bedürftig erscheint, da man nicht einseht, warum man eines solch geringfügigen, scheinbaren Widerspruchs wegen das ganze hoheitsvolle Buch aus dem Kanon habe setzen wollen. Zudem kommt für uns hier noch ein Bericht des spätern byzantinischen Schriftstellers Michael Glycas in Betracht, der, so ungenau er auch im Einzelnen ist, hier nicht umgangen werden darf, zumal er für seine diesbezügliche Behauptung die Zeugnisse älterer Quellen anruft. Nach diesem hätte Hiskijah bei der Sammlung und Anordnung der Sprüche und Psalmen, von ersteren einen Theil ausgeschieden und verbrannt und von letzteren ebenfalls die als dem David nicht zugehörig erkannten ausgeschieden und verworfen,¹⁶⁾ eine Mittheilung, der jene mibraschische Ueberlieferung $\text{מבשר} — \text{קדש} \text{מבשר}$ zu Grunde zu liegen scheint.

Was aber diese Ueberlieferung eben anbelangt, so glauben wir, daß sie auf eine Thatfache zurückzuführen, die den Tra-

¹⁵⁾ S. w. u. im egeg. Theil zu XXV, 4 u. 5.

¹⁶⁾ *Annales* (ed. Bonn.) II, p. 341 . . . *ἐπὶ γὰρ τούτῳ καὶ ὁ συγγραφεὺς φησὶν ὅτι ἐλάλησεν περὶ τῶν βιβλίων ἀπὸ τῆς κένδρου τῆς ἐν τῷ λιβάφῳ καὶ ἕως τῆς ὁσώπου τῆς ἐκπορευομένης ἐκ τοῦ τοίχου. παρὰ δὲ Ἐζεκίου κεκαυθαί φησιν ὁ πολυμαθὴς καὶ πολυίστωρ Ἐδσάβριος . . . οὐτῷ μὲν οὖν ὁ Ἐζεκιὰς καὶ ἐπὶ τοῦ Δαβὶδ ἐποίησε φάλμους. τοῦτων κ. τ. λ.* Wir haben die Stelle im Zusammenhang eittet, weil wir damit der Darstellung Sachs' (Beiträge S. 68) begegnen wollten, als ob Glycas nach Eusebius hier von den (in einer frühern Stelle von Glycas erwähnten) dem Salomo zugeschriebenen Büchern medizinischen Inhalts rebete, die Hiskija verbrannt, demnach seine Mittheilung auf jene von einer Boraita (Pesachim 56a) berichtete Maxregel des $\text{מבשר} \text{מבשר} \text{מבשר}$ (nach einer 2A. im Jeruschalmi Pesachim IX, 1, die, beiläufig bemerkt, eine Bestätigung der Erklärung Raimondes' j. St. gibt: $\text{מבשר} \text{מבשר} \text{מבשר}$) zurückzuführen sei. Das angeführte Citat beweist, daß die Angabe des Vernichtens sich auf einen Theil der vom Buche der Könige berichteten Spruchweisheit beziehen muß, was ja auch die mibraschische Ueberlieferung, wenn auch in etwas verschiedener Weise, auslegt.

dentem nicht mehr klar war und deshalb jene unsichern Mittheilungen und Behauptungen veranlaßt hat. Der Umstand nämlich, daß die Ordner des Spruchbuches den Plan verfolgten, die Sammlung endgültig abzuschließen, wird sie in die Nothwendigkeit versetzt haben, sich nicht allein damit zu begnügen, aus den vorhandenen Spruchreihen das für die Sammlung Geeignete und Brauchbare auszulesen und einzuverleiben, sondern auch das Nichtaufgenommene, dem Salomo als nicht zugehörig Erkannte, einzuziehen, oder, wie der kritische Schlußausdruck lautet, *נז*¹⁷⁾ zu sein, damit sie allmählig aus dem Gebrauche schwinden und nicht mehr fälschlich Salomo zugeeignet werden mögen. Denn wie man gewöhnlich Aussprüche und Gedanken unbekannten Ursprungs gerne auf eine Person zurückführt, die in dieser Art von Aussprüchen und Gedanken bekannt geworden, ebenso wird man auch Sprüche und Sentenzen verschiedensten Ursprungs auf König Salomo, den Spruchdichter *κατ' ἐξοχήν* zurückgeführt haben, weil er in dieser Art der Abfassung bekannt war.¹⁸⁾ Die Männer Hiskijah's werden nun alle solche Sprüche nicht nur von der Aufnahme in die Sammlung ausgeschlossen, sondern auch unter Clausur gesetzt haben, damit sie auch von Andern nicht in die Sammlung gebracht würden. Demnach war die durch den Ausdruck *קריית* bezeichnete Thätigkeit dieser Männer eine doppelte: einerseits ein „Entrücken“, d. h. Entleihen des zur Aufnahme Geeigneten, andererseits ein „Fortrücken“,

¹⁷⁾ Dem Ausdruck entspricht, da, wo er „Geheimhaltung“ h. deuten soll, das gewöhnlich dafür gebrauchte griechische *ἀποκρυφός* (vgl. Origenes, ep. ad Afric. I, 26); oft hingegen begreift die gesetzliche Bestimmung der *גזירה* nur das *אין קריין ברהם* (Jer. Sanhedrin XI, 1; Midr. Kohelet zu 12, 11), das Verbot öffentlich oder tiefer forschend in bestimmten Schriften zu lesen, in sich, so daß der Ausdruck „*ἀποκρυφῆ*“ hierbei nicht angebracht, vielmehr der des *οὐκ ἀνὰ γνῶσιν*. Vgl. Krochmal, More Nebuché ha-Seman S. 87 u. S. 102.

¹⁸⁾ In Bezug auf die Composition der Psalmen deutet der Midrasch (zu Kohelet 7, 19; Psal. 4, 4) einen ähnlichen Gedanken an: *אעפ"י שעשה בני אדם אמרו ספר תהלים לא נאמר על שמותן אלא ע"י דוד. אמר הקב"ה. . . למה שקלו ערב. הדא הוא דכתיב ונעים זמירות ישראל.*

b. h. Einziehen des zur Aufnahme Ungeeigneten.¹⁹⁾ Jener doppelseitigen Auffassung des Ausdrucks קָרַח wollte wahrscheinlich auch die ursprüngliche midraschische Ueberlieferung, קָרַח bedeute gleichmäßig ebensowohl קָרַח „sie haben sie erläutert,“ als auch קָרַח „sie haben sie eingezogen“, zum Ausdruck bringen, durch einen Fehler oder allmähliches Vergessen wurde jedoch die berichtete Thatsache des „Einziehens“ auf das ganze Spruchbuch bezogen, und man begann nach Gründen zu forschen, um eine solche Maßregel gerechtfertigt oder auch nur begreiflich zu finden; in Wirklichkeit jedoch mag die Mittheilung ursprünglich auf die durch die Männer Hiskijah's erfolgte Clausur einer Anzahl als unecht erkannter salomonischer Sprüche sich beziehen, die die Männer der großen Synagoge später, da der Grund ihres Verborgenhaltens weggefallen war, wieder frei gegeben haben.

4. Diese unsere Auffassung jener Tradition würde, wenn, wie wir glauben, auf richtiger Voraussetzung beruhend, uns eine andere Erscheinung, die bisher nicht genügend aufgeklärt, begreifen lehren. Oft nämlich werden im Talmud Sprüche citirt, ohne daß die Commentatoren mit Sicherheit die Quelle anzugeben vermögen, woraus sie genommen;²⁰⁾ ja der

¹⁹⁾ Nur einer solchen Thätigkeit entspricht der Ausdruck קָרַח und das passende ἐξερπάσσω der LXX, und die für dieselbe nöthige Einsicht und besonnene Beurtheilung wird diesen Männern nicht gefehlt haben. $\text{מִי שֶׁנֶּחֱמָה לְאָרִיכָה יָמִים מִסֵּנִי שֶׁהָיוּ מִתְנַחֲמִים בְּרֵן וּמִי שֶׁנֶּחֱמָה לְאָרִיכָה יָמִים מִסֵּנִי שֶׁהָיוּ מִתְנַחֲמִים בְּרֵן שְׁנֵאֵלָה תַּפְחֵי הָרֶב כַּמְשָׁכִית כֶּסֶף דָּבָר דָּבָר עַל אֲמָרוֹ (Jalkut zu 25, 1). — Wir glauben, daß die ersten 5 Verse mit denen die Sammlung c. 25, 1 beginnt, möglicherweise als Apologetik der Männer Hiskijah's an die Spitze dieser Sammlung gestellt sind. Sonst wäre es passender gewesen, die Sammlung mit B. 6 beginnen zu lassen, da diese Sprüche mit der Partikel לֵאמֹר beginnen, welche Partikel das charakteristische Merkmal der meisten Sprüche des vorangehenden Theiles 22, 22—25, 1 ausmacht. — Die nähere Begründung dieser Annahme würde hier zu weit führen; wir müssen uns deshalb auf diese Andeutung beschränken.$

²⁰⁾ Berachot 48 a; Erubin 65 a; B. Rama 92 b. Gewöhnlich nimmt man Sirach als Quelle an, was bei einzelnen anonymen Citaten wohl zutreffend (vgl. Zunz, O. B. S. 102), bei andern jedoch erweislich falsch ist.

Talmud führt einen Spruch ausdrücklich und bestimmt auf Salomo zurück, erzählt die Veranlassung, bei welcher ihn der König gesprochen und leitet dann eine gesetzliche Bestimmung daraus her, — was Alles auf eine äußerst gewisse Ueberlieferung hinweist —, ohne daß die Talmudlehrer selbst mehr im Stande waren, mit Sicherheit die Stelle im Spruchbuche zu bezeichnen, die dem angeführten Spruchsatze entspräche und auf den er bezogen werden könnte;²¹⁾ hiezu kommen die vielen Sprüche, welche der Text der Septuaginta, des Syrer's und Targum im Unterschiede von der hebräischen Textrecension bietet²²⁾ — sie alle mögen zerstreute Reste jener alten, von den Männern Hiskijah's als dem Salomo nicht zugehörig eingezogenen und von denen der großen Synagoge später wieder freigegebenen und im Umlauf gekommenen Sprüche sein.

²¹⁾ B. Rama 81b: הרי שכלו מרחוק מן השדה ואינו מזה בני אדם לכנס בתוך שדהו מה הבריות אמרת עליו. מה הנאה יש לשלתי ומה הבריות מוקות לו. עליו הכתוב ואמר מהיות טוב אל חקרי רע. ומי כתיב מהיות טוב אל חקרי רע. אין כתיב כי האי נוא אל תמצע טוב מבעליו כהיות לאל ידך לעשות. Der Hinweis auf Sprüche 3, 27 ist ein Nothbehelf, um der Frage ומי כתיב auszuweichen, wie dieses Berachot 30a zeigt, wo jener Spruch טוב מהיות u. s. w. da angewandt, wo der Spruch 3, 27 nicht möglich wäre; vgl. die Note R. Hirsch Chajes' zur Stelle.

²²⁾ Ueber diese vgl. de Lagarde, Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien. Leipzig 1863; Hitzig, Commentar zu d. Spr. Zürich 1858, S. 27 f; Delitzsch, Commentar d. Sprüche S. 540—547. Daß viele dieser Zusätze ursprüngliche Bestandtheile des Originals gewesen zu sein scheinen, wird von Allen zugegeben.

Drittes Kapitel.

Die Theile des Buches.

Ueber die Anzahl der Theile, in welche das Buch der Sprüche Salomo's zu zerlegen ist, gehen die Ansichten der Bibelforscher auseinander, ohne immer eine treffende Gliederung zu gewinnen. Die Massora theilt das ganze Buch in acht Sebarim¹⁾ und läßt bei ihrer Eintheilung nicht einmal die Einschnitte 10, 1. 22, 17 zu ihrem Rechte kommen. Auch die mittelalterlichen Kapiteleinteiler haben die sich von selbst ergebende Scheidung einzelner Stücke unbeachtet gelassen. Nach den in dem Buche vorkommenden Ueberschriften zerfällt die ganze Sammlung in sieben größere Theile²⁾, die sich zwar noch in kleinere Gruppen zerlegen lassen, besser aber in drei große Bücher zusammengefaßt werden: 1) die einleitenden Ermahnungsreden mit der Ueberschrift „Sprüche Salomo's“ und dem Gesamttitel an der Spitze und 2 u. 3) die beiden großen Spruchreihen mit eben dieser Ueberschrift und ihren kleinen Anhängen dazu. Diese Eintheilung haben auch die Rabbinen³⁾; doch scheinen sie

¹⁾ Die Anfänge derselben sind folgende: I, 1. V, 18. IX, 12. XIV, 4. XIX, 10. XXII, 22. XXV, 13. XXVIII, 16.

²⁾ I, 1. X, 1. XXII, 17. XXV, 1. XXX, 1. XXXI, 1. XXXI, 10. Es. ob. Es. 33—43. Einige zählen noch den allgemeinen Buchtitel I 1—6 und die als besondern Anhang angesehene Spruchreihe XXIV, 23—XXV, 1 (oben Es. 34) für sich und gewinnen somit 9 Theile.

³⁾ Šehir ha-Šehirim r. a. 1: מְשִׁילֵי שְׁלֹמֹה בֶן דָּוִד. גַּם אֱלֹהֵי מְשִׁילֵי שְׁלֹמֹה אִשֵּׁר הַקְּדוֹשׁ. מִי שֶׁלֹּמֹה בֶן חָכָם יִשְׁמַח אֹכֵל.

noch eine andere nach größern und kleinern Sidroth und Paraschen gekannt zu haben⁴⁾. So z. B. wird im babyl. Talmud Joma 71a. ein Spruchvers citirt, in welchem die Worte **עין נור** vorkommen, und für diese eine Erklärung versucht. Unmittelbar darauf erläutert der Talmud einen andern Spruch (c. VIII, 4), wiewohl derselbe mit dem früher angeführten in gar keiner inhaltlichen Beziehung steht, bloß aus dem Grunde, weil, wie Raschi erklärt, die beiden Sprüche in einer Parascha gestanden⁵⁾. — Von der Anzahl der Verse, in welche das Buch zerfällt und worin die Angaben einer ältern und jüngern Ueberlieferung der Rabbinen auseinandergehen, ist bereits oben (S. 23) die Rede gewesen. Es wäre müßig, in eine Untersuchung zur Feststellung des Alters jener Ueberlieferungen sich zu ergehen, da damit zur Klarlegung des jetzigen Umfanges des Buches im Verhältniß zu jenem behaupteten von 800 Sprüchen Inhalts nichts gewonnen wäre. Daß das Verhältniß der Verse und ihre Aufeinanderfolge im Texte der Rabbinen nicht immer unserem massoretischen gleich war, ergibt sich aus mehreren Stellen im Talmud und Midrasch: nach einer Anführung scheint es, als ob die Rabbinen die Ueberschriften der beiden Kapitel

recht will Malbim diese Dreitheilung in dem Ausdruck **עין נור** (22, 20) angedeutet finden; s. die Ausführung im ezech. Th. 3. St. und vgl. über den angef. Midrasch im Allgemeinen Bunz, G. B. S. 284 Anm. e.

⁴⁾ Die Handschriften erhalten noch Spuren einer solchen Eintheilung in Paraschos, welche, theils durch Zwischenräume innerhalb der Zeile (**פסוקים**), theils durch Zeilenabstände (**פסוקים**) bezeichnet waren (Dehlsch, Comm. S. 315). Erhalten hat sich uns nur die traditionelle Angabe über die Zahl der Paraschen im Pentateuch und der Kapitel in den Psalmen (Jer. Sabbat Abschn. 16, Tractat Soferim 16, 11. Midr. zu Ps. 104), wiewohl es sicherlich eine solche Eintheilung zu allen Büchern der heil. Schrift gegeben hat, wie ja auch die Sabbat-Sectionen (Hastarot) beweisen (s. Sabb. 116 b u. 24 a in Raschi und Tosafot; Ribuschin 30 a u. vgl. Estrach, proleg. crit. in V. T. p. 78.)

⁵⁾ Die angeführte Stelle ist daselbst genau nachzusehen. In unserer Ausführung sind wir der Auffassung des R. Samuel Estrachon in seinen Glossen z. Talmud, die mit der des Verfassers des **פירוש** übereinstimmt, gefolgt, wonach der Talmud mit seinem ersten Citat auf

30, 1 und 31, 1 mit einander in Verbindung gebracht⁶⁾“; nach einer andern wieder könnte es scheinen, als ob sie die Ueberschrift von c. 31, 1 vor den Sprüchen des Kapitels 30, 2 angenommen hätten⁷⁾, was Raschi zur Stelle thatsächlich anmerkt, und worüber der Glossator zum Talmud, R. Samuel Edeles, sein Verwundern ausspricht.

die Worte שנת חיים in c. 9, 11 und nicht auf die in c. 3, 2 sich bezieht, weshalb dann Raschi mit Recht bemerken konnte: אליכם אישים בראש פרשת וישנת חיים הוא. Mit c. 7 ist die ethiopische Einleitungsbrede thatsächlich beendet, und mögen die Talmudisten deshalb mit c. 8 eine neue Paraphra angenommen haben. Das Weitere s. im erzg. Theil zu c. 3, 2.

⁶⁾ So conficirt Einhorn in seinem Commentar zum Midrasch (Wina 1879) I. B. c. 10.

⁷⁾ Babil Sanhebrin 70b, Raschi und die Bemerkung Edeles dazu. Bei den LXX folgen bekanntlich die Stücke 30, 1—31, 9 theils hinter 24, 22, theils hinter B. 34 desselben Kap. Die Anordnung scheint — so willkürlich auch die Uebersetzung — eine wohl berechnete zu sein.

Viertes Kapitel.

Name des Buches.

Das Buch der Sprüche Salomo's wird von den Rabbinen der Ueberschrift entsprechend **ספר משלי** oder auch kurzweg **משלי** genannt¹⁾, wiewohl es in legerem Falle sprachlich richtiger **ספר משלים** heißen müßte; doch scheint auch diese Bezeichnung gebraucht worden sein. Im Talmud wenigstens (Gittin 35a) wird ein **ספר משלים** erwähnt, was Raschi vom salomonischen Spruchbuche versteht, worunter aber auch die Sprüche Sirachs, der sein Werk ebenfalls **משלים** genannt hat²⁾, gemeint sein können. Die Form **ספר משלים**, die der Talmud daselbst gebraucht, haben, außer Raschi und Martinora (in der Mischna Sota IX, 15), auch die Fragesteller an R. Hai Gaon, was der Gaon in seiner Antwort hervorhebt und billigt³⁾. Von der grammatischen Richtigkeit dieser Schreibung wird später gehandelt werden. Bei den Schriftstellern der ersten, sowie auch der folgenden Jahrhunderte⁴⁾ findet sich neben dem Namen *κατομιλαι Σαλομώντος* (die Ueber-

¹⁾ Sabbath 152 b. Aboda S. 19 a. Rošelet rabba c. 92. Midraš Schale zu 19, 21; 20, 9 u. f.

²⁾ S. Strach 18, 21, 22; 44, 40. Hieronym. Borr. p. d. Spr. u. Lanchuma Bereschit.

³⁾ Responen der Geonim Nr. 13 in der im Jahre 1869 von J. M. Chafan in Livorno veranstalteten Ausgabe; in der vom Vereine „Netze Nirdamim“ nach einer D. S. des R. Jakob Nupafia herausgegebenen Sammlung fehlt in der betr. Response (Nr. 30) diese Stelle.

⁴⁾ Eusebius, Kirchengesch. IV, 26. Clemens, Epist. ad. Cor. I, 67.

setzung der Septuaginta für *ספר חכמים*) häufig auch der Name *סופיא* oder *παραπορος σοφια* als Bezeichnung des salomonischen Spruchbuches angewandt, woraus Vertheau schließen zu können glaubt, daß bei den Juden der Name *ספר חכמים* oder der durch einen dem griechischen Worte *παραπορος* entsprechenden Zusatz bestimmte Name *ספר חכמים* für das salomonische Spruchbuch im Gebrauch gewesen sein muß. Uns ist in der talmudisch-midrassischen Literatur selbst keine Stelle bekannt, in der dieser Name als direkte Bezeichnung für das Spruchbuch gebraucht wäre⁶⁾; „*Chochma*“ nennen die Rabbinen jede speculative Forschung, sie sei auf die Gottheit oder auf die Bestimmung des Menschen gerichtet, weshalb sie, wie den Inhalt der Sprache und des Buches Kohelet, ebenso auch die Theosophie Ezechiels mit diesem Ausdruck belegen; doch ist die Vermuthung Vertheau's von dem Gebrauche dieser Bezeichnung — wiewohl die Angabe, daß er sie auch in Lohasot vorgefunden, unrichtig⁷⁾ — an sich nicht unwahrscheinlich, und gibt uns eine Stelle in einem synagogalen Gebetsstücke aus dem 12. Jahrhundert⁸⁾ eine deutliche Bestätigung hierfür.

⁵⁾ In einer sinnigen Haggada (Jeruschk. Ma'asot II, 8; Pesikta d. R. R. XXV, 38, zu berichtigen und zu ergänzen nach Jalkut Psalm c. 25 Nr. 702 u. Ezechiel c. 18 Nr. 358) wird auf die Frage: welches Loos den Sünder von Rechtswegen treffen sollte? eine Antwort der חז"ה (nämlich Scviticus 5, 1) der נבואה (Ezech. 18, 20) und der חכמה (Spr. 13, 21) angeführt, aus welcher Stelle Kerochmal (Kerem Chemed V, 79, der jedoch die Quelle nicht angibt) schließen zu können glaubt, daß die Rabbinen den Kanon in jene drei Einzelbezeichnungen (חכמה, נבואה, חז"ה) einbegriffen haben (s. oben Vorhem. Anm. 21). Da jedoch als Antwort der „Hochma“ ein Spruchsaß citirt ist, so dürfte wohl der Name חכמה in jener Stelle nicht diese weite Beziehung, für „Retubim“ überhaupt zu stehen, haben. Vgl. auch Berachot 57a, dann 59b: וְהָיָה שְׁלֹמֹה בְּחִלּוֹם יִצְחָק לְחִכְמָה, מְשִׁלִּי יִצְחָק לְחִכְמָה. קָהֵל יִצְחָק לְחִכְמָה.

⁹⁾ Auch Reif, Stähelin, Rowad u. a. führen im Namen Tokasot's B. Batra 14b an, was sie nur in Raschi das. gesehen haben Winnen und für das von ihnen Behauptete gar nichts beweist.

7) In dem für den Vorbeter bestimmten Gebetsstunde des zweiten Neujahrstages Anf. **מה אבי ומה חי תולעה ורמה נבער** אית' heißt es:

Einen noch viel kräftigeren Beweis glauben wir aus der Form, wie der Midrasch zu den Sprüchen seine Auslegungen zu diesem Buche beginnt oder vielmehr einleitet, entnehmen zu können. Der Midrasch, dessen Auslegungen zu irgend einem bibl. Buche immer mit den Anfangsworten des betr. Buches, die ja gewöhnlich den Titel desselben ausmachen, beginnt, hebt in unserem Spruchbuche nicht mit der Ueberschrift und den Anfangsworten desselben — wiewohl er diese commentiren will — an, sondern stellt den Satz Job 28, 12, der mit dem Worte חכמה beginnt, und welche Stelle mit der im Spruchbuche c. 8, 22 das Gemeinsame hat, die Weisheit personificirend darzustellen (was von den spätern jüd. alexandrinischen Philosophen als Folie für ihre Logoslehre benutzt worden) an die Spitze seiner Ausführungen zu diesem Buche, als ob dasselbe so begünne und als ob das Wort חכמה den Eingang und die Ueberschrift zu demselben bildete. Dieses scheint auch dem Verfasser des Talmud aufgefallen zu sein, denn er ändert die Sache, indem er die bezügliche haggadische Ausführung an das Wort חכמה, mit welchem das Spruchbuch beginnt, anschließt und erst an zweiter Stelle den Satz, der von der Chochma spricht, heranzieht. Das Verhältniß, wie diese beiden Quellen, die jüngere und die ältere, in der Citation ein und desselben Midrasch hier von einander abweichen, ist so auffällig und für unsre Ausführung so überzeugend, daß wir es uns nicht versagen können, durch Gegenüberstellung es noch mehr zu veranschaulichen.

Midrasch Mischiq Anf. Sprüche.

(דרש רבי תנחום ביה) והחכמה
מאין תמצא. זה שלמה שישב בתענית
מ' יום כרי שיתן לו המקום רח
חכמה ובניה והיה משומש ומבקש

Midr. Talmud Anf. Sprüche.

משלי מם נדולה. מלמד
שהתענה מ' יום שתנתן לו חכמה
התורה כמשה. דכתיב והי שם עם
ח' ארבעים יום וכו'. דא זה שאמר

מרעת ובאסם מומה. סמכתי ידותי בספר החכמה. מענה רך משיב חמה.
Im maff. Text steht in dem citirten Verse משיב, nicht משיב, doch hat
der Talmud Berachot 17a ebenfalls משיב, worüber w. u. im fünften
Kapitel dieser Schrift.

<p>אדרה . . . דבר אורי והחכמה מאין תמצא. מלמד שהיה שלמה מחפש היכן החכמה מצויה. רבי אליעזר אומר בראש. ור' יהושע אומר בלב . . . כיון שראה שלמה שהחכמה נתונה בלב משה והתחיל. שנאמר משלי שלמה בן דוד.</p>	<p>הכתוב והחכמה מאין תמצא. מלמד שהיה שלמה מחפש היכן החכמה מצויה. ר"א אומר בראש. ר' יהודה אומר בלב. . . אמר שלמה . . . אני סתם באמצע אותיות במקום שיש חכמה שהיא נתונה בלב שנתנה(ה) באמצע האדם.</p>
---	---

Der Wortlaut und der Gedankengang dieser beiden Midraschim ist ein und derselbe: beide wollen das מ majusculum erklären und gebrauchen zu ihrer Ausführung den Satz Job 28, 12, der mit dem Worte חכמה beginnt — ist es nun Zufall oder Versehen, daß in dem einen (Midr. Mischle) dieser an die Spitze gestellt ist, während der andere (Salfut) umschreibt und mit dem Worte משי beginnt? Wir glauben: nein! In der ältern Quelle ist wahrscheinlich das Wort „Chochma“ als gebrauchter Titel des Buches absichtlich an die Spitze gestellt, was der Verf. des Salfut, dem diese Beziehung des Wortes an dieser Stelle nicht mehr bekannt war, änderte (wiewohl dadurch eine merkwürdige Lücke entstand), um mit dem Worte משי, als dem ihm bekannten Titel des Buches, beginnen zu können.

Die Anführungen bei den Rabbinen geschehen übrigens selten unter dem Namen des Buches, sondern es wechseln die Redensarten: (התנבא שלמה⁹). אמר (התנבא) אמר שלמה¹⁰). רוח הקדש צוחה על יד שלמה¹¹). gleichmäßig mit einander ab. Sonderbar erscheint es dann, wenn der Midrasch mehrere Bibelfäge ein und desselben Autors

⁹) Schemot r. c. 30; 33. Bem. r. c. 15; 23. Sch. tob c. 1; 58; 119—121; 138—140. Midr. Mischle zu 1, 17, 2, 4, 6, 8, 15, 17 u. f.

¹⁰) Bemidb. r. c. 11; 20. Debarim r. c. 3 u. f. Midr. Mischle c. 6, 8, 9, 19 u. f.

¹¹) Berachot 4a, Sanhebrin 107a, Midr. Mischle zu 16, 11; 19, 1 u. f.

¹²) Bereschit rabba c. 75 (f. Zung, G. B. S. 313 Anm. a.). Schemot r. c. 15. Bemidbar r. c. 10 u. f. vgl. auch ob. Vorbem. Anm. 21. צוחה gleich צעק, eigentl. „schreien“, „laut rufen“, wird, wie das Verb. קרא, für „nennen“, „ausprechen“ gebraucht (Bereschit r. c. 25 und 42; f. auch Raschi zu Jes. 21, 5).

1885. II.

hintereinander namenlos citirt und nur bei dem letzteren dessen Namen angibt. Auch wird eine bestimmte Reihenfolge bei Citationen nur selten eingehalten. Vgl. Midrasch Tan-chuma Anf. ב' מקומות שמענו שאדם משמיע תלמודו סמוך למיתתו: בא שנאמר להודיעך קשט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשלחך. וכן שלמה אמר סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא.

Ähnlich Zalkut I. Nr. 236: הם חשבו לאכזר בני נמים אף אני לא אכרע מרם אלא נמים. (וכן הוא אומר) בור כרה ויחפרהו. ואומר כרה שחת בה יסול. ואומר חפר גומץ בו יסול. וכן שלמה אמר מסרי סי איש תשבע נפשו.

In der Mešilta an der zuletzt erwähnten Stelle, wo die Anführung von Beweisstellen zu der behaupteten Wahrheit eine noch zahlreichere ist, wird die richtige Anetnanderreihung noch weniger eingehalten¹²⁾.

¹²⁾ Vgl. Tosepht Aboda Sara 3a Schlagw. יבא.

Fünftes Kapitel.

Einzelne Abweichungen vom Texte der Massora.

Nichts ist so schwierig, als einen bestimmten Nachweis über die Echtheit der in den Talmudim und Midraschim zerstreut sich findenden, von unserem massoretischen Texte mehr oder weniger abweichenden Lesarten einzelner Bibelstellen zu erbringen. Denn da wir bislang eine mit kritischem Auge durchgesehene, mit alten Drucken und Handschriften verglichene, korrekte Ausgabe des rabbinischen Schriftthums nicht besitzen, so müssen wir bei jeder einzelnen abweichenden Lesart einer biblischen Stelle, die jene Schriften uns bieten, fragen: Haben wir es wirklich mit einer Abweichung zu thun, die auf eine Verschiedenheit des Textes zurückgeht und als ein sicherer Bestandtheil eines ältern, vormassoretischen Textes in Anschlag zu bringen ist, oder ist diese bloß eine durch unachtsame Abschreiber oder Drucker entstandene fehlerhafte Wiedergabe des überlieferten massoretischen Textes? Es wäre durchaus falsch, sich für letztere Annahme zu entscheiden, bloß aus dem Grunde, weil in manchen (gewöhnlich neuern) Ausgaben jene Abweichungen ausgeglichen, indem die Citate mit der Grundschrift in unsern Bibelausgaben übereinstimmend lauten. Denn diese, scheinbar richtigeren, Lesarten sind ja nicht (mit Ausnahme der von Rabbinowitz zum babyl. Talmud gemachten) auf Grund einer kritischen Prüfung und Vergleichung entstanden, sondern durch die Willkür der Herausgeber, die überall, wo sie eine Abweichung vom überlieferten massoretischen Texte vorfanden, diese ohne Weiteres entfernten

hintereinander namenlos citirt und nur bei dem letzteren dessen Namen angibt. Auch wird eine bestimmte Reihenfolge bei Citationen nur selten eingehalten. Vgl. Midrasch Tan-
chuma Anf. בא. ב' מקומות שמענו שאדם משמיע תלמודו סמוך למיתתו: בא. וכן שנאמר להודיעך קשם אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשלוחך. וכן שלמה אמר סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא.

Ähnlich Jalkut I. Nr. 236: הם חשבו לאכזר בני במים. אף אני לא אסרע מהם אלא במים. (וכן הוא אומר) בור כרה וחמרהו. ואומר כורה שחת בה יסול. ואומר חופר גומץ בו יסול. וכן שלמה אמר. במרי סי איש חשכע נמשד.

In der Mechilta an der zuletzt erwähnten Stelle, wo die Anführung von Beweisstellen zu der behaupteten Wahrheit eine noch zahlreichere ist, wird die richtige Aneinanderreihung noch weniger eingehalten¹²⁾.

¹²⁾ Vgl. Tosepht Aboda Sara 3a. Schlagw. בא.

Fünftes Kapitel.

Einzelne Abweichungen vom Texte der Massora.

Nichts ist so schwierig, als einen bestimmten Nachweis über die Echtheit der in den Talmudim und Midraschim zerstreut sich findenden, von unserem massoretischen Texte mehr oder weniger abweichenden Lesarten einzelner Bibelstellen zu erbringen. Denn da wir bislang eine mit kritischem Auge durchgesehene, mit alten Drucken und Handschriften verglichene, korrekte Ausgabe des rabbinischen Schriftthums nicht besitzen, so müssen wir bei jeder einzelnen abweichenden Lesart einer biblischen Stelle, die jene Schriften uns bieten, fragen: Haben wir es wirklich mit einer Abweichung zu thun, die auf eine Verschiedenheit des Textes zurückgeht und als ein sicherer Bestandtheil eines ältern, vormassoretischen Textes in Anschlag zu bringen ist, oder ist diese bloß eine durch unachtsame Abschreiber oder Drucker entstandene fehlerhafte Wiedergabe des überlieferten massoretischen Textes? Es wäre durchaus falsch, sich für letztere Annahme zu entscheiden, bloß aus dem Grunde, weil in manchen (gewöhnlich neuern) Ausgaben jene Abweichungen ausgeglichen, indem die Citate mit der Grundschrift in unsern Bibelausgaben übereinstimmend lauten. Denn diese, scheinbar richtigeren, Lesarten sind ja nicht (mit Ausnahme der von Rabbinowitz zum babyl. Talmud gemachten) auf Grund einer kritischen Prüfung und Vergleichung entstanden, sondern durch die Willkür der Herausgeber, die überall, wo sie eine Abweichung vom überlieferten massoretischen Texte vorfanden, diese ohne Weiteres entfernten

hintereinander namenlos citirt und nur bei dem letzteren dessen Namen angibt. Auch wird eine bestimmte Reihenfolge bei Citationen nur selten eingehalten. Vgl. Midrasch Tanhuma Anf. ב' מקומות שמענו שאדם משמיע תלמודו סמוך למיתתו: בא שנאמר להודיעך קשם אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשלחך. וכן שלמה אמר סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא.

Ähnlich Salfut I. Nr. 236: הם חשבו לאכר בני במים אף אני לא אסרע מדם אלא במים. (וכן הוא אומר) בור כרה וחסרהו. ואמר כרה שחת בה יסול. ואמר חסר נומץ בו יסול. וכן שלמה אמר. ממרי סי איש חשכע נמשד.

In der Mešilta an der zuletzt erwähnten Stelle, wo die Anführung von Beweisstellen zu der behaupteten Wahrheit eine noch zahlreichere ist, wird die richtige Aneinanderreihung noch weniger eingehalten¹²⁾.

¹²⁾ Vgl. Tošafot Aboda Sara 3a Schlagw. י'בא.

Fünftes Kapitel.

Einzelne Abweichungen vom Texte der Massora.

Nichts ist so schwierig, als einen bestimmten Nachweis über die Echtheit der in den Talmudim und Midraschim zerstreut sich findenden, von unserem massoretischen Texte mehr oder weniger abweichenden Lesarten einzelner Bibelstellen zu erbringen. Denn da wir bislang eine mit kritischem Auge durchgesehene, mit alten Drucken und Handschriften verglichene, korrekte Ausgabe des rabbinischen Schriftthums nicht besitzen, so müssen wir bei jeder einzelnen abweichenden Lesart einer biblischen Stelle, die jene Schriften uns bieten, fragen: Haben wir es wirklich mit einer Abweichung zu thun, die auf eine Verschiedenheit des Textes zurückgeht und als ein sicherer Bestandtheil eines ältern, vormassoretischen Textes in Anschlag zu bringen ist, oder ist diese bloß eine durch unachtsame Abschreiber oder Drucker entstandene fehlerhafte Wiedergabe des überlieferten massoretischen Textes? Es wäre durchaus falsch, sich für letztere Annahme zu entscheiden, bloß aus dem Grunde, weil in manchen (gewöhnlich neuern) Ausgaben jene Abweichungen ausgeglichen, indem die Citate mit der Grundschrift in unsern Bibelausgaben übereinstimmend lauten. Denn diese, scheinbar richtigeren, Lesarten sind ja nicht (mit Ausnahme der von Rabbinowitz zum babyl. Talmud gemachten) auf Grund einer kritischen Prüfung und Vergleichung entstanden, sondern durch die Willkür der Herausgeber, die überall, wo sie eine Abweichung vom überlieferten massoretischen Texte vorfanden, diese ohne Weiteres entfernten

und die recipirte dafür setzten, in der Meinung, jene Abweichungen seien bloß entstellte und verdorbene Wiedergaben des feststehenden Textes. Daß aber eine solche Annahme eine grundfalsche und, wissenschaftlich geprüft, ganz unmögliche sei, beweisen die zahlreichen Stellen, in denen die Rabbinen die abweichende Lesart hervorheben, betonen und ausdeuten, so daß die Tosaiften schon die Erkenntniß aussprachen: die Rabbinen müssen oft andere, von unserem mass. Texte abweichende Lesarten vor sich gehabt haben¹⁾, wiewohl sie an einer andern Stelle²⁾ die Vermuthung äußern: viele Abweichungen dürften nur scheinbare sein, entstanden durch das beliebte, mehr inhaltliche, als wörtliche Citiren der bezüglichen Schrift=

¹⁾ Tosaifot zu Sabbath 55 b Anfangsw. מעבירם: השם שלנו חולק מצינו סעמים רבות שהגבי: שאלו חולק על הסבורה. Wir fügen dem hinzu, daß Rorzi überall, wo dieses der Fall ist, die Lx. der Massoreten der der Talmuden vorzieht. Zu dem angef. Tosaifot ist die Glosse R. Miba Eger's g. Et. und R. Jesaja Berlins in seinem שבערין האלה a. v. מאה, sowie מלאכי יד Nr. 283 zu vergleichen. Die spätere Literatur über diesen Gegenstand verzeichnet Strack in den Prolegomena critica in V. T. p. 97 (Lips. 1873).

²⁾ Tosaifot das. 128 a Anfangsw. ונתן, Berachot 61 a, Erubin 2 a, 18 b und ebenso Rorzi zu Nehem. 4, 16. Letzterer schreibt: סעמים רבות נמצאים בגמרא מקראות שאינם כהויתן כמו שכתבו התוספות בכמה מקומות ואין להקסיד ונתן. 4, 16. 23 im Namen des R. Somtoš b. Abraham (רשב"א). Einzelne Abweichungen geschähen bloß zum Zwecke der haggabischen Auslegung und können deshalb nicht als solche gelten, weil, wie schon Strack (l. c. p. 111) richtig sagt: „ut sua placita probarent Scripturam Sacram paullulum mutatam laudare saepe non dubitaverint“; nur hätte er diese Freiheit nicht bloß den דרשנים im Midrasch (im engern Sinne), sondern den דרשנים überhaupt zuschreiben sollen, wie er auch in der Thet (l. c. p. 96) zu der in der Mischna Peah V, 6 vorkommenden Variante zu Spr. 22, 28 die Worte Raimonides' anführt, wonach: „hanc Mischnam non tam ad lectionis varietatem, quam usum allegoricum istum refert, quo Rabbinum haud raro verba Scripturae paullulum immutant aliterque legunt, non ut textum hebraicum hoc ipso emendare velint, sed ut ad scopum suum illum inflectant“; außerdem gehört gerade das von ihm als Beweis herangezogene Beispiel aus dem Midr. rabba zu Numeri 7, 1 nicht in diese Kategorie der zum Zwecke haggabischer Auslegung willkürlich angenommenen Varianten.

verse. Noch die spätere jüdische Literatur, wie die Schriften des Menachem b. Seruf, Dunaſch b. Librat, Jehuda Chajug, Jona b. G'anach, Salomo Barſchon, Joſeph Kara¹⁾ und der noch ſpättern Commentatoren wie die Raſchi's, Jbn Eſra's u. a.²⁾ weiſen Beiſpiele von Abweichungen im Texte auf, die nur durch Annahme einer ihnen vorgelegenen abweichenden Leſart erklärt werden können. Wir haben es deſhalb nicht für überflüſſig gehalten, hier jene, wenn auch zum großen Theile unerheblichen, Abweichungen vom maſſ. Texte der Sprüche, die wir in den Citaten der Rabbinen vorgefunden, in ein eigenes Kapitel ſammenzuſtellen³⁾, es einer zukünftigen genauern Kritik überlaſſend, dieſe, ſowie auch die zu den andern bibl. Büchern ſich findenden, auf ihre Berechtigung und hiſtoriſche Auktorität zu prüfen.

1) Sprüche II, 3 in dem Satztheile אם לא תשמעין ſcheinen die Rabbinen אם für אם geleſen zu haben, da ſie dieſe LA. ohne die übliche Emendationsformel אם לא vorauſetzen (Berachot 57b; vgl. auch Sifre בבבבב). Auch das Targum, der Midraſch rabba (אם) und das Sohar Buch (אם) haben dieſe LA. Nicht mit Unrecht bemerkt der Gloſſator zum Talmud, R. Samuel Ebeles, daß, nach der maſſoretischen Leſart אם , das vorangeſtellte אם ganz überflüſſig wäre, da ja auch die voranſtehenden und folgenden Bedingungsſätze

¹⁾ Vgl. Ewald-Dukes, Beiträge zur Geſchichte der Auslegung, B. II. S. V.

²⁾ Als Beiſpiel ſiehe Raſchi und Jbn Eſra zu II. R. 25, 22.

³⁾ Das Bemühen der älteſten Talmudlehrer um eine genaue Textrecenſion und gleichmäßige orthographiſche Schreibung des geheiligten Bibelwortes (ſ. Erubin 13a, Sota 20a, ſ. Talmud Taanit IV. 2 u. v. a. St.; vgl. auch ob. Vorbem. Anm. 2) und die Verſüchtigung, welche dieſe Gelehrten den Varianten in einzelnen Bibel Exemplaren, z. B. dem des R. Meir (Berach. rabba c. 9 u. 94), zu Theil werden ließen, recht fertigen ein ſolches Verfahren, ſowohl vor dem Vorwurf einer überſpannten philologiſchen Auktorität, als auch vor dem des unerlaubten Eingreifens in das als feſtſtehend Ueberlieferte (vgl. Jbn Eſra zu II. R. 25, 29 und Abrahanel zu Rön. I. 10, 22), ſo dieſes nur nicht in Willkür und ſubjectives Belieben ausartet.

dieses Stückes bloß mit der Partikel **א** beginnen. Dagegen könnte man nun allerdings einwenden, daß das **י** zur Aufnahme und Bekräftigung der vorausgegangenen Bedingnisse (vgl. Del. 3. Et. u. 3. c. VII, 4) hier doch nicht so ganz überflüssig ist; allein wir haben einen andern Beweis, der für die **RA.** der Rabbinen spricht, und dieser besteht im Fehlen des **א** bei **א** **י**. Nach der **Massora** (vgl. Del. Sprüche S. 381) fehlt dieses bei **א** **י** mit Ausnahme von drei Stellen (Gen. 15, 4. Num. 35, 38. Nehem. 2, 2) sonst nie; es müßte somit auch hier stehen, wenn **א** als Partikel gälte. Die Accentuation (**יְיָ אֱלֹהֵינוּ לְבִינָה תְּקַרְאָה**) schließt ebenfalls die **Massorierung** aus, aber allerdings auch die **RA.** der Rabbinen; denn nach letzterer müßte betont sein: **יְיָ אֱלֹהֵינוּ לְבִינָה תְּקַרְאָה**. Schließlich sei noch bemerkt, daß auch der **Cod. Erf.** I. die **RA.** **א** hat.

2) IV, 8. Dieser Vers lautet nach der Anführung des **Talmud Berachot** 48a: **סִלְסַלָה וְחִרְסֹכָךְ וּבִין עִידִים חֹשֶׁבֶךְ**. In unsern **Talmudausgaben** ist der Satz zwar nach dem **massoret.** Texte corrigirt, allein schon **R. Samuel Edeles** bemerkt, daß die **RA.** in den ältern Ausgaben die oben angeführte, von unserm Texte abweichende, gewesen. Nun geben **Jeruschalmi Berachot** VII, 2, **Nasir** V, 3, sowie **Bereschit rabba** c. 91 allerdings **Sirach** als Quelle an; da aber im Buche **Sirach** sich kaum ein schwacher Anklang eines solchen Verses findet (**Sir.** VI, 32, worauf **Benseev** und **Jung** G. B. S. 152 verweisen, kann nach dem genauen Texte nicht hierfür herangezogen werden), so mag es nicht ganz unwahrscheinlich sein, daß dieser Hinweis der Zusatz eines Spätern sei, der, in gleicher Unkenntniß der Quelle des vom **Talmud** citirten Spruches, diesen ohne nähere Prüfung im Buche **Sirach** voraussetzte, wie dieses nach den bereits (c. II zu Ende) citirten Worten **Raschi's** und **Tosafot** oft von Sätzen, deren Ursprung im canonischen Schriftthum nicht nachweisbar war, fälschlich angenommen ward. Uebrigens hat auch die **Septuaginta** hinter 26, 11 einen Vers, dessen Quelle eben-

Codices, gegen die Massora, welche unsere Stelle nicht unter die Zahl derjenigen stellt, in welchen שמע mit . . . konstruiert vorkommt.

6) V, 18. Für כמשה in dem Satztheil נעריך כמשה finden wir im Midrasch Schocher tob c. 59¹⁰⁾ die Form כמש, die, nach Fleischer, auch in einigen alten Codices sich befinden soll. Ebenso scheint auch Meiri gelesen zu haben. Auffällig jedoch ist uns folgende Ausführung in seinem Commentar z. St. (in der Fürther Ausgabe v. J. 1844): ושמחה: כמו ושמחה. Wir wissen nun nicht, hatte er die LA. ושמחה vor sich und macht er daraus ein Futur, oder will er den Imperativ ושמח dem einfachen Futur in a gleichmachen, ohne ihm voluntative Bedeutung zu geben. Nach dem an diesen Vers sich lehrenden Aussprüche der Rabbinen wären wir fast zu der Annahme geneigt, daß sie eine solche LA. ושמחה vor sich hatten. Es heißt nämlich Sanhedrin 22a: אין אדם מוצא קורה רוח אלא מאשתו ראשונה שנאמר יהי מקורך ברוך ושמח כמשה נעריך „Volle, glückselige Befriedigung findet der Mensch nur an seiner ersten Gattin, wie es Spr. 5, 18 heißt“ u. s. w. Diese Folgerung ergibt aber unser Satz nur dann ganz, wenn man b so faßt: כמשה נעריך (יהי) ושמחה; dann wäre auch das כ in כמשה wohl am Plage, das zum Imperativ nicht gut paßt.

7) VIII, 13. Anknüpfend an a lehrt ein Talmublehrer (Pesachim 113 b) הרואה דבר רע כחבירו מצוה לשנאתו שנאמר יראת ה' שנאת רע. Nach unserer LA. ist im Verse nur vom Verhaftsein der bösen That als zur Gottesfurcht gehörig die Rede, und man könnte die weitergehende strenge Folgerung jenes frommen Rabbi's mit dem gleichen Bemerken abweisen, mit welchem die tugendvolle Gattin R. Meir's einer ähnlichen Meinung ihres Gatten begegnete: מי כתיב חומאים — המאים כתיב (Berachot 10 b). Doch scheint hier der Beweisführung des Rabbi eine eigene Lesart des שנאת רע zu Grunde zu liegen;

¹⁰⁾ In der alten Amsterdamer Ausgabe; in der neuern ist nach dem mass. Texte verbessert oder verhöfvert.

in einzelnen Talmudausgaben steht denn auch וְאֵין עֵד (was Estrach in seinen Prolegomena als Variante anführt), womit aber immer noch Nichts für die behauptete Lehre bewiesen ist, wenn man nicht auch für וְאֵין עֵד lieft. Vgl. übrigens noch die Uebersetzung der LXX. Einfacher scheint uns, jener Lehrer habe וְאֵין עֵד personell gefaßt; die abweichende LX. ist denn doch zu wenig beglaubigt.

8) VIII, 34 müssen die Rabbinen מִן הַיָּמִין (plene) vor sich gehabt haben; denn nicht nur wird das Wort stets so angeführt (vgl. Jeruschalmi Berachot V, 1; Babli das. 8a), sondern die Pluralbildung mehrfach urgirt und in verschiedener Weise ausgedeutet. Im Midr. Mischle unterstützt R. Judan die Ansicht R. Levi's, wonach an beiden Thürpfosten eine Mesusa (ein mit biblischen Stellen beschriebenes Pergament) anzubringen geboten sei, da es ja sonst nicht מִן הַיָּמִין heißen würde, wozu Berliners Raschi-Ausgabe zum Pentateuch S. 368 verglichen werden kann. Nach Angabe der Massora ist jedoch hier, wie auch stets im Exodus, מִן הַיָּמִין zu schreiben. Eine ähnliche Abweichung vom Texte der Massora s. Menachot 34b, Sebachim 37b und vgl. Raschi und Tosafot daselbst.

9) IX, 12. Die in וְאֵין עֵד zu subintelligirende Partikel אֵין steht im Talmud Aboda Sara 18a; daselbst wird citirt: $\text{אֵין לֵב לְכַד תְּשֵׁא}$.

10) XI, 5 lautet b in einem Citat (Bereschit rabba c. 60): $\text{וּבְרַעְיוּ יִדְהָ רֵשַׁע}$, analog a in XVI, 32, und ebenso citirt die Krakauer Ausgabe des Jalkut (1596); dagegen hat die Livornoer (1650) und die neueste Warschauer (1876) die LX. $\text{וּבְרַעְיוּ יִלְכֹד רֵשַׁע}$ für unser: $\text{וּבְרַעְיוּ יִלְכֹד רֵשַׁע}$, was sich eigentlich auf keinen analogen Vers (s. 5, 22; 11, 6) zurückführen läßt und deshalb nicht aus Erinnerung an einen solchen entstanden sein kann.

11) XI, 8. Durch eine Täuschung — so wird im Talmud B. Megia 60b erzählt —, der Raba geschickt entging, kam R. Papa, Sohn Samuels, zu einem geringen Vergehen; mit Beziehung darauf, daß Raba diesem entgangen,

während er ihm zum Opfer gefallen, wandte er den Spruchvers an: **צריך מצור נחלץ ויבא אור חוריו**. Diese **LA.** im Talmud ist gut beglaubigt (s. R. Meir Lublin z. St.), geht aber wahrscheinlich darauf zurück, daß Spätere, aus Rücksicht gegen R. Papa, für **רשע** des Schrifttextes in seinem Ausrufe **אור** angeführt, da der Satz auch sonst (Sanhedrin 39a; Tanḥuma Par. Noach; Midr. r. z. Hohel. c. 7; Schofer toh c. 4) übereinstimmend mit unserem Texte citirt wird.

12) XI, 17. Für **חור** hat der Talm. Taanit 11b **חור**, was, nach Baer, auch ein neapolitan. Cod. aufweist; Jalkut z. St. jedoch, sowie Leviticus rabba c. 34 haben durchweg das massoretische **חור**.

13) XII, 4. Der Midr. Tanḥuma (Anf. שיה **ח**) hat **חמור** für **עשר**, wahrscheinlich bloße Verwechslung.

14) XII, 14. Der Abweichungen sind hier mehrere, weshalb wir sie in Verbindung mit dem Schrifttexte anführen. Der Vers lautet: **בכילתא: חשבע נטו. ילקוט: ישבע נטו. תמל די אדם** (בכילתא: תמל אדם. כיש: תמל די). a ist nach **LA.** der Meḥilta (zu Ex. 1, 22) und des Midr. Schemuel (c. 9) conform 18, 20 (vgl. 13, 2); in b ist in der Meḥilta **די** ausgefallen, im Midr. Schemuel jedoch **אדם די** beziehender in **די** zusammengefaßt worden. Ob der Satz bei ihnen wirklich so gelautet hat? — Die Suffixe müßten dann auf **צריך** im vorangehenden Verse bezogen werden.

15) XV, 1. Für **חור** hat der Talmud Berachot 17a die Partizipalconstruction **חור**, ebenso in auffälliger Uebereinstimmung das oben (cap. IV, Anm. 8) erwähnte **Ḥut-Stil.**

16) XVII, 26. Daß der Midrasch (Tanḥuma **אור**; Leviticus r. c. 20) **על יר** für **על יר** hat, ist bereits von Norzi bemerkt. Es stimmen mit dieser **LA.** zahlreiche Codd. überein.

17) XX, 12 wird im Tanḥuma (Sodot zu Ende) so citirt: **עין ראה ואין שמעת עשה נם שיהם ה**. Wir bemerken dazu, daß auch sonst diese Verbindung (das „sehende Auge“

vor dem „hörenden Ohre“) die üblichere ist (vgl. Deut. 29, 3; Ps. 115, 6; 135, 17; Jes. 42, 20; Jer. 5, 21, Ezech. 12, 2), weshalb sie dem Sprecher geläufiger gewesen sein mag, als die in unserem mass. Texte; in b spielt eine Erinnerung an 22, 2 hinein.

18) XX, 27. Wie das Targum, so haben auch die Pesikta des R. R. Absh. VIII, die Lohista Anf. Pesachim, der Midr. Tanchuma Parashat Noach und die Ottot des R. Akiba s. l. 3 die RA. ענה für ה, was sicherlich auf eine abweichende Textrecension zurückgeht, da sonst die Citate nur in der Schreibung ענה für ה abzuweichen pflegen (s. Gesen. zu Jes. 6, 1; 9, 1), wofür der Grund nahe liegt. Im Talmud Pesachim 7b schwankt die Lesart. Die ältern Versionen haben hier sämtlich ה, ebenso Bemidbar r. c. 15.

19) XXII, 11. אלהינו שמו רחוק מן העולם. Im Bereschit r. c. 40 (Amsterdam 1525. Frankfurt a. D. 1705) steht מן, wogegen in Bemidbar r. c. 15 (auch in diesen Ausgaben) wie in unserem Texte. Als Subject wird an angegebener Stelle, wie in den LXX, Syr., und Targ., „Gott“ hinter אלהינו ergänzt, worüber w. u. im exegetischen Theil. Vgl. Nr. 24 und die Schlussbemerkung zu diesem Kapitel.

20) XXII, 28 liest die Mischna Pesach V, 6: עולם für עולם, was nach dem jerus. Talmud (daf. V, 5; VII, 3) und Tanchuma Ende ושל, von den „aus Aegypten Herausgezogenen“, nach Anderen „von den Verarmten“ („Emporkommende“ nämlich als Euphemismus zu fassen, wie im talm. Sprachgebrauch „hellsehend“ für „blind“) zu verstehen wäre. Vgl. Morzi z. St. und Fromman in dessen Mischna-Ausgabe in den variae lectiones ad Cod. V. T. etc. p. 14¹¹⁾.

¹¹⁾ Einfacher und zutreffender erklärt Midrasch Mischle z. St.: אל חסד נבול עולם אשר עשו אבותיך — מנת שעשו אבות אל חשנה אורז vgl. Umbreit z. Stelle. Es herrscht bei Anführung dieses Verses überhaupt große Verwirrung vor. Im Jerusalmi a. a. D. wird er mit Jes. 58, 7 בית ועניים מרורים תביא בית confundirt; im Jerusalmi Sota IV, 3 mit 28, 10 und Deut. 19, 14. An letzterer Stelle heisst es: לא ישא אדם מעוברת חברו ומיניקת חברו. ואם נשא עליו הכתוב אומר. אל חסד נבול

21) XXIII, 6. Im Talmud Chulin 7b wird bloss citirt: **עץ רע להם** אל תלהם, ohne Accusativpartikel **א**; im Talmud Sota 38b dagegen mit dieser. Der bloße Accusativ folgt auch oben IV, 17 auf **להם** und ebenso hier in einzelnen Codd. bei Kennikot.

22) XXIV, 11. Für **א** תחשך **א** finde ich (Levit. r. c. 10) in vielen alten Midrasch Ausgaben (Venet. 1545, Frankf. a. d. D. 1705, Amsterd. 1725) und auch in neueren (Warschau 1874, Wilna 1878 u. i. a.) geradezu **א** תחשך angeführt, wie auch die LXX und die Peschito übersetzen; in der Tosifista (S. Mez. c. 6) und im Midrasch z. d. Psalm. (c. 15) ist die Anführung des Verses, übereinstimmend mit unserem Texte. **א** paßt jedenfalls besser in den Vers; denn **א** hypothetisch zu fassen und auf B. 10 zurückzubeziehen ist etwas schwierig; es müßte demnach ohnehin als fragend-verneinende Partikel im Satze angesehen werden.

23) XXIV, 15, welcher in unserem Texte lautet: **כי שבע יסור צדיק וקם ורשעים יכשלו ברה** weicht in einem Citat (Sanhebr. 7a, angef. auch von Jalk. z. St.) sehr davon ab.

עולם אשר נבול ראשונים ובשרה יתומים אל תבא. Richtiger hat der Midr. Jalkut (Livorno 1850, in den andern Ausgaben ist die Stelle ausgelassen, weil sie nicht hierher, sondern zu 23, 10 gehört; dann hätte sie aber das. gebracht werden sollen): **עולם אשר נבול**. Ebenso lautet auch die Stelle in der Tosifista Ribba II, 7, nur steht dort **ובשרה**, gegen unser massoret. **ובשרה**. Man beachte ferner, daß die Vulgata **עולם נבול** mit: „parvulorum terminos“ übersetzt, in der Auffassung des Verses 23, 10 also, der Haupt Sache nach, mit den Rabbinen zusammentrifft, deren aus diesem Satze abgeleitetes Verbot ebenfalls die Sorge für die **עול ימים** „die jungen Säuglinge“ im Satze ausgesprochen voraussetzt. Ihre Auffassung findet aber in a das Gebot der Achtung „vor des Nächsten Wittwe“ (**מעוברת**) ausgesprochen, — sollten sie **עולם** gleich **אלמנה** genommen haben? Vielleicht lehnt diese Deutung sich an den Gebrauch des Wortes **עולם** für „Tod“, eig. aeternitas, mit Beziehung auf das Leben nach dem Tode (s. Jer. 51, 39. Kohelet 12, 5), weshalb sie in **עולם** „das Gebiet der Ewigkeit“, d. i. (abstractum pro concreto) des in der Ewigkeit Reisenden, angedeutet gefunden und als „Stütze“ für das Verbot der Ehelichung von **מעוברת** **חביר** benützt.

Dasselbst heißt es: **הוא דהו קאמ וואל. שב בירי לשלמנ חדא. לעבד ביש. אמר ליה שמואל לרב יהודא קרא כתיב. כי שבע יסור באהרן** „Jemand pflegte zu sagen: Sieben Gruben schaden dem Redlichen nicht, eine jedoch reicht schon aus für das Unglück des Uebelthäters, worauf Samuel zu H. Jehuda sprach: Dieses lehrt bereits das Spruchbuch (Spr. 24, 15) in den Worten: „Siebenmal fällt der Gerechte und steht wieder auf, der Frevler aber fällt schon in eine (Grube)“. An dieser Abweichung kann eine Erinnerung an die Schlussworte von 28, 18 Schuld sein, oder sie ist durch eine Glosse, welche (im Gegensatz zu **שב** in a) das **ברך** mit **אמר** commentirte, entstanden, wofür Stellen im Midr. **Šchofer tob** (c. 1 u. 22; vgl. Jalk. II, 288 u. 618) zu sprechen scheinen. Dann aber hätte nicht **יסור** für **ישר** stehen sollen.¹²⁾ In einigen Handschriften (bei Rabbinowitz) macht das Citat hinter a mit einem **א** Halt (ebenso im Jalkut z. St. Krafau 1596), in andern steht es richtig.

24) XXIV, 21. Auf die **אמ. עי שנים** für **עש שנים** im Talmud Sota 22b und in Bemidbar rabba c. 15 (vergl. ebenso Debarim r. c. 2) hat bereits Morzi hingewiesen. Ich bemerke, daß die Livornoer Jalkut-Ausgabe das **י** in dem talm. Citat nicht mehr hat; die neue Warschauer hat es auch nicht mehr in dem Citate aus dem Midrasch, die ältere Krafauer dagegen noch an beiden Stellen. Die Septuaginta und das Targum übersetzen ebenfalls **עש**.

25) XXV, 5 haben einige Midrasch-Ausgaben (Frankf. a. d. D. 1705, Amst. 1725) in Bemidbar rabba c. 7 neben **לצרה** auch **כצרה**, welches letztere **אמ.** einen passenderen Sinn gibt als die erstere. Trotzdem würde ich sie für einen einfachen Schreib- oder Druckfehler halten, weil, wie die neuern, so auch schon die alte Bomberg'sche Ausgabe (Venetia 1545) gemäß unserem mass. Texte **לצרה** hat, wenn nicht auch die Peschitto **לצרה** mit **כצרה** übertragen hätte, was ebenfalls auf die **אמ.** **מצרה** hinweist. Ueber die Stellung

¹²⁾ Eine ähnliche Abweichung ist oben unter Nr. 10 verzeichnet.

des Objektiv vor dem Substantiv vgl. Jes. 10, 30; 23, 12; 53, 12 und überhaupt Gesenius, gramm. Lehrgebäude S. 705.

26) XXVI, 10. Nach der von Raschi citirten Haggada: ערם in zwei Worte zerlegt und wie ערם aufgefaßt werden, ¹³⁾ was auch der Chalbäer durch ער ימא ausdrückt. Das Weitere zum Verständniß dieser haggadischen Auslegung ist im erez. Theil zur Stelle und zu VII, 20 enthalten. Die anderen — möglichen und unmöglichen — Erklärungen zu diesem Verse stellt Rahn in seinem französischen Bibelcommentar in übersichtlicher Kürze zusammen. Soviel sei hier nur darüber bemerkt, daß nach den meisten dieser, sowie nach Auffassung der Rabbinen, wonach bei רב an „Gott“ zu denken sei, die recipirte Accentuation רב unrichtig ist (da Mercha ohne Mahpach, insbesondere am Anfange des Verses, auch in poetischen Büchern immer bindet); man betont also besser רב, wie auch Baer hat.

27) XXVIII, 8. Für וחריבת hat der Talmud B. Mezia 70 b und ebenso Jalkut z. St. bloß וחריב, was nur einen Unterschied in der Schreibung, nicht dem Sinne nach bedeutet. ¹⁴⁾

28) XXVIII, 19. In einigen Midrasch-Ausgaben (Beresch.

¹³⁾ In ähnlicher Weise wird im Midrasch z. Hosel. 2, 15 u. Exodus rabba c. 22 שועלים in zwei Worte zerlegt und wie שועלים erklärt. In einigen correcten Ausgaben (wie z. B. in der von Lettieris besorgten kleinen, Berlin 1869) steht nur das erste שועלים im Hoseliche das. pleno Tod geschrieben; dann könnte die Behauptung des Midrasch a. a. O.: קרמא מלא תניינא חסר sich auf die pleno und defect. scriptio des ' beziehen, was mit unserem Texte (in einigen Ausgaben wenigstens) übereinstimmen würde. Korzi versteht die Behauptung von der vollen und defectiven Schreibung des ך in den wiederholten שועלים, und ebenso R. Akiba Eger (in einer Glosse zum Talmud Sabbath 55 b), und dieser Meinung ist auch Baer, der mich darauf aufmerksam macht, daß die Behauptung im Midrasch von einem Jerusalemer ausgeht und zu den Abweichungen der morgenländischen Schreibweisen (חלום מדרגאי) gehört haben mag, da sie mit unserem Texte nicht übereinstimmt.

¹⁴⁾ Ähnlich hat die Tosefta Sota X, 2 (ed. Sudermann p. 318) ובאבר רשעים für ואבר רשעים Spr. 11, 10.

r. o. 82) steht רר für רר , welche fehlerhafte RA , wiewohl sie schon in der Bomberg'schen (Venet. 1545) verbessert, sich noch in vielen spätern findet und den Verf. des Comment. רר רר zu der Bemerkung veranlaßten רר .

29) XXIX, 21. Hier haben alle ältern Midrasch-Ausgaben (Beresh. r. o. 22) באררר , was offenbar einen bessern Sinn gibt als באררר des mass. Textes, wonach in den neuern Ausgaben (Warschau 1874, Wilna 1878) verbessert worden.

30) XXXI, 18. Das ה im Ketib von כלל fehlt, weshalb es die Pesikta (ed. Hüber S. 65) mit כלל in Zusammenhang bringt.

31) XXXI, 21. Die LXX. haben שנים wie שנים gelesen und ebenso Hieronymus, was Rosenmüller, Böttcher u. a. billigen, weil sie es unverständlich finden, daß der Spruchdichter die sorgsame Hausfrau ihr Hauswesen gerade in Scharlach kleiden lassen sollte, auf welche Frage wir im ereg. Theil noch zurückkommen werden. Hier sei nur bemerkt, daß auch viele Stellen im Midrasch diese RA . voraussetzen. Tanhum (seot. אח): שנים מילה וסריעה — $\text{כי כל ביתה לבש שנים}$, was der Midrasch 3. St. noch weiter ausführt durch Hinzufügung noch anderer gedoppelter Gebote und Ausdrücke: $\text{לבש שנים — מילה וסריעה ציצית תרלין הענק תעניק נתן נתן עשר תעשר}$. Doch gibt sich auch die Lesung שנים in der weitem allegorischen Ausführung des Midrasch zu erkennen: $\text{לא תירא לביתה — זו רחב כי כל ביתה לבש שנים — שנתנו לה — סמן את הקת דום השני}$.

Noch einige vermuthliche Abweichungen der Rabbinen von Texten der Massora sind im ereg. Theil zu III, 8, 12; IV, 10; XIV, 12; XX, 11; XXII, 20, 21; XXIII, 30 gebracht. Unerwähnt geblieben sind solche Stellen, in denen die Verschiedenheit offenbar auf einen Schreib- oder Druckfehler zurückzuführen ist. So: Tofista Jebamot I, 11: כל דך für $\text{ישר כענין איש דך בענין}$ Spr. 21, 2, offenbar eine Erinnerung an Spr. 16, 2; Tofista B. Batra IX, 11: משיב רברים für: דבריו נכחים Spr. 24, 26, wie die Tofista an anderer

Stelle (Peah I, 13) richtig hat; Sifre Parafch. בהעלותך, Abſchn. 84: **מה בר ברי** für **מה בר ברי** Spr. 31, 2, welche **RA.** in **Wajikra rabba** c. 12 ausdrücklich hervorgehoben iſt. Dahin gehören auch die Stellen, in denen ein conjunctives ו bald ausgelaffen, bald hinzugeſetzt iſt; ſo: **Loſiſta** Sanhedr. VIII, 9: **חזר לך** für **חזר לך** Spr. 9, 4; **B. Mezia** VI, 18: **שם** für **שם** Spr. 24, 11; **B. Rama** VII, 9: **לך רע** für: **לך רע** Spr. 26, 23 u. dgl. mehr. Ebenſo ſind die in den ſpättern — wenn auch ältern — jüd. Commentaren ſich findenden — z. B. **Raſchi** Spr. 21, 6 lieſt: **מקשי** für **מקשי**; 25, 23: **שקר** für **סר** (**Raſchi** Taanit 7b); 22, 21: **לשאלך** für **לשאלך** — inſofern dieſelben nicht auf Talmud und Midraſch zurückweiſen, hier unerwähnt geſaſſen.

Vorſtehende Abhandlung lag bereits für den Druck bereit, als wir Kenntniß von zwei neuen Werken erhielten, welche das gleiche Thema — die Abweichungen vom Texte der Maſſora in den Citaten der Rabbinen — zum Gegenſtande der Beſprechung machen: 1) **המלח** von S. R. Edelmann, Wilna 1875 u. 2) **משנת סוסי** von Samuel Roſenfeld, Wilna 1883, beide hebräiſch. Wir übergehen das erſtere, das nichts Weſentliches für unſern Gegenſtand enthält und die ſinnloſe Behauptung vertheidigt, die Anführungen der Rabbinen wichen überhaupt von dem maſſ. Texte nie ab, und wenden uns zu dem letztgenannten Werke. In dieſem werden die Abweichungen der Rabbinen zu allen 24 Büchern der heil. Schrift zuſammengeſtellt; mit welcher Vollſtändigkeit wird der Leſer leicht erſehen, wenn wir ihm ſagen, daß in der Aufzählung der Varianten zum Spruchbuche die oben unter den Nummern 2, 4, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 25, 28, 29, 30, 31 mitgetheilten fehlen und die übrigen wenigen zumeiſt ſolche ſind, auf welche bereits **Norzi** aufmerkſam gemacht hat. Wenn nun trotzdem die vorgebrachten Abweichungen zu dieſem Buche daſelbſt die Zahl 53 betragen, ſo wird man ſich eher über die zu

geringe, als zu große Anzahl derselben wundern müssen, wenn man bedenkt, daß in dieser Aufzählung auch die des Targum, des Sohar-Buches u. s. w. mitinbegriffen und außerdem mehrere von höchst fragwürdiger Art mitgezählt sind. Was soll es z. B. heißen, wenn zu Spr. 12, 10 bemerkt ist: Aus dem Umstande, daß im Anschluß an den Satz ידע צדיק שם עולם vom Midrasch bemerkt wird: אסילו כחמרו נסחא כחמרו ergäbe sich, daß er für כחמרו des Satzes כחמרו gelesen! Kennt der Verfasser die haggadische Auslegungsregel nicht: 'ה' ל' לא מתמצעין רבנן לדרש בן ה' ל' „Die Rabbinen haben in ihren Deutungen auf den Unterschied zwischen ה' und ה' oft nicht Rücksicht genommen“ (Jeruschalmi Peah VI, 7; Maaser-scheni V, 3), daß er ein solch freies Verfahren als Variante ansieht? dann hätte er auch ליקרן Spr. 30, 19 (mit stummem Job), das die Rabbinen (Jerusch. Peah I, 1. Midbuschin I, 7) gleich ליקרן erklären, als solche zählen sollen. Den gleichen Einwand müssen wir gegen die zu 27, 26 vorgebrachte Variante, wonach כבשם des Textes von den Rabbinen כבשם gelesen worden sei, weil die Haggada (Midr. z. Hohel. c. 9) es so aufgefaßt hat, erheben. Auch hier überfieht der Verfasser, daß es zu den ganz gewöhnlichen Voraussetzungen der Haggada gehört, diese beiden Buchstaben mit sich sowohl, als auch mit dem ihnen verwandten ס Buchstaben verwechseln zu lassen, worüber ausführlich Berliner in seiner Schrift „Pletat Soferim“ S. 40 und in den „Beiträgen zur hebr. Grammatik in Talmud und Midrasch“ S. 24 gehandelt hat und dessen gründliche Auseinandersetzung wir an anderer Stelle zu ergänzen versucht haben und noch durch weitere Beispiele ergänzen könnten. — Wiederholt kommt der Verfasser in der mit Fleiß gearbeiteten Einleitung S. 1—58 auf die Thatsache zurück, daß Norzi stets die massoretische Lesart der abweichenden im rabbinischen Schriftthume vorzieht, was er unbegreiflich und ungerecht findet; er beruhigt sich vielleicht hierüber, wenn wir ihm sagen, daß der bekannte Gelehrte R. Juda Minz, Zeitgenosse des berühmten R. Meïr Padua und Gegner des Elia del Medigo, hierin

ebenso wie Morzi gedacht hat. Auf eine diesbezügliche Anfrage die Schreibung der Thorarollen betreffend, beruft er sich auf die oben in Anmerkung 1 citirten Tofafot und schließt (Responsa Nr. 8): אלמא תוספין בעלי המסרה עיקר וכותבין ככלהם; ובגידהו חלמוד שלטו חלמוד ירושלמי; ebenso würde der Verfasser vielleicht von dem Bemühen, die massoretische Zählung der Bibelverse mit der talmudischen (Kibbushin 30) in Uebereinstimmung zu bringen, gelassen haben, wenn ihm die Stelle in den Responsen der Geonim Nr. 3 (neue, vom Verein „Mekize Nirdamim“ vorbereitete Ausgabe; mir lag dieselbe handschriftlich vor) bekannt gewesen wäre, woselbst es heißt: וששאלהם. תנו רבנן ה' אלפים חי' מאות ושמונים ושמונה ססוקים הוא סיה. והא קא חזין דלא הוי הבין. תשובה. יפה הוקשה לכם. ודאי דלא הוי הבין. אלא כך שמענו מפי חכמים הראשונים שאמרו ברייתא דרא בבסרם באחרו סיה שמצאו בירושלים. שהיה משונה בכתב ובמנן ססוקים. אבל עכשיו אין תורה אלא כך. — Es ist endlich Zeit, daß Mißverstand und grundlose religiöse Befangenheit dem freier denkenden Geiste unserer alten Lehrer weiche.

Sechstes Kapitel.

Accentuation und Poesie in den Sprüchen.

Wer die Wahrheit des Satzes anerkennt, daß ein großer Theil der Vocalisation im Dienste der Haggada und der traditionellen Auslegung steht,¹⁾ der wird es begreiflich finden, daß wir in dieser, den Auslegungen der Rabbinen gewidmeten Schrift, auch der Tonsetzung einige Aufmerksamkeit zuwenden. Wir werden hierbei es möglichst zu vermeiden suchen, bereits Erkanntes oder allgemein Bekanntes vorzubringen und nur das Nöthigste nach dieser Richtung hin anmerken. — Seit Elia Levita's gründlicher Auseinandersetzung hat sich immer mehr die Ansicht befestigt, daß wenn auch der Bestand des Textes, seine Aussprache, Betonung und Gliederung lange vor der Abfassung des Talmuds genau festgestellt und durch Tradition erhalten worden war, die Fixirung dieser durch unsere Lese- und Tonzeichen jedoch eine erst spätere Einrichtung sei.²⁾ Diese Annahme erklärt ebensowohl die fast allgemeine Uebereinstimmung der Rabbinen in der Auffassung der Schriftverse mit unserem punctirten und accentuirten Texte, als auch die einzelnen Abweichungen

¹⁾ Einige wenige Beispiele hierfür s. in Jellineks *Net ha-Midrash* V, S. XIII und vgl. hiezu Gesenius zu Jes. 37, 13; 43, 14 und in der Anmerkung zu § 56 der Geschichte der hebr. Sprache.

²⁾ Die ältere Literatur über diesen Gegenstand verzeichnet ausführlich Gesenius, *Geschichte der hebr. Sprache* § 48; die spätere ist in dem Lehrbuche der hist. krit. Einleitung in das A. T. von de Wette-Schrader 8. Auflage § 123 zu finden.

von und Zweifel an der gewöhnlichen Aussprache und Gliederung des Wort- und Satzbestandes.³⁾ Das gleiche Verhältniß haben wir auch in den grammatisch exegetischen Auslegungen der Rabbinen zum Spruchbuche im Allgemeinen bestätigt gefunden: sie stimmen im Ganzen mit der massoret. Punctuation und Accentsetzung überein,⁴⁾ weichen aber auch an einzelnen Stellen von ihnen ab. Auch den spätern jüd. Grammatikern war jene Interpunction, wie sie in den Accenten zum Ausdruck gebracht ist, wohl eine wichtige, nicht leicht hin zu verlassende Anweisung für die Auslegung, aber keine unerläßliche Norm, der sie auch da, wo ein Uebergewicht der Gründe ihr entgegenstand, gefolgt wären.⁵⁾ In poetischen Stücken, wo die accentuale Abtheilung mehr der rhythmischen als der logischen Gliederung Rechnung trägt, ist zudem ein Abweichen von ihr für den sinngemäßen Interpreten oft geradezu geboten.⁶⁾

Für die Bekanntheit der Weisen des Talmud mit jener Accentuation zeugt, außer den bereits mehrfach in Abhandlungen darüber vorgebrachten Stellen, in denen von den

³⁾ Beraḥot 5a; j. Talm. baḥ. V, 1; Beḥaḥim 21b; Rošb Ratan 28a; Aboda S. 29b; Ketubot 65a; B. Rama 7a; B. Meḥ. 22; Sanhedrin 4b; Jalkut Spr. c. 23 zu Ende u. v. a. St. Bezeichnend hierfür ist die Stelle Zoma 52a, wozu Jerusch. Abod. S. II, 7 und Beresch. r. c. 80 zu vergleichen sind. S. noch Strack, Prolegomena p. 79; Berliner, Beiträge zur hebr. Grammatik S. 29—31 und m. Notiz im „Israelit“ Jahrgang XX, S. 1250.

⁴⁾ Ein Beispiel hierfür liefert gleich der erste Vers des Buches: מְשָׁלִי שְׁלֹמֹה בֶן דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, in welchem die Rabbinen (Midr. r. j. Hoḥel. c. 1) מְשָׁלִי שְׁלֹמֹה zurückbeziehen, wie es auch die Tonsetzung durch das Athnach unter דָּוִד verlangt; vgl. Lixig und Loewenstein j. St.

⁵⁾ Vgl. Šbn Ešra zu II. M. 17, 15 und im Meosnaim p. 4; Archevolli im Arugas ha-Bošem c. 30. Mehr hierüber m. u. im exeget. Theil zu 17, 10. Außer an dieser Stelle erheben im Spruchbuche Einwendungen gegen die Tonsetzung: Naḥši zu 23, 7; Meiri zu 2, 18, 25 19; Šbn Ešra I. zu 1, 8, 13; 9, 13, 14; 18, 19. Vgl. auch Delitzsch zu 20, 25; 26, 17; 27, 15 u. f. a. m. St.

⁶⁾ S. Gesenius Commentar zum Buche Jes. zu c. 27, 4; 28, 12; 52, 15.

תורה וקריאת התורה, die Rede,⁷⁾ noch eine andere Stelle im Jeruschalmi, die gleichzeitig beweist, daß sie auch die Unterscheidung der Tonweisen in eine metrische und prosaische gekannt haben, und diese, wenn auch vielleicht verhältnißmäßig jung in der Fixirung, alt und traditionell in der Einführung ist. In der Mischna (Joma I. 6) werden nämlich die Bücher Job, Esra und der Chronik als geeignet zum Vorlesen für den am Vorabend des Versöhnungstages wachzuhaltenden Hohenpriester anempfohlen; die jerusalemische Gemara fügt dem hinzu: **הוה במשלי ובתהלים כמי שישמע** „es ist auch gelehrt worden, daß das Spruch- und Psalmbuch sich hierfür eigne, weil ihre (effectvolleren, dem Ohre schmeichelnden) Tonweisen den Schlaf verschueken.“⁸⁾ Hiermit wäre allerdings nur die Thatsache, daß die erwähnten Bücher schon damals ihre eigene, von den anderen abweichende, Melodie gehabt, bewiesen, was ja eigent-

⁷⁾ Berahot 62 a und Hagiga 6 b bezieht Rashi den Ausdruck **התורה** auf unsere Accente, und ebenso versteht er Megilla 32 a den Ausdruck **נעימה** von der accentualen Betonung. Vgl. jedoch Mischna Arachin II, 2 u. Talmud Joma 38 b, sowie Elias Levita's Vorrede zum **ספר שמואל** und c. 2 das. In Rebarim 37 b bedeutet **שמוע** bloß die interpunktionelle Satzabtheilung, wie oft *accentus* bei Hieronymus, *modus* bei Gesenius a. a. O. § 52 und 57. Bemerken wollen wir hier noch, daß die Alten in den Accenten neben ihren interpunktionellen und musikalischen Werth noch den richtigen Zweck erkannten, das Erlernen dem Gedächtnisse einzuprägen (s. *Tosafot* Megilla 32 a.) In seiner Bertheiligungsschrift **ס' דגליו** (s. die Zeitschr. *הכרמל* in I, S. 66) bemerkt Saabia: **וכמו שחברתי בהיותי עוד בעראק ספר עברי בפסוק ספוקים ומשעם במעמים . . . יהיה יותר נקל דקראו ויותר אפשר ללמד על מה** Von den Kreisen wird ebenso berichtet: „*ΟΙ Κρητες τούς παιδας μανθάνειν τούς νόμους κελούουσιν μετά τινος μελωδίας ἢα ἐκ τῆς μουσικῆς συγκαταγίνονται καὶ εὐκολώτερον αὐτοὺς τῇ μνήμῃ παραλαμβάνωσι*“. Aus diesem Gesichtspunkte waren auch die ältern Mischna-Ausgaben mit *Reginot* versehen (S. Simon Duran im *Magen Abot* III, S. 55 und im *Com. zu Abot* V, 10; Josef del Medigo im *Ma'aref le-Chochma* S. 17; vgl. auch Baer im *Borm. zum Gebetbuche* *Sefer Jewi*.)

⁸⁾ So unsere Auffassung der Stelle, die der Erklärung der Commentatoren, welche **שמוע** mit **סירושן** wiedergeben, entgegensteht. Die Begründung hierfür ergibt sich zum Theil aus der vorhergehenden Note.

lich bei dem Charakter dieser Bücher ganz natürlich ist: denn die lebendige Empfindung, welche die poetische Darstellung der Gedanken hervorruft, wird sich immer im Wechsel der Stimme und in bedeutsamer Accentuirung der Worte nach Außen hin bemerkbar machen; für die Kenntniß des Wesens und der Beschaffenheit jener „den Psalmen und Proverbien eigenthümlichen Taamim“ gibt uns jedoch auch diese Stelle keinen Aufschluß. —

2. Was nun die verschiedenen Kunstformen betrifft, in welche die Verse der Sprüche gefaßt sein sollen, so haben die Rabbinen — obwohl sie sonst nicht gleichgültig gegen die Erscheinungen der Poesie und dichterische Schönheit des Ausdrucks, wie diese in den Büchern der hl. Schrift verschieden zum Vorschein kommen, waren⁹⁾ — keine eigene Form der Dichtung in ihnen gesehen, kein besonderes Schema der Metrik in ihnen gefunden. Ihnen ist überhaupt der Wechsel des Ausdrucks zur Bezeichnung der verschiedenen Formen, in denen die Moral- und Sittenlehre der Dichter und Propheten sich äußert, nur Darstellung ein und desselben Begriffs: der religiösen Begeisterung nämlich, die immer nur Das äußert, was der Mund Gottes sie lehrt, das lebendige Bewußtsein ihr eingibt, die sittliche Kraft ihr mittheilt.¹⁰⁾ Alle Poesie sondert sich für sie nur in zwei Gattungen, für welche schon die Bibel eigene Namen hatte: Lied und Spruch, oder: Lehrrede und Lehrgesang.¹¹⁾ Von andern poetischen Erscheinungen, wie sie die klassische und neuere Literatur kennt,

⁹⁾ Die Bezeichnung der jesalanischen Beredsamkeit bei Hieronymus als *eloquentia urbana nec habens quicquam in eloquio rusticitatis admixtum* (Praef. ad vers. Jes.) und ähnlich bei Spinoza (Tract. theol. polit. XII, 19) ist z. B. dem bildlichen Urtheile der Rabbinen (Schagiga 13b; Majilra r. c. 10) entnommen.

¹⁰⁾ Abot d. R. Nathan c. 10: עשרה שמות נקראת רוח הקדש מליצה חירה דבר אמירה תפארת ציון משא נבואה חיון (טובה) המסכה Bgl. noch Bereschit r. c. 34; Midr. z. Hohel. c. 2; Talm. Ribba 70b und Jalkut Anf. Jejaia.

¹¹⁾ S. Mechilta Parasch. בשלח; Jalkut zu Exodus c. 16 und zu Richter 21, 19; Midr. Ps. c. 8.

geschieht nur der Assonanz von ihnen Erwähnung.¹²⁾ Sicher waren sie der Ansicht, daß alle übrigen Dichtungsarten, die ja doch nur in vereinzeltten Fällen im bibl. Schriftthume sich zeigen, nur dem Zufall ihr Entstehen verdanken mögen, wogegen bei der Alliteration die Absichtlichkeit in dem Gebrauche und in der Redeweise unleugbar hervortritt.¹³⁾ Man weiß, wie schon die ältesten jüd. Dichter und Gelehrten¹⁴⁾ den gleichen Standpunkt Philo und Josephus gegenüber, welche bestimmte Metra und Silbenmaße in der bibl. Poesie gefunden haben wollten, behaupteten; trotzdem ist es nöthig diesen bei den salomonischen Schriften besonders hervorzuheben, weil, aus dem Umstande, daß die Schrift die Weisheit Salomo's über die „der Söhne des Morgenlandes und Aegyptens“ stellt, selbst ein hervorragender jüd. Grammatiker¹⁵⁾ schließen zu können geglaubt hat, die Dichtungen Salomo's müssen, gleich denen der Araber, in Reim und Strophenbau sich geäußert haben, was aber der Charakter der uns überlieferten salomon. Schriften durchaus nicht bestätigt.

Was dagegen als bestimmte Eigenthümlichkeit der hebr. Poesie gelten kann und in den Sprüchen insbesondere ein

¹²⁾ מִשְׁלֵי לְיָ לְדָוִד מִשְׁלֵי (Mibr. rabba 1. R. c. 31; II. c. 19.)

¹³⁾ S. Raschi zu 1. R. 49, 8 und zu Jes. 5, 7; Pseudoraschi I. Chr. 16, 11. Beispiele von vielleicht beabsichtigter Assonanz in den Sprüchen 1, 22, 13, 12, 19, 20, 14, 4, 24, 10, 22, 25, 13, 26, 17, 27, 12, 16, 17, 19 u. a.

¹⁴⁾ Jehuda ha-Levi im Kusari c. 2 R. Asaria de Rossi im Meor Enajim III, 60. R. Samuel Arcevoliti im Arugas ha-Bosem c. 31. Vgl. Burtorf Mantissa ad libr. Coen p. 415; 424. Saalschütz' von der Form der hebr. Poesie, Königsb. 1825. S. 5 ff. — In diesen beiden Gattungen: מִשְׁלֵי und מִשְׁלֵי, vollenden sich auch alle Arten der Poesie noch in der talmudischen und josephischen Zeit (s. Detsch z. Geschichte d. jüd. Poesie S. 32 und 182), die allein den Erzeugnissen der Dichtkunst in der Bibel zu Grunde liegen. Beachtenswerth hierfür ist auch das Urtheil Eduard Reuß', Gesch. d. alten Test. § 126.

¹⁵⁾ In einem — dem Saadia zugeschriebenen — arab. Commentar über einzelne Bücher (worunter die salomonischen) der hl. Schrift, handschriftlich in der königl. Bibliothek zu Berlin und in der Bodleian Bibl. zu Oxford. Vgl. Salfeld, das Hohelied S. 24.

Hauptmerkmal der Sprache bildet, ist jene angemessene Gliederung der Sätze, die Theilung des Textes in gleiche Strophen, der gewöhnlich ein Gedankenrhythmus zu Grunde liegt, jener parallelismus membrorum, den die Rabbinen wohl gekannt, wenn auch in ihren Auslegungen nicht immer berücksichtigt haben. Schon Raschi¹⁶⁾ bemerkt, daß der letztere Umstand es ihm oft unmöglich macht, ihrer Erklärung der Spruchverse sich anzuschließen. Den gleichen Vorwurf — der Nichtbeachtung des Parallelismus — erhebt Gesenius¹⁷⁾ wiederum gegen Raschi, da wo er der alten Auffassung gegen die Textegliederung folgt. Das Verlassen derselben in der Auslegung ist im Spruchbuche um so auffälliger, als ja die rabbinische Vorschrift sie in der Schreibung berücksichtigt haben will, indem für Sprüche, Psalmen und Job gleich stichische Schreibung wie für die bibl. Liedstücke verlangt wird¹⁸⁾, und erklärt sich nur aus der Gewohnheit einer möglichst freien Schrifterklärung und bei den Sprüchen insbesondere aus der Thatsache, daß die parallelen Glieder derselben oft nur sehr lose mit einander verbunden sind, so daß willkürliches Belieben sie leicht von einander trennen und ihre Reihe und Stellung ändern und verwechseln kann.¹⁹⁾ Die Möglich-

¹⁶⁾ Sprüche 13, 23 (vgl. ähnlich zu Jes. 48, 16): ורבותינו פירשו ויש נסמך על שלחמו של מלאך המות . . . אבל אם כן הוא אין ענין סוף הסוכה לראשו. — Auf das Wesen des Parallelismus macht der Midrasch mit den Worten aufmerksam: תלם חורש תלם בתוך תלם: אל תגעו במשיחי וכןביאי בתוך תלם ונביאים חורשים תלם בתוך תלם: אל תגעו במשיחי וכןביאי אל תרעו (Bereschit r. c. 67). S. Dukes, Rabb. Blumenlese S. 35. Zur Verschönerung des Parallelismus empfehlen die Rabb. auch ein Wort zu emendiren, wenn es sich, wie in Jes. 54, 13, in den parallelen Gliedern wiederholt (s. Berachot 64a.)

¹⁷⁾ Comm. z. Jes. V, 18. In dem Comm. zu den Sprüchen ver-
stößt Raschi ebenfalls oft gegen den Parallelismus; s. zu 7, 22; 15, 30 u. s. w.

¹⁸⁾ Maaschet Soferim c. 13. Alte Handschriften haben noch die Schreibung nach Hemistichen (Rich. Simon, Crit. V. T. I. 266), für welche die Rabbinen eigene technische Bezeichnungen hatten (Ser. Megilla III z. E.), dieselbe verlangt auch Ben Sileam in seinem Horajot ha-Kore, nicht aber die Massora. S. auch Megilla 16a.

¹⁹⁾ Zum Beweise der leichten Möglichkeit einer solchen Verfehlung

Zeit einer solchen Versetzung der einzelnen Satzglieder ist im Spruchbuche zahlreich vorhanden; wir haben oben (c. V) mehrere Beispiele, wo dieses wirklich geschehen ist, gezeigt, andere könnten wir noch aus dem Texte der Septuaginta anführen.

Stellen wir einige Beispiele hierher. Gleich im Kapitel X kann man die Verse 6 und 13 in ihren parallelen Gliedern vertauschen. Man sehe:

B. 6: ופי רשעים יכסה חמם ברכת לראש צדיק
 B. 13: ושבת לנו חסר לב בשפתי נכון חמצא חכמה

Ebenso Vers 6 und 12 des XII. Kapitels.

B. 6: ופי ישרים יצילם דברי רשעים ארב דם
 B. 12: ושרש צדיקים יתן חמד רשע מצור רעים

Solche Versetzungsmöglichkeiten bietet allein Kapitel X noch in den Versen: 8 mit 14; 31 mit 32; Kapitel XI in den Versen 29 mit 30. In letzterem Kapitel geben auch die LXX ein Beispiel solcher Vertauschung der Satzglieder, indem sie B. 10a mit 11b verbinden und so beide Verse zu einem gestalten.

Siebentes Kapitel.

Der Midrasch Mischle.

In dem nun folgenden Kapitel soll nur in schwachen Umrissen der wesentliche Inhalt jenes eigenthümlichen Armes, der sich von den großen literarischen Océanen, die wir unter dem Namen Midrasch zusammenfassen, abgezweigt und das Gebiet der salomonischen Sprüche zu befruchten gesucht hat, gegeben werden. Wir werden uns hierbei nur auf das Nöthigste beschränken, indem wir den literarischen Gehalt jener eigenthümlichen Sammlung nur dem Hauptinhalte nach skizziren, die spezielleren Ergebnisse der Untersuchung jedoch uns für eine zu veranstaltende korrekte Ausgabe dieses Midrasch, mit literarischen Nachweisungen und Quellenangaben versehen, vorbehalten.

Gunz hat in seinem für die Geschichte der Midrasch-literatur grundlegenden Werke „die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt“ auf S. 268—69 es versucht, auch unsern Midrasch seinem Gesammtinhalte nach in wenigen — es sind im Ganzen 15 Zeilen —, aber mit dem ihm eigenthümlichen Scharfblick lehrreich gezogenen Grundlinien zu zeichnen; wir knüpfen an die von ihm gegebenen Ausführungen an, sie theils ergänzend und vervollständigend, theils — wo wir dazu Ursache zu haben glaubten — bezweifelnd und berichtend.

1. Sicher hat es nicht in der Absicht unseres Autors gelegen, „alle für den Inhalt der Sprüche passenden Sentenzen und Auslegungen aus früheren Werken zu sammeln

²⁾ Ausgenommen will Meiri bloß von diesen wissen, daß man in den Sätzen der Sprache Etwas suche, was zwar der erfahrungsgemäßen Wahrheit nicht aber der strengen Moralität entspricht. S. dessen Commentar zu Spr. 21, 14: וְאוֹלֵי יָשׁ בְּהוֹרֹת הָעֶדֶן שְׂמַח אִישׁ מְדִינָתוֹ כֻּלָּם מִשְׁתַּדֵּל בְּמַלְכוּת נְבוֹנוֹת וְעַסְקִים רַבִּי הָעֶדֶן שְׂמַח אִישׁ לְהוֹצֵאתָ מִן הַכֶּסֶף . . . אֲלֵא שֶׁאֵין רְאוּי לְמַרֵּשׁ דְּבָרֵי קֹדֶשׁ בִּן

Digitized by Google

wenigen, von ihm mitgetheilten, bekannt geworden, oder, er habe wohl deren mehr gekannt, aber nur diese wenigen Stücke als für den Zweck seines Werkes geeignet befunden. Eine genaue Beachtung des Inhalts der in unserem Midrasch enthaltenen Haggadas bestätigt die letztere Annahme; und so stellen wir schon von vornherein als die Absicht des Verfassers die Behauptung auf: Derselbe wollte das Buch der Sprüche nach einer gewissen, die moralische Förderung bezweckenden Richtung hin mit Benützung der nach dieser Richtung in Anlehnung an die Spruchverse bereits vorhandenen haggadischen Lehrsätze commentiren.

Die Richtung aber, nach welcher die Haggadas abgefaßt sein mußten, um von unserem Verfasser mit besonderer Vorliebe für den Inhalt seines Werkes gewählt zu werden, liegt weniger in dem Universalen der Tugend und Moral, wie es in den Sprüchen durchwegs zur Geltung gebracht ist und auch in den Lehren der Rabbinen an nicht wenigen Stellen als das wahrste Wesen der Frömmigkeit betont wird, als in dem Culturalen der Religion, nach welchem das sittliche Verhalten als ein Austausch guter Dienste zwischen Gott und seinen Dienern angesehen und in der Uebung der es bestimmenden Gesetze der Maßstab für den Gehorsam gegen Gott gefunden wird. — Der Gottesbegriff in den Sprüchen, rein und erhaben und frei von jeder anthropomorphistischen Beimischung, wie er in der Vorstellung und Empfindung — wenn auch nicht immer in der Sprache — der Propheten vorherrschte, wird in unserem Midrasch mit Vorliebe mit religiöser Mystik und theosophischen Betrachtungen vermengt; ja das Studium der letzteren, welches die alten Lehrer (Chagiga 13a) eingeschränkt wissen wollten, recht eindringlich empfohlen (c. X, 3. XIV, 28. XX, 2). — Wird im Spruchbuche Lohn und Strafe, Glück und Unglück dem Menschen als unmittelbare Folge seiner Handlungen und Begleiterin seiner Thaten zugesichert, und suchen hierbei die alten Lehrer diese Zusicherungen mit den thatsächlichen Verhältnissen auf

dem Boden des ererbten Glaubens zu versöhnen¹⁾, so zieht es unser Midrasch vor, sich, nach Art und Weise des Midrasch Ronen, in den lebhaftesten Schilderungen der Zustände des Paradieses und der Hölle zu ergehen und diese phantastisch auszumalen (c. VI, 31. IX, 1. X, 3. XI, 21, 27. XIII, 25. XIV, 1. XVI, 4, 5. XVII, 1. XIX, 1, 18). Dabei wird von vierzehn Wohnungen der Hölle, d. h. Stufen der Verdammniß im Jenseits, geredet (c. VI, 31), während der Talmud (Erubin 19a; Sota 10a; Midr. Psalm. c. 11), das Sohar-Buch (a. v. St.) und ebenso der Koran (XV, 44 u. f.) und Raschi (s. zu Jes. 24, 22) immer nur sieben solcher erwähnen, was auch den sieben Himmeln entspricht, die man,

¹⁾ Sprüche 10, 2: „Wohlthun errettet vom Tode“ wird im Jerusch. Peasch I, 1 mit dem Hinblick auf das Jenseits erklärt, von R. Eliezer mit תציל ממיתה בשונה, während R. Akiba Beispiele für die Beweisung des wörtlichen Sinnes sucht (Sabbat 156). Das. B. 25 und 27: „Furcht des Ewigen mehret die Tage, aber die Jahre der Frevler werden verkürzt“, wird die Bewährung ebenfalls im diesseitigen Leben nachzuweisen versucht (Soma 9a; Wajikra r. c. 29; Debarim r. c. 9). Ebenso werden zu dem Satz 11, 8: „Der Gerechte wird aus der Noth gerettet, und es kommt der Frevler an seine Stelle“, Beispiele aus der Erfahrung hergeholt, in denen sich durch gottgeordnete Verkettung der Schicksale die Bestätigung dieses Ausspruches gezeigt. Nicht zu häufig sehen wir überhaupt in der Auslegung der Spruchverse bei den Rabbinen die Schranke der Diesseitigkeit durchbrochen und mit dem Hinblick auf das Jenseits erklärt. XV, 24, worin Ibn Esra I eine Verheißung des zukünftigen Lebens erblickt und was auch Delitzsch u. a. so aufgefaßt haben, wird im Midrasch mit Beziehung auf den Erfolg des sittlich'n Verhaltens im irdischen Leben erklärt (Wajikra r. c. 29; Schocher tob c. 32), und ebenso erklärt er den Vers c. 14, 32: „Vertrauend im Tode ist der Gerechte“, von dem vertrauensvollen, gläubigen Hingeben der Frommen im Rathschlusse Gottes, nicht wie Hitzig u. A. von dem Vertrauen an Unsterblichkeit und Auferstehung. Selbst das für diesen Gedanken inhaltsvolle Wort נֶאֱמָרָה (c. 12, 28) wird vom Midrasch nicht nach dieser Richtung hin aufgefaßt (vgl. jedoch über Ps. 48, 15: Jerusch. Regilla 2, 4; Wajikra r. c. 11); wofür aber wird der Vers 6, 22 von der heilsamen Ernährung der Seele noch im Tode und Jenseits verstanden (Jerusch. Peasch I, 1. Bereschit r. c. 35. Schoch. tob c. 1; vgl. Raschi zu Sota 21b) und ähnlich an einzelnen andern Stellen (Bereschit r. c. 59; Debarim r. c. 7; Abot d. R. A. c. 40 u. f.).

entsprechend den kreisenden Bahnen der Planeten (Maimonides, Jesode ha-Thora c. 4), angenommen hatte, und welche auch in unserem Midrasch (IX, 1) nach Bajtira rabba namentlich angeführt werden. —

2. Das Studium der Thora, ihr Werth und Nutzen ist der Angelpunkt, von dem jede Betrachtung in unserem Midrasch ausgeht und zu welchem sie stets wieder zurückführt. Mit ihrer Lobpreisung beginnt und schließt er seine Auslegung⁴⁾; für ihre Anempfehlung nimmt er den Inhalt des Spruchbuches mit Vorliebe in Anspruch. Doch sind es nicht die geoffenbarten Regeln der Sitte und der Moral, für welche nach den meisten Auslegern im Spruchbuche der Ausdruck „Thora“ gebraucht ist⁵⁾, die auch unser Verfasser darunter begreift; auch nicht bloß die im Pentateuch niedergelegte und in den Reden der Propheten fortgesetzte Selbstbezeugung Gottes; vielmehr jene auslegende und anwendende Erläuterung in Mischna, Talmud, Halacha und Saggaba, die der Verfasser einzeln hervorhebt und deren Pflege er besonders warm empfiehlt (c. X, 3. XIII, 25. XVI, 1, 11, 31. XX, 17. XXIII, 30. XXXI u. f.). Aus eben diesem Bestreben — die Beschäftigung mit der Thora als das Preiswürdigste im Leben, das unverlierbare Gut im Sterben hinzustellen — sind die Erzählungen hervorgegangen, die unserem Midrasch

⁴⁾ Den Schluß des Buches bildet der Satz: אמר הקב"ה לישראל בני היו מתעסקים בתורה ביום ובלילה, worauf dann noch einige Bibelverse, deren Beziehung zur Stelle unklar sind, folgen; die wiederholte eingehende Deutung des Alphabetstüdes gehört einer spätern Redaction an; sie schließt mit einer Stelle aus dem Midrasch Abthir.

⁵⁾ Meiri zu IV, 2: תורתנו על העצב: תורה נאמרת על פנים רבים. ואין זה מאמר האל אלא מאמר ותאמר דרך כלל כמו חכמה ותבונה. ואין זה מאמר האל אלא מאמר ההכם, und ebenso erklärt er zu c. VII, 21 לקח von wahrheitsgemäßer Belehrung im allgemeinen Sinne, nicht vom positiven Gesetze der Schrift. Auch bei den Propheten wird תורה oft von den gesetzmäßigen Lebensordnungen, auch von den der Heidenwelt geoffenbarten, gebraucht (s. Gesen. zu Jes. 24, 5). Dagegen ist der Ausdruck אמרת אלתי (Spr. 30, 6) mit Hinblick auf Dtn. 4, 2; 13, 1, mit welchen die Stelle im Zusammenhange steht, eher von dem urkundlichen göttlichen Gesetze zu verstehen.

einen unvergänglichen Namen in der jüdischen, ja wir können sagen, in der Literatur historisch-moralischer Sagenbildungen überhaupt erworben haben: die Erzählungen vom Tode Moses (c. XIV, 34), R. Akiba's (c. IX, 2) und der beiden Söhne R. Meirs (c. XXXI, 10). An erstgenannter Stelle nimmt unser Midrasch auf ältere Quellen ausdrücklich Bezug und verweist auf diese; für die beiden letzteren Schilderungen jedoch ist er unser alleiniger Autor, da nur Einzelnes von dem dabei Borgebrachten sich in ältern Quellen erhalten hat⁶⁾. Die Erzählungen sollen uns das schöne Loos der Verehrer der Gotteslehre, sowie andererseits das unglückliche Ende der sie Mißachtenden oder auch nur gleichgültig Behandelnden zeigen. „Die Söhne jenes frommen Rabbi wurden nur darum so jäh hingerafft, weil sie Gleichgültigkeit gegen das Gesetzesstudium gezeigt“⁷⁾.

3. Mildbthätige Liebeserweisung und Almosenspende, sowie häufiger Besuch des Gotteshauses und der Lehrvorträge — das ist das weitere Moralgebiet, für dessen An-

⁶⁾ Zu der Erzählung vom Tode Moses ist Tanchuma und Jalkut Anf. וְאֵתָּהוּ, Debarim r. c. 11, insbesondere Gaulmyn, *de vita et morte Moysis* (Paris 1529) zu vergleichen. — Einzelnes über die Gefangennahme und den Tod R. Akiba's findet sich: Berachot 61 b; Jerusch. das. IX, 6; Jeruschalmi Sota V, 5; Babil. Erubin 21 b; Sanhedrin 14 a, 38 b, 68 a, 110 b; Tractat Semachot I, 1; Midr. g. d. Klafel. Ende c. 3. — Die Erzählung vom Tode der Söhne R. Meirs hat R. Nissim seiner Geschichtenammlung, und Kraft, metrisch bearbeitet, seiner Sammlung jüdischer Sagen und Dichtungen (L S. 64) einverleibt. Bekannt und viel commentirt ist auch die Stelle unseres Midrasch (c. IX, 1), in der es heißt: כָּל הַמּוֹעֲדִים יְהִיוּ בְּשָׁלִים וַיְמִי הַפְּעֻלִּים לֹא יִהְיוּ נְבִשְׁלִים לְעוֹלָם, worüber David Abi Simra (רדב"ן) in seinen Gutachten II, 828; Joseph Albo in den Mikraim III, 16 und die Zeitschr. המצריך I, Nummer 74 verglichen werden können.

⁷⁾ מפני מה נתחייבו בניו של ר' מאיר. מפני שהיו רגילין להניח בית המדרש ויושבין באכירה ובשתיה. Wünsche übersetzt: „Wodurch hatten sich R. Meirs Söhne verschuldet? Weil sie in dem Lehrhause auszuruhen (?), zu essen und zu trinken pfliegten“. Diese Uebersetzung, so werthvoll auch im Ganzen, weist noch an mehreren Stellen ähnliche fehlerhafte Wiedergaben des Midrasch-Textes auf.

die in die Ziffer 4 auslaufen, werden von unserem Midrasch auf die vier Völker und Reiche der Daniel'schen Vision bezogen;¹⁰⁾ die schmerzliche Empfindung bricht aber nur bei der Nennung des vierten, des „boshaften Edom“ hervor, und sie gibt uns laute Kunde von der Unbill und Ungerechtigkeit, die der Verfasser erfahren haben muß. Indem der Midrasch noch vor Denunzianten, die er Mörder gleich stellt, warnt, nimmt er Veranlassung, Richter und Personen, in deren Händen die juristische und religiöse Rechtsprechung lag, vor Parteilichkeit und Unüberlegtheit zu warnen (c. I, 3. II, 8, 9. VI, 3), was uns weiter auf den Charakter der Zeit, in welcher der Verfasser schrieb, schließen läßt.

5. Im Verhältniß zu der nicht allzu großen Anzahl von Stellen, in denen unser Midrasch von der Ältern Literatur Gebrauch macht, finde ich die Anführungen aus der palästinensischen Saggaba sehr zahlreich; an sieben Stellen wird allein auf die „Pirke Abot“ hingewiesen (c. I, 7. V, 21. VI, 6, 16. IX, 10, 12. XV, 17); viel mehr als das Dreifache dürften die Citate aus dem babyl. Talmud kaum betragen. Man bemerkt auch, daß unser Verfasser überhaupt eine besondere Vorliebe für die palästinensische Saggaba und ihre Autoritäten bekundet, wie er auch sonst die noch immer andauernde Bevorzugung des heiligen Landes betont. Kapitel XVII, 1 läßt er R. Jochanan sagen: es sei besser in äußerster Dürftigkeit im hl. Lande wohnen zu bleiben, zumal doch in den andern Ländern Raub und Bedrückung herrsche, und führt noch mehrere Aussprüche anderer Lehrer an, die das Glück der im hl. Lande wohnen Bleibenden preisen. Ebenso wird c. X, 2 von der sühnenden Kraft des hl. Landes

¹⁰⁾ Ähnliche Beziehungen: Bereschit r. c. 42; 44; 76. Schemot r. c. 15; 51. Mechilta c. 9. Tanhuma Parasch. Teruma. Bafjira r. c. 13; 29. Echoscher tob c. 6; 52. Pirke d. R. Eliezer c. 28 u. 48, an dessen erster Stelle die Ismaeliten als viertes Reich figuriren. Ähnlich verwechselt Raschi zu Jes. 34, 4 Edom mit Ismael und zerlegt zu Jes. 24, 16 Medo-Persien in zwei Reiche, um, entsprechend dem 5 mal im Sage vorkommenden Ausdruck ׀׀׀, fünf Israel bedrückende Nationen zu gewinnen.

gesprochen, in mangelhafter Wiedergabe des Ausspruches R. Meirs: Wer in Palästina wohnen bleibt und die hl. Sprache spricht, — der kann der einstigen Seligkeit versichert sein (Jerusalemi Sabbath I, 5; vgl. auch Babli Ketubot 111 und Megilla 27). Endlich wird noch zu V, 15 im Anschlusse an die Textesworte: „Trinke Wasser aus deinem Brunnen!“ die Warnung an die Jugend gerichtet: zuerst an den Quellen des Gesetzesstudiums in Palästina zu verweilen, dann erst nach der Fremde zu wandern. Außerdem ist auch die Sprache dieses Midrasch der spätern palästinensischen, oder vielmehr syro-chaldäischen nahe verwandt. Zweimal steht c. I, 14 בארזו für: wie war eigentlich dieses? welchen Ausdruck Jalkut wegläßt; II, 5: אם צבא אדם ברברי תורה „wenn der Mensch die Worte der Lehre erstrebt;“ VI, 31: והקבירה משליח „הוא מוריד נידם“ und XIX, 21: וזהו משליח ליד „שלם“ in der Aphel-Form im Sinne von: „vollends hingeben,“ nach syrischem Sprachgebrauche, angewandt ist; I, 14 mit Bezug auf das Texteswort נולד: וקץ בו „er (Joseph) nahm den Becher (syr. כלירא) und schlug daran,“ wofür die Quelle (Bereschit r. c. 62) und ebenso Jalkut z. St. נולד הרבץ hat¹¹⁾; IX, 2, in der Erzählung von der Hinrichtung R. Akiba's, schlägt die Sprache plötzlich ganz in's Syro-Chaldäische um und ähnlich c. XXII, 6, 20, wie denn auch in der Auslegung der zehn synonymen Bezeichnungen für „Erde“ (Bajikra r. c. 29 u. 30 nennt deren nur 7; vgl. oben unter No. 1 und unsern Midrasch c. IX, 1 XXII, 20) die syrische Bedeutung der betreffenden Wortstämme hineinspielt. Ferner die Redensarten c. VI, 1: שברו מעשרם המוכים sie (die Israeliten) haben frühzeitig ihre guten Thaten bewährt“; VIII, 6:

¹¹⁾ כלירא entspricht wohl dem hebräischen כוס, syr. כסא als Bezeichnung für Loos, Schicksal (vgl. Ps. 11, 6; 16, 5; 23, 6 und im Targum z. d. Stellen) überhaupt, wofür das Bild vom Kelche in den Sprachen der alten Völker gebraucht worden (vgl. Gesenius zu Jes. 51, 17), und darin glauben wir den Anschluß dieser Paggada an das Wort נולד des Spruchsaßes zu erkennen. Durch die Aenderung des Jalkut geht dieses Merkzeichen des beziehendlichen Anschlusses wieder verloren.

שְׁחַד לִי יְיָ עֹד „er (Gott) wird wieder aufrichten (beleben) die Entschlafenen“; X, 3: וּמִצְרֵי גִדְוָם מִתְגַּבְּרִין בּו „Höllengequalen erfassen ihn wie die Wölfe des Abends“ (vgl. Habakuk 1, 8; Zeph. 3, 3); Das.: עֲשֵׂה לִי כַמֶּדְרִישׁ „man verfährt mit ihm nach Gebühr“; XI, 22: עֲשֵׂה צִדְקוֹ עִמָּה „er erfüllt seine sinnliche Lust an ihr“; XII, 20 und 23: וְיִזְכָּר מִשְׁמַע לִהּ אֶפְסָן אַחֲרָיִם „H. Seire hat dieses in anderer Weise ausgelegt“: XIII, 25; אֵל שְׁמֵיהָ מִנֵּה חֲרֹחַ „Du kannst daraus Zweierlei entnehmen,“ was in der Quelle (Bemidbar r. c. 21) fehlt; zweimal c. XV, 17: רָחֹק שְׁחֵמְרָהּ מִיָּדֶיךָ fūr: willst Du heute bei mir zu Gast sein? X, 1: מִיָּתָהּ מִשְׁחָה „widernatürlicher Tod“; XX, 9: . . . הִיא שְׁמוֹ שֶׁל הַקְּבִיר „Mchor, ferner die Ausführungsformeln: מִכָּן מִכָּן V, 18, 21; מִכָּן הִיא רֵם אֲמֵר VI, 32; מִכָּן תִּבְרָא mit Bezug auf Mišna, Talmud und spätere Midraſchim I, 7, VIII, 9, IX, 12, X, 2, VIII, 25, XV, 18, 33, XVII, 1 u. f. w. — aus all diesem, in Verbindung mit den zahlreichen Entlehnungen aus Tanšuma (c. IX, 28. XII, 34, XIII, 25.) und Pešitta (VI, 1. XIII, 20. XIV, 34 u. f.), sowie aus den Schilderungen des Meſſias (c. XIX, 21), der Hölle und der Anempfehlung der theosophischen Myſtik glauben wir uns zu dem Schluſſe berechtigt: unser Midraſch sei in Palästina oder Europa (Griechenland oder Italien), wo man die palästinenſiſchen Werke hauptsächlich kannte und ſtudierte, in den letzteren Jahrhunderten der gaonäiſchen Epoche, wie auch Junz annimmt, entſtanden.

6. Der Midraſch zu den Sprüchen iſt überhaupt kein Midraſch im eigentlichen Sinne, ſondern mehr ſinngemäße Auslegungshaggada, wie die zahlreichen Stellen in demſelben, in denen die wörtliche Uebertragung vorherrſcht, beweifen. (vgl. ganz c. IV u. V. XV, 18, 30, 31. c. XVI. XXI, 22, XXIV, 23. XXVI, 24. XXVII, 1. XXVIII, 13, 27). Beſonders häufig werden ſynonyme Ausdrücke erklärt, z. B. IV, 24: עֲשֵׂה מִהּ וְלֹא מִשְׁחָה; V, 1: עֲשֵׂה וְאֵין אֶין; V, 3; 22; VIII, 1 u. f. w. Ein Beiſpiel ſolcher grammatiſch exegetiſcher Auslegung ſei hier erwähnt. Zu IV, 23: כָּל מִשְׁחָה

מכל משמר bemerkt unser Midrasch נצר לכך כי ממנו תוצאות חיים נצר לכך — שלא תכריח מרכי תורה למה — כי ממנו תוצאות חיים. Diese Ausführung giebt nur dann einen Sinn, wenn man annimmt, der Midrasch wollte משמר im Verse gemäß der Grundbedeutung von שמר, welche ein „Verharren,“ „Starren“ auf Etwas ist, woher denn auch die sprichwörtliche Redensart: שָׁמַר עַל שְׁמֵרָו „ruhig in seinem Verharren bleiben“ (Jerem. 48, 11; Zeph. 1, 12), erklären, weshalb er es mit תכריח בריח glossirt, wogegen die anderen Erklärer, auch mehrere rabbinische im Zalkut, משמר vom transit. שמר im Sinne von „bewahren,“ „schützen“ ableiten. Ebenso sei hier ein Beispiel grammatisch-synonymer Worterklärung angeführt. In Kap. XIII, 1, nachdem mehrere Synonyma und Tautologia erklärt worden, heisst es in Auslegung des Verses 4: אַלֵּיכֶם אִישׁ אֶקָּא וְקוּלִי אֶל בְּנֵי אָדָם — אִם זָכִיחַם וְקִיָּמָתָם אֵת הַתּוֹרָה אֲתָם נִקְרָאִים כְּאֲכֹרֶם יִצְחָק וְעֵקֶב שֶׁנִּקְרָא אִישׁ. ואם לאו אֲתָם נִקְרָאִים אָדָם כְּאָדָם הָרִאשׁוֹן. Dieser Ausführung liegt offenbar die grammatische Wortbedeutung von איש, wo es in Zusammenstellung mit אדם בן אדם gebraucht ist, zu Grunde, indem dann בני אדם und אישים, wie *ἀνδρες* und *ἀνδρες*, für: Hohe und Niedrige steht. Diese und ähnliche Auslegungen liegen in unserem Midrasch, trotz des Commentar-artigen seiner Sprache, nicht deutlich ausgesprochen, sie können aber aus der paraphrastischen Hülle sehr leicht hervorgeholt werden. An mehreren Stellen schien es mir, daß der Verfasser des Zalkut den beabsichtigten Gedanken nicht erkannt und deshalb oft unrichtig den Text unseres Midrasch emendirt hat. So z. B. heisst es zu c. XIII, 6 im Midrasch Mischle: שָׁמְרוּ כִּי עֲבִידִים אֲדָבָר — רַבִּים הַמְּגִידִים לָכֶם בֵּן מוֹטָא לְמִוְרָה, תְּלִמִּיד חֲכָמִים הַמְּגִידִים לָכֶם בֵּן מוֹטָא לְמִוְרָה. Aber עבדים im Verse kann ja nicht persönlich aufgefaßt werden, etwa gleich nobiles, was ja gar keinen Sinn giebt, sondern muß sachlich genommen werden, gleich: nobilia, principalia, was unser Midrasch in seiner umschreibenden Weise demnach ganz gut mit: לָכֶם רַבִּים הַמְּגִידִים אֲדָבָר ausgedrückt hat. Ähnlich heisst es c. XIII, 25 in unserem Midrasch: אֲמַר ר' מֵאִיר שְׂאֵלָנוּ רַבִּי דוֹסְתָא מְבִי יִשְׁכֵּב מֵרָחֹק וְכַמֵּן רִשְׁעִים תִּחְסֹר. אֲמַר לֹא עֲכָרָם אַחֵר הָיָה וְכוּ.

Die Stelle ist aus Bemidbar rabba c. 21; nur ist dort R. Dostai selbst Erzähler und Erklärer des Ganzen. Dasselbe bekundet auch der Text in unserem Midrasch, wenn man וְהָיָה vokalisiert. Jalkut aber hat dafür wahrscheinlich וְהָיָה „uns hat (R. Dostai) gefragt,“ gelesen, und da nun וְהָיָה darauf nicht paßt, diese Worte in וְהָיָה umgeändert, wodurch nun das Verhältniß umgekehrt als im ursprünglichen Texte erscheint. — Daß andererseits Jalkut viele Stellen unseres Midrasch entsprechend gut ergänzt, braucht wohl nicht erst gesagt zu werden (vgl. als Beispiele zu I, 1. II, 6. IX, 20. XXIII, 29. XXIV, 30. XXX, 4); trotzdem zeigt unser Midrasch in seiner jetzigen Gestalt noch Lücken auf, die auch mit dem Texte des Jalkut nicht ausgefüllt werden können (vgl. I, 4. VI, 26. VIII, 9, 30. XV, 30. XXIII, 29. XXXI, 1), vielleicht jedoch mit Hülfe alter Handschriften und Ausgaben. Auf die Constantinopeler Ausgabe (1512) wird von R. Isaac Cohn in seinem Commentar sehr oft (zu VI, 16. XI, 28. XV, 30. XIX, 21. XXII, 22. XXXI, 4) verwiesen. Diese Ausgabe war uns nicht zugänglich; in den uns vorliegenden ist der Text an den betreffenden Stellen gleichmäßig verderbt. Zu verwundern ist nur, wie selbst Uebersetzer und Commentatoren viele in die Augen springende fehlerhafte Stellen nicht bemerkt haben. So z. B. stellt unser Midrasch gerne Vergleichen zwischen den Aussprüchen Davids und denen Salomo's an. Er thut dieses an sechs Stellen (c. I, 7, 9. IX, 6. XV, 24. XX, 3. XXV, 18), von denen unseres Wissens nur für eine (XV, 24; s. Bereschit r. c. 74) eine ältere Quelle sich nachweisen läßt. Von diesen sechs Stellen sind nun drei in auffallender Uebereinstimmung corrumpt. Kap. I, 7 lautet nach unserem Texte: כִּי אִם יִסְתַּךְ חֲמַיִם אֵל תִּאֲכַל. מִי לִמֵּד שְׁלֹמֹה. מִחֲכָמָיו שֶׁל דָּוִד אָבִינוּ. שְׁנֵאִמֵּר חֲמַיִם תִּרְדֵּף רַעַי. וְכֵן אָמַר שְׁלֹמֹה בְּחִכְמוֹ בִּי אִם יִסְתַּךְ. . . Wie an dieser Stelle, so wird auch an einer andern, bei einem ähnlichen Vergleich, ein Satz aus den Sprüchen Salomo's David zugeschrieben: c. XI, 6: כֹּחַ דָּוִד חֲכָמָיו שֶׁל שְׁלֹמֹה. שֶׁכָּל מֶה שֶׁדִּבְּרָא

wozu dann die Hinweise auf Esau und Haman gut passen. Die verschiedenen Talmud-Ausgaben geben mir für diese naheliegende Vermuthung keine Bestätigung; die Stelle lautet daselbst ebenso, wie in unserem Midrasch, nur daß in diesen ein Asarja als Autor der Auslegung angeführt wird, den die Kraßauer Ausgabe noch dazu zum Rabbi promovirt.

7. Die Ausführungen in unserem Midrasch gehören schwerlich den Autoritäten an, die als deren Autoren figuriren; schon in den älteren Midraschim kommt es nicht selten vor, daß Aussprüche jüngerer Autoren älteren, die vielleicht durch eine Andeutung Anlaß zu diesen gegeben, in den Mund gelegt werden.¹³⁾ Daraus erklärt es sich, daß die ältern Quellen und Talmud die Aussprüche oft auf andere Autoren als unser Midrasch zurückführen¹⁴⁾; folgende sind die Namen der von unserem Midrasch als Urheber von Aussprüchen erwähnten Lehrer:

- 1) R. Abuha 6, 32; 9, 2; 11, 6, 24; 14, 34. 2) R. Abin 15, 17. 3) R. Alexander 8, 30; 10, 3; 11, 22; 16, 10.
- 4) R. Eliezer als Fragesteller an R. Josua 2, 7; 5, 3; 6, 7; 10, 2; 11, 21; 17, 1. R. Eliezer 9, 12; 10, 2; 13, 24.
- 5) R. Eleasar 14, 1; 19, 21. 6) Ama ben Matna 24, 10.
- 7) R. Gamliel ha-Safen 9, 2. 8) R. Huna 14, 1, 33.
- 9) Hillel ha-Safen 5, 17. 10) R. Sere 9, 6; 20, 1. 11) R.

¹³⁾ Vgl. Sachs, Beitr. zur Sprach- und Alterthumsforschung I, 158. Kerem Chemed IX, 69. Zunz, O. B. S. 315. Geiger, Urschrift und Uebersetzung S. 329.

¹⁴⁾ a. 1, 4 steht: Simon b. Lakisch, wofür Talmud: Simon b. Gamliel; I, 6: R. Levi, wogegen Talmud R. Meir; I, 10: Meinungsverschiedenheit zwischen R. Jehuda und R. Nehemia, was Beresch. r. c. 84 als zwischen R. Eliezer und R. Josua angeführt wird. V, 17: R. Meir ist in der Mishna Berachot IX, 5: R. Nathan. IX, 10: R. Eliezer muß nach Abot II, 4: R. Gamliel heißen, ebenso wird das. B. 12 ein Spruch R. Eliezer zugeschrieben, der nach Abot IV, 12 R. Meir gehört. XI, 26: Ula, wofür Babil Sanhedrin 9b Chama b. Bisma hat; XII, 20: Rabba, wofür Talmud: R. Huna. XIV, 1 lauter andere Autoritäten als in der Quelle Schemot r. c. 1; Megilla 14b. XV, 18: Nehemia, wogegen Talmud: Tanchuma, u. s. f.

Sabba 17, 1. 12) R. Sebida 6, 32. 13) R. Seire 8, 30; 12, 20, 32; 16, 11. 14) Chiskijah 31, 21. 15) Chama b. Chanina 12, 20; 14, 28; 15, 29. 16) Chanina b. Dofai 10, 3. 17) Firmijah (b. Schalum) 1, 1, 5, 24; 2, 6. 18) R. Jose (ha-Gelili) 10, 3; 13, 23; 16, 11; 4, 27; 19, 21. 19) R. Ismael 8, 34; 9, 18; 10, 3. 20) R. Josua b. Pedaja 6, 6. 21) R. Josua b. Levi 6, 1; 19, 18. 22) R. Judan 8, 34. 23) R. Jakob 10, 3. 24) R. Jochanan 11, 6; 17, 1; 19, 18. 25) R. Jehuda 19, 18. 26) Levi 11, 28; 8, 34; 12, 20; 15, 17. 27) R. Meir 1, 4; 2, 6; 5, 17; 6, 23, 32. 28) R. Nehemia 8, 9; 15, 18; 17, 1. 29) R. Nachman 14, 34. 30) R. Simon 10, 3; 11, 21; 14, 28; 16, 5. 31) Ula 11, 26. 32) Rabbi 4, 27. 33) Raba 12, 20. 34) R. Samuel b. Nachmani 5, 18; 11, 24. 35) Simon b. Chalafta 8, 1. 36) R. Simon b. Jochai 13, 23. 37) R. Simon b. Lakisch 2, 6. 38) R. Tanchum 1, 1. 39) R. Tanchuma 8, 34; 11, 26.

Vom zwanzigsten Kapitel ab sind die Autoritäten regelmäßig (ausgenommen 31, 21) weggeblieben, wogegen sie der Mibrasch Jalkut noch hat; dasselbe läßt sich auch in den früheren Kapiteln oft bemerken und zwar zumeist bei den aus dem Talmud entlehnten Stellen.

Achtes Kapitel.

Der Midrasch Talmut.

Für den Versuch, die verschiedenen, in den Talmudim und Midraschim zerstreuten, schriftklärenden Aussprüche der Rabbinen zu sammeln und mit Weglassung ihrer oft weitläufigen ethischen und moralischen Lehrhülle zu einem zusammenhängenden Commentar zu gestalten, ist bereits ein Werk vorhanden, das, als nützliches Hilfsmittel hiezu, nicht hoch genug geschätzt werden kann: die nämlich unter dem Namen „Talmut Schimeoni“ bekannte, von R. Simon Kara ¹⁾ verfaßte Sammlung der an das Schriftwort sich lehnenen haggadischen Aussprüche der Rabbinen, die er wie eine Perlschnur um dasselbe gereiht und gelegt hat. Man hat die Sammlung auf der einen Seite als Ausfluß einer auf unwissenschaftliche Ergeßse gerichteten Denkweise hinzustellen versucht ²⁾ und so ihren Werth unterschätzt, wogegen man auf der andern Seite in richtiger Berücksichtigung des Entwicklungsganges des jüd.

¹⁾ Das Titelblatt der mir vorliegenden ältesten bekannten Ausgabe (Salonichi 1526) nennt das Werk: יקוט הנקרא שמעוני, was durch die dem Nachtrag (קונטרס אחרון) vorangestellten Worte: דקונטרס דקונטרס האחרון אשר סדר הר' שמעון הררשן לאחר שכתוב זה הספר erläutert wird, daß R. Simon ha-Darshan Verfasser des Werkes sei. Ueber dessen muthmaßliche Identität mit R. Simon Kara sind zu vergleichen: Rappoport im Kerem Chemed VII, S. 4—15 u. im Haschachar Jahrg. I; Bunz, zur Geschichte und Literatur S. 61 u. 68; Landschüt, Amude Noda S. 312 und mehrere andere bei letzterem angegebene Stellen. Vgl. noch B. Beer in Steinschneiders hebr. Bibliographie I S. 21.

²⁾ Grätz, Geschichte der Juden, I. Aufl. Band VI, S. 64.

Geistes die Großartigkeit der Leistung erkannte³⁾ und diese nicht ganz unpassend in relativen Vergleich zu der „Mischna Thora“ Sammlung des Maimonides setzte⁴⁾. Gewiß läßt sich bei der Sammlung „die starke Hand“, die es versteht, Zerstreutes zu sammeln, Verschiedenartiges zu verknüpfen und in systematische Ordnung zu bringen, nicht verkennen; andererseits jedoch läßt die Auswahl und Anordnung einen bestimmten Plan, den der Verfasser im Auge gehabt, nicht genau ersehen⁵⁾. Klar ist nur das Eine, daß der Verfasser aus den zahlreichen Stellen zerstreuten Bemerkungen der Rabbinen einen mit dem Texte von Vers zu Vers fortschreitenden Commentar liefern wollte; welche Gesichtspunkte jedoch bei der Auswahl derselben für ihn die leitenden waren: ob die einfache Wort- und Sakerklärung, oder die halachische und homiletische Anwendung des bezüglichen Verses, läßt sich nach den zahlreichen Anhaltspunkten, die für jede der beiden Annahmen vorgebracht werden könnten, nicht mit Sicherheit entscheiden⁶⁾.

1. Was hier mit Sicherheit in die Augen fällt, ist das

³⁾ Junz, die gottesdienstl. Vorträge d. Juden S. 298 f.

⁴⁾ Horowitz, Frankfurter Rabbinen I S. 2—5.

⁵⁾ Daß er nach einem gewissen Plane gearbeitet, beweist schon die Thatsache, daß die Targumim und die Schriften in Bezug auf die Geheimlehre konsequent übergegangen sind. Jellinek (Net ha-Mibrasch VI, S. 24) macht auf das Verfahren aufmerksam, das der Verfasser bei der Zusammenstellung befolgte, und wie derselbe manches für seinen Zweck Unbrauchbare aus dem Contexte weggelassen hat; welches aber dieser Zweck eigentlich war, sagt er uns nicht, konnte es wahrscheinlich auch nicht sagen.

⁶⁾ Hier einige wenige Beispiele. Kap. XIV, 28 ist von den Rabbinen im Talmud an zahlreichen Stellen als Anknüpfungspunkt benützt worden; Jalkut citirt nur eine dieser Stellen, wahrscheinlich weil sie doch schließlich alle in der Auffassung des Verses auf den einen (natürlichen) Wortsinne hinauskommen. Dagegen sehen wir aber, daß er zu o. VI, 16 alle möglichen Haggabas aus Mibrasch rabba u. Tanchuma anführt und gerade die zum Verständniß des natürlichen Wortsinnes sehr wichtige (Mibrasch r. III M. c. 16) wegläßt. Zu o. III, 8 finden sich eine Unmasse Deutungen in den Talmudim und Mibraschim vor; Jalkut citirt nur

bei der Sammlung hervortretende Bestreben nach Abrundung und Kürze, welches oft in einer für das Verständniß sehr nachtheiligen Weise sich geltend macht. Um nicht weiltäufig zu werden, werden wir jede einzelne von uns in Bezug auf die Sammlung aufgestellte Behauptung nur durch Beispiele aus dem Talmut zu dem von uns behandelten Buche belegen. Es kann ja überhaupt nicht unsere Absicht sein, in dem uns hier zugewiesenen Rahmen ein Gesamtbild dieses umfangreichen Werkes zu geben; doch dürften die hierin gemachten Beobachtungen auch einen Schluß auf das Ganze gestatten.

Zu c. 10 B. 18: *כסיל הוא וסורא דבה* citirt Talmut aus Tanchuma: *אלו סרלים. שומר רצון דבה הארץ. ואמר כחמן* לשנים וקעץ לעינים (מקצה רגלים) שולח דברים בד כסיל. Die in Parenthese gesetzten Worte sind ein Zusatz der neuen Barschauer Ausgabe (1876), der in der ältern fehlt, und nach welchem es scheinen könnte, als ob 26, 6² die Schlußworte zu 10, 26¹ bil deten; den Sinn der ganzen Anführung erhält man jedoch erst, wenn man im Tanchuma die Quelle nachlieft und sieht, daß beide Verse, jedoch unabhängig von einander, auf die Rundschafter im 4 B. M. c. 13 bezogen werden, was Talmut durch das Bestreben nach Kürze nicht erkennen läßt. Für den Schrifterklärenden Zweck wäre es genug gewesen, wenn Talmut nur die Beziehung unseres Verses auf die Rundschafter angeführt hätte, woraus wir erfahren, daß דבה im Verse als *sermo falsa* aufgefaßt werden kann, während es die Rabbinen an einer andern Stelle (Pesachim 3b) passender als *locutio gravis* erklären. In ähnlicher Weise erschwert das Bestreben nach Kürze das Verständniß einer Stelle in c. XIV, 23. Dasselbst ist zu lesen: *בכל עצב היה כותב* — *צער שנצטער יוסף* (עם אדונתו היה לו יתרון. ודבר שעתה אך לחסור) על יד שאמר לשד המשקן כי אם וסורא נוססו לו כי שנים.

davon eine einzige aus Bereschit r. c. 57, wogegen er zu dem gleich darauf folgenden Vers eine sehr reichhaltige Lesé aus dem Talmud Babil, Jeruschalmi und den Midraschim zusammenstellt. Ein bestimmtes Prinzip in der Auswahl konnten wir nicht entdecken.

schrift im 5. B. M. 49, 18, wonach unmäßige Schlemmerei mit gerichtlicher Tödtung zu bestrafen sei, Bezug genommen; die Personen des oberen Gerichts, sie sind die gefürchteten „Siebenzig“ zu denen der Genuß des „Siebenzig“ (Weines) führen kann, und nicht, wie der angeführte Glossator meinte, die Furcht vor zu frühem Alter. Wir haben allerdings auch gegen die Erklärung des Wortspiels, wie sie der Midrasch Tanchuma bietet, so manche Bedenken. Zunächst gibt sich die erklärende Sprechweise als späterer Zusatz zu den Worten des Midrasch, der dann in den Text gekommen, zu erkennen; dann widerspricht sie der halachischen Bestimmung (Mischna Sanhedrin VIII, 4; Maimonides, Hilchot Mamrim VII, 7), wonach ein der Schlemmerei ergebener, ungerathener Sohn nicht vor das aus siebenzig Mitgliedern bestehende Obertribunal gestellt wurde. Doch weichen die halachischen Introductionen des Tanchuma auch sonst nicht selten von der tal-mudischen Norm ab, und es kann außerdem die Ausführung so verstanden werden, daß Weinrausch zu Verbrechen, deren Ahndung dem obersten Gerichtshof anheimgegeben ist, (vgl. Joma 54a) führen kann.

2. Bei der Art und Weise, wie der Verfasser des Jalkut bei seinen Excerpten an der Reihenfolge der Kapitel und Verse sich hielt, ist es natürlich, daß Einzelnes an der einen Stelle Aufgenommene, dem an einer andern Angeführten nicht ganz entspricht, ja oft geradezu widerspricht. So z. B. citirt Jalkut im Anfange zu unserem Buche aus Midrasch Mischle: עד כמה שנים נקרא אדם נער. ר' מאיר אומר עד כיה. ר' עקיבא אומר עד שלשים שנה. אמר ר' ישמעאל לא כדברי זה ולא כדברי זה. אלא עד עשרים שנה. שער עשרים שנה אין סחשכן לו. כמה דאמר אומר מכן עשרים שנה ומעלה. Wird hier die Bezeichnung נער auf einen jungen Mann im Alter von 20 resp. 25—30 Jahren anzuwenden für zulässig erklärt^{*)}, so hindert ihn dieses nicht, daß

*) Auf diese Wortbedeutung des hebr. נער als Bezeichnung für Knabe, sowohl den neugeborenen Säugling, dann den Jüngling in der Pubertätszeit, als auch den herangewachsenen jungen Mann, haben auch Raschi, Ibn Esra, Nachmanides und Sporno zu Exodus 2, 6 (vgl. auch

er weiter unten c. 22, 6 den talmudischen Ausspruch anführt: תוך-לנער על פי דרכי — ר' יהודה ור' נחמיה. ודאמר משיחיה: und hinwieder zu Exodus 2, 14 die Worte des Midrasch Tanḥuma: באותה שעה לא — שפך לאיש — שפך נער. היה כי אם בן עשרים . . . ואמר מי שפך לאיש שאין אדם נקרא איש עד כיה שנים. Solche und ähnliche Widersprüche sind in dem Charakter der Sammlung begründet, und man thut gut, sie nicht aus dem Auge zu verlieren, um auch hierin nicht zu falschen Schlüssen gebracht zu werden. —

3. Die Größe und Schwierigkeit der Sammlung macht es auch begreiflich, daß nicht Alles an seinem richtigen Orte untergebracht ist und manches Blatt einem verwandten Zweige, anstatt seinem eigenen, angefügt worden. Ein Beispiel solcher Art ist bereits oben (c. VI Anm. 11) erwähnt; hier sei nur noch eines ähnlichen gedacht. Zu Kapitel 11 B. 10 werden zunächst die tiefsittlichen Ermahnungen, die der Talmud an diesen Vers knüpft, angeführt; darauf folgt nun aus Sota 4b: אמר רב כל אדם שיש בו נכח הרמא . . . לא יקרא יקר. Das ist ein Versehen; denn es ist offenbar, daß dieser Lehrspruch, der den Stolz geißelt, nicht im Anschluß an diesen, sondern an den ihm verwandten Vers XVI, 5: ונבא לב ד ליד לא יקרא יקר gelehrt worden, worauf auch Loḥafot und Edeles daselbst aufmerksam machen. In der Kratauer Ausgabe ist auch hier in richtiger Erkenntniß die Stelle ausgelassen. —

Diese wenigen Stellen mögen genügen, um auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, die mit der Benützung des Werkes nach den uns vorliegenden Texten für den Gelehrten verbunden sind und um zu steter sorgfältiger Vergleichung der Quellen anzuregen. Dem entsprechend ist auch in der folgenden Schrift verfahren worden.

zu I S. 1, 24) aufmerksam gemacht. Der Ausdruck bezeichnet außerdem den dienenden Stand ohne Rücksicht auf ein bestimmtes Alter (vgl. Ibn Esra u. Nachmanides zu Exod. 33, 11; Pseudoraschi I Chr. 22, 5).

Das Machsor Nürnberg

von

Dr. Bernhard Blemlsch, Rabbiner in Nürnberg.

(Fortsetzung.)

Zum 7. Gebot: a) תורי — כהתא דכולא כהתא — תורי⁴⁹⁾
כחם וסור ומכועך אימור⁵⁰⁾ (sic) תוסך מור באחתא דנבך נסיבא נמור.
b) יוסף חקף צריה, alphabetisch, reicht in unserem
Machsor nur bis ק: קיבו כלהון תשקן על רישיה ואמרן ליה יאה:
לך יעק מלכותה.

Die drei folgenden Gebote haben bloß das palästinen-
sische Targum, aber keine poetischen Dibra's⁵¹⁾. Am
Schlusse befindet sich noch ein. kurzes Stück in Prosa: ובכן
אמר יתהן ה' באהגליהיה במרכבות יקיה על מורא וסני דאחעביר
משה שליחא בן סימרא דה' ובן ישר כד הו' חזן ית קליא ובעוריא
וקל שומרא ומורא חנן הו' מתרחקן ומודעועין כדיל אוריתא וקיימא
ודינא דיהב להון ה' קאים עלמא ומלכותה קאים לעלם לעלמי עלמא
דהא הו' מריש והא דא בסומא.

§. 159 a:

Die übrige Liturgie des Schabuotfestes, wie in litus
Polen und Aschenas, nur daß die aramäische Introduction
zur Haftara des zweiten Tages סתם ריב fehlt. Das Maa-

⁴⁹⁾ Mach §. a. a. D. beginnen je zwei Zeilen mit וי und die je
dritte Zeile mit וי; nach unserem Machsor beginnt jede Zeile mit וי.

⁵⁰⁾ S. das. Anm. 2.

⁵¹⁾ In den Codices 21 und 88 der I. Hof- und Staatsbibl. in
München, sowie in Cod. 66 der Breslauer Seminarbibliothek fehlen
zu den letzten drei Geboten ebenfalls die Dibra's. Machsor R. II hat
noch zum 8. Gebot die Dibra: אמריא מחילין ואידון מחקלין

rib des 2. Abends **ערב אביר וירד אביר** hat das Bikkur **אשר ישראל**. Megillat Rut hat den Commentar von Raschi.

§. 177b: Sabbate zwischen Schabuot und dem 17. Tammus.

wie in R. P.⁵²⁾, doch ohne das noch bei Tyrnau vorkommende, jetzt aber nicht mehr übliche Sulat **אין חולת**⁵³⁾ für den Sabbat nach Schabuot und mit der Meora **שני זרים** (f. 1. Sabbat Chanuka) für S. **בהולת**.

§. 181a: Der 17. Tammus.

⁵⁴⁾ **שעה נאמר; אראנ כחמאחי; אכן הראשה; אחאנן לך וצר רוחת**.

§. 186b: Vorabend des 9. Ab.

Esha mit dem Commentar von Joseph Kara⁵⁵⁾: Die übrige Liturgie des Abends wie in R. P., nur daß Gabirols **קל תתן שומרון** fehlt, das jedoch beim Morgengottesdienste gesagt wurde.

§. 188b: Morgen des 9. Ab.

Auf das Schacharitgebet, das keine Keroba hat, folgen die Kinet: 1) **שבת** ohne die Verbindungsstrophe des röm. M. **שלוש**, die **שמואל** zeichnet⁵⁶⁾. 2) **אברה אצתה**; die Verbindungsstrophen **אלער** mit der Zeichnung (R. P. u. A.) und **שח צר** mit der Zeichnung **שמואל** (röm. M) fehlen; dafür die Verbindungsstrophe: **מי יתן ראשי מים ואככה לילה וזמים על חורבני**.

⁵²⁾ R. A. hat an diesen Sabbat'en keinen Pijut, wohl aber an den Sabbaten **המצרים**, an welchen R. P. und unser Nachsor keinen Pijut hat.

⁵³⁾ S. die Ritus S. 75.

⁵⁴⁾ Es folgt hier im Manuscript die Bemerkung, die der Abschreiber gedankenlos aus seiner Vorlage copirt hat: **הזכרונות כתובים אור כידות** **דשני חמישי ושני דום כתובים** **במקום לאור סבת** in unserem Nachsor vorne fol. 12a hinter der Liturgie für den Neumondsabbat sich befinden (f. oben S. 48) -

⁵⁵⁾ Dieser Commentar stimmt meist mit der Recension in Dibre Schachamim (Meh 1849) überein, ist jedoch an vielen Stellen ausführlicher als dieselbe. Vgl. über diese Ausgabe und die von Hübisch: Berliner, Pietath Sofferim S. 21 und Rosin, R. Samuel b. Meir als Schrifterklärer S. 73 Anm. 4.

⁵⁶⁾ Landschuth S. 39 ff. bezeichnet mit Recht die im röm. Nachsor mit **שמואל** gezeichneten Verbindungsstrophen in Nr. 1—3 als spätere Zusätze.

אברה עד חג שמים 3) שמים אברה עד חג שמים mit der Verbindungsstrophe ישראל מעת zeichnen (M. B. u. A.) und ohne die zweite Verbindungsstrophe ישראל שחלי von Samuel⁵⁷⁾ (röm. A.) 4) איכה תאמרי schließt mit der Strophe ושתתי והלכתי אף אני (M. B.) und אני לבשתי (röm. A.) fehlen. 5) איכה ישבה 6) וירח הקדש mit dem Epilog אס תאכלנה נשים; חמת אירח schließt die Verbindungsstrophe אלה mit der Zeichnung אלעזר (röm. A.) fehlt. 7) איכה אלי קנו mit der Introduction ויקח ירמיהו und der zeichnenden Verbindungsstrophe קנו אותות wie in M. B.⁵⁸⁾ 8) אשר תאמנה mit der Verbindungsstrophe וקדש אהור, die im M. A. mit Unrecht die Introduction zu אשר כבר bildet.⁵⁹⁾ 9) היקדים קול mit der Übergangsstrophe איכה את אשר כבר (10) קליר zeichnen⁶¹⁾. 11) עד שתי אלהים יורה צר Schluß א כה אומי. 12) אך תנהמוני עורה למה תישן: Schluß: וזכור את אשר עשה 13) על חורבן 16) ארצי הלבנון 15) החרישו ואדברנה 14) ואת נר 17) אז בהלך 18) אס כארם mit dem Epilog אז במלאת ספק

⁵⁷⁾ Bei Landsbüth Seite 40 wird irrthümlich מעת ישראל als die Strophe angegeben, die שמואל zeichnet.

⁵⁸⁾ Die Ausgaben haben anstatt ושתתי בריב.

⁵⁹⁾ Ueber die Abweichungen des Einganges und des Schlußes dieser Hina im römischen und deutschen Ritus s. Landsbüth S. 40 ff.

⁶⁰⁾ Vgl. Landsbüth das.

⁶¹⁾ Die Vermuthung Landsbüths a. a. O., daß hier einige Verse fehlen, erscheint unbegründet.

⁶²⁾ Das röm. Nachsor hat noch eine Strophe, ähnlich der in unserem Nachsor enthaltenen Verbindungsstrophe zu Nr. 2 מי יתן ראשי מים עיני עיני ירדה מים, על הרבני פעמים, עד ישקנה וירא ה' משמים.

⁶³⁾ Der Text dieser Elegie weicht in unserem Nachsor von den Ausgaben vielfach ab. Am bemerkenswerthesten ist, daß zwei Märtyrer mehr genannt werden, wodurch die Reihenzahl vollständig erscheint. Nach der Beschreibung des Martyriums des A. Jeschabab steht: ואחריו ר' אלעזר בן רמא על מצות תפלין [מצות] ישרה. [ואת] ר' חנניה בן חכנאי. Ebenso in Cod. München 88, wo die in Klammern gesetzten Worte stehen; unmittelbar darauf folgt: ואחריו ר' הוצמית Vgl. über die zehn Märtyrer Buzn, Synag. Poesie S. 142 ff. und Beilage 20.

⁶⁴⁾ Vgl. dagegen M. A.

אמתי שני 19) ohne die drei Trostversse am Schluß⁶⁵⁾. 19) אמתי שני 19) ohne die drei Trostversse am Schluß⁶⁵⁾. 20) anonymous, in 10 dreizeiligen Strophen. Das alphabetische Trostichon beginnt bei מ. Ende: שחך מחליל שוחקו 20) ואל יוספו לדאבה עוד 21) ואל יוספו לדאבה עוד Samuel (Hg. 593) 22) ohne die Uebergangsstrophe ברוחיה בדר des röm. Machsor. 24) ואתה אמרת 24) ואתה אמרת viel- 25) אכרת' קישושים עשירה 27) הפה אלהי 26) לך ה' הצדקה 25) *ירושלים אמרה בני 29) אש תוקד 28) אליר (Hg. 52) 28) אליר (Hg. 52) anonymous, in 7 vierzeiligen Strophen. Die erste und letzte Zeile jeder Strophe beginnt mit ירושלים אמרה. Schluß: *אכלה נבלה ארץ (31) אך נפלה ממני 30) לכן בושתי ונכלמתי anonymous, in 11 vierzeiligen Strophen, alphabetisch, der Buchstabe ר fehlt. Die Schlußzeile einer jeden Strophe beginnt mit der Aufforderung: וכבו עלי, abwechselnd an Himmel und Erde, Sonne und Mond, an Engel, Menschen, Thiere, Berge und Flüsse gerichtet. Ende: *איכה חרה 32) וכבו עלי עליונים וחתתנים anonymous, in 22 vierzeiligen Strophen. Jede Strophe beginnt in alphabetischer Reihenfolge mit dem entsprechenden Versanfange in Echa Cap. I. Der Schluß jeder Strophe ist ebenfalls alphabetisch und den Versgruppen in Echa Cap. III entnommen. Schluß: *חשב להם נפול ה' 33) *איכה ירדה אחר אלהי 33) in 27 vierzeiligen Strophen, ähnlich gebaut wie N. 32 und wahrscheinlich demselben Autor angehörig. Schluß: *ו איכה אמרה ימי קדם 34) יהי רצון שכני סנה 34) ציון קח כל צרי נלעד 36) ציון הלא חשאי 35) Samuel b. Isaaß (Hg. 598) 35) ציון שארית בני יעקב 38) ציון עשית צבי 37) Jehuda b. Schneur (Hg. 479). 40) *קמי' לבי אומרים מוכת לחיים 40) ano-

⁶⁵⁾ Vgl. dagegen N. A.

⁶⁶⁾ Diese Elegie enthält im Eingange eine lebendige Schilderung eines Kreuzzuges:

הנה הלא נוסעים אנו אל מקום
ארץ צפירת צבי מאור לעינים
נערה ונבו שלל ערים בצורות
ושם נחלק צבעים לראש איש רקמתים
חרב רשונם חזן שחוט בלבי
ואש תוקד בקרבי וגם נושר לברכים.

נחמו, in 30 zweizeiligen Strophen. Schluß: נחמו בכסלים. 41) אלי ציון ועריה (Hg. 51). 42) תריק תיה ודומה

Nach Beendigung der Kinot: ליום הלילו הה wie im M. A.; תרחם ציון; וא כחמאנו; שומרין קל חתן.

§. 213b: ע. עקב ונדחמו wie M. P.

§. 217b: Sabbat der Hochzeitswoche.

§. שוכי נא מכל סינה M. a. כבורו אסור; D. אחר שם. Samuel b. Jsaak (Hg. 312); M. b. חבוש סאר ציון M. b. Jsaak (Hg. 493); E. a. אמרות עת; E. b. אחוזי כלה קדמי; E. c. אחוזי כלה נחמו v. Ephraim b. Jsaak⁶⁹⁾ (Hg. 376); E. c. אחוזי כלה v. Amitai b. Schefatja (Hg. 167). Dann folgen zwei Abtheilungen des Reifhut v. Simcon b. Jsaak: מרשות שוכן wie im M. A.; ⁶⁹⁾ ומרשות שארית עם קדוש ונדחמו וקדוש אתנה; Jehuda Halewi's Hochzeitslied כשושן. Darauf die Bemerkung: ואמר זמירות אחרות ואחר כך יאמר שרי שיבן. בשמי טרומים נכתר ואברהם זקן. An letzteres schließt sich: יברכו (a) מי שבך זקן. Gen. 24, 1–3 mit Targum⁷⁰⁾. Zuletzt drei שבך זקן (b) צורו jeden Segens: שלוחו ונדחמו wie im M. P.

§. 223a: Beschneidung am Sabbat.

Jozer, Dfan und Sulat wie M. A.

§. 225a: E. vor Neujahr wie M. P. und A.

Hierauf folgen sämtliche Selichot — von einer späteren Hand mit fortlaufenden Nummern versehen — für die Bußetage und zwar sind dieselben nicht für jeden Tag fixirt, aber eine Eintheilung beginnt sich bereits geltend zu machen, indem die Selichot in folgende Gruppen zusammengestellt sind: a) für die Woche vor Neujahr, b) für den Rüsttag des Neujahrsfestes, c) für den Fasttag Gedalja, d) für die übrigen Bußetage ⁷¹⁾ לשאר ימי תשובה. Außerdem erfolgt die Eintheilung nach Gattungen: פתיחות, תחינות, מנונים, עקידות, סליחות.

⁶⁹⁾ Ueberschrift: אחרת של ר' חיים בר יקר

⁷⁰⁾ Ueberschrift: וולת אתר לחתונה דר' אפרים

⁷¹⁾ Vgl. Hg. 114.

⁷²⁾ Vgl. Hg. 80 u. Ritus 15.

⁷³⁾ Hiernach ist Zunz' Bemerkung (Ritus 135): „Uebrigens ordnet

nym, in 30 zweizeiligen Strophen. Schluß: נחמו בנפלים.
41) אלי ציון ועריה v. Kalir (Hg. 51). 42) תריק תריח ורומח

Nach Beendigung der Kinot: ליום הלילו הה wie im
M. A.; תרחם ציון; ואז בהמאנו; שומרים קול תתן.

§. 213b: E. נחמו und עקב wie M. B.

§. 217b: Sabbat der Hochzeitsswoche.

§. שונוי נא מכל סינה M. a. כבורו אסור; D. איתר שם.
Samuel b. Jsaak (Hg. 312); M. b. חבוש סאר ציון v. Chajim
b. Jafar⁶⁷⁾ (Hg. 493); E. a. אמהות ער; E. b. אהתי כלה קראני
אז ברוח כלה E. c. v. Ephraim b. Jsaak⁶⁸⁾ (Hg. 376); E. d. אהתי
v. Amitai b. Schefatja (Hg. 167). Dann folgen zwei
Abtheilungen des Reishut v. Simcon b. Jsaak: מרשות שוכן
אתנה⁶⁹⁾ וברשות שארית עם קרוש und ער וקרוש
יטרה חתן כשושן Jehuda Halewi's Hochzeitsslied; שכחה
ראמר ומדות אחרות ואחר כך יאמר שרי שיכן. Darauf
die Bemerkung: כחור ואברהם וקן. An Letzteres schließt sich:
Gen. 24, 1–3 mit Targum⁷⁰⁾. Zuletzt drei שבך וקן.
a) מי שבך וקן, der Schluß eines
jeden Segens: יברכו ר' אומן ברת אמן b) צורו

§. 223a: Beschneidung am Sabbat.

Jozer, Dfan und Sulat wie M. A.

§. 225a: E. vor Neujahr wie M. B. und A.

Hierauf folgen sämtliche Selichot — von einer späteren
Hand mit fortlaufenden Nummern versehen — für die Buße-
tage und zwar sind dieselben nicht für jeden Tag fixirt,
aber eine Eintheilung beginnt sich bereits geltend zu machen,
indem die Selichot in folgende Gruppen zusammengestellt sind:
a) für die Woche vor Neujahr, b) für den Küsttag des Neu-
jahrsfestes, c) für den Fasttag Gebalja, d) für die übrigen
Bußetage לשאר ימי תשובה⁷¹⁾. Außerdem erfolgt die Ein-
theilung nach Gattungen: פתירות, תחנונים, עקירות, סליחות.

⁶⁷⁾ Ueberschrift: אחרת של ר' חיים בר יקר

⁶⁸⁾ Ueberschrift: וולת אתר לחתונה דר' אפרים

⁶⁹⁾ Vgl. Hg. 114.

⁷⁰⁾ Vgl. Hg. 80 u. Ritus 15.

⁷¹⁾ Hiernach ist Zunj' Bemerkung (Ritus 135): „Uebrigens ordnet

§. 228a: Auf נפתח סה חנו לך ה' הצדקה folgt die Ueberschrift:

פתיחות.

ה' אלהי הצבאות יושב 2) ה' אלהי הצבאות נרא בעליונים 1) אליך ה' שועתי 5) אליך לב ותנש 4) שושנת וודד 3) הכרובים או טרם 7) שחרתך ובקשתך 6)

§. 231b: פליחות.

אנא ה' אלהי 3) אנא זכור 2) תבא לסנך שועת חנן 1) אלהים אין בלתיך 4) Mosé b. Meschullam (Hg. 251). 5) חשועת אמ 8) אמ אמרי אשכחה 7) אני יום אידא 6) אונק אל אלהים 5) אנקתי עדיך 11) אין כמידת כשר 10) אלהים בישראל 9) ענינו רבו אליך 12) Benjamin b. Serach (Hg. 241). 13) קרובי ומצדיק את סני 15) און חחן 14) איוחך קיחך 13) נשואת ענינו איה כל נסלאותך 18) אתה הוא מקום 17) ישראל עמך 16) מבן איוחך הריחו 20) anonon ארבעה מלכיות אכלני 19) אומץ וסוף 22) ארכו ימים 21) anonon (Hg. das.). 23) von Benjamin ben Serach (Hg. 240). 24) שוממתי ברוב ימני 26) איך אוכל לבוא 25) אנשי אמנה

§. 243b: לערב ראש השנה.

anonon (Hg. 226⁷³). 1) אמוניך היום למשפטך עומדים 2) אל אלה דלסה 5) תחן בעניי 4) אל אמנה 3) אנא עוררה 2) איך 7) Elasar b. Jehuda (Hg. 321). 8) בטחא דין ה' ארץ אשתורה לך 10) אנש רימה 9) אדם איך יכה 8) אמת אתה הוא ראשון 12) אלהים יראה לו 11) anonon (Hg. 226). 13) anonon שלום תשמות לנו 15) מלך אחר 14) חיים ארוכים 13) אלהים יבין 16) Joel b. Zisaal halewi (Hg. 226). 17) אלהים יבין 16) Joel b. Zisaal halewi (Hg. 226). 18) אלהים יבין 16) Joel b. Zisaal halewi (Hg. 226). 19) אלהים יבין 16) Joel b. Zisaal halewi (Hg. 226). 20) Ueberschrift: וידי דרבינו

Keine Selbstsammung jener Zeit die Selbsts nach Tagen, sondern nach Gattungen", was unser Nachsor betrifft, zu modificiren.

⁷³) Zu unserem Nachsor ist dieses Stück mit מרידה überschriften, bei Buzj jedoch als Nachanun bezeichnet.

⁷⁴) Ueberschrift: עקרה אחרת דר' יחיאל, bei Buzj unter den Anonymen aufgeführt (Hg. 226).

⁷⁵) Bgl. oben S. 48 Anm. 13.

אלך 42). 318⁸³). 42). *אליך* v. נחמה למשיח שומעך
ירושלים 43). 347). *אליך* v. משה ב. מאתא (Eg. 347). 43).
anonym, in 23 vierzeiligen Strophen, die mit
שמים תעלה חסלתו 44). *אליך* v. משה ב. מאתא (Eg. 227). 45).
anonym, *אליך* v. משה ב. מאתא (Eg. 227). 45).
אלהים אליך ישראל הקצה 47). *אליך* v. משה ב. מאתא (Eg. 227). 45).
והדודי אדיר ונאה 48). *אליך* v. משה ב. מאתא (Eg. 227). 45).
Abraham b. Jsaak (Eg. 329). 49).
Jehuda halewi (Eg. 413⁸⁵). 50).
והדודי אדיר ונאה 48). *אליך* v. משה ב. מאתא (Eg. 227). 45).
אלהים לבודך אם הכות בן 51). *אליך* v. משה ב. מאתא (Eg. 227). 45).
אברהם אבינו אברהם אבינו אברהם אבינו 52). Ephraim b. Jsaak (Eg. 277).

עקידות 294 a:

1) Salomo b. Abun (Eg. 311) 2) demselben (Eg. 311) 3) demselben (Eg. 311) 4) demselben (Eg. 2277) 5) אהבה עז 6) או בוד המור 7) אהבה עז 8) אהבה עז 9) אהבה עז 10) אהבה עז 11) אהבה עז 12) אהבה עז
Samuel b. Jehuda (Eg. 254) 9) Aaakob b. Jettutiel (Eg. 330) 10) Benjamin b. Serach (Eg. 240) 11) חנה איתן לימד דעת מאליו 12) איתן לימד דעת מאליו
Reim und Strophenbau⁸⁶).

299 a: פזמונים⁸⁷).

1) יושב בסתר עליון 2) באשכורת הבוקר 3) במחצית מנחה

⁸³) R. 40 u. 41 haben Strophenverse, die auf ישראל schließen; beide gehören wohl demselben Dichter.

⁸⁴) Ueber diese berühmte Hymne Jehuda Halewi's (im Sephardischen Machsor vor Reila als Tochter bezeichnet) vgl. besonders Sachs „Religiöse Poesie der Juden in Spanien“ S. 306 und hebr. Beilage S. 30.

⁸⁵) Nach Landskühn S. 77 im Karäischen Machsor vorhanden.

⁸⁶) Diese Alceda ist wohl mit der von Scherira erwähnten identisch, vgl. Eg. 219 Anm. 6 u. S. P. S. 138.

⁸⁷) Die folgenden 11 Pismmonim waren an den Selichatagen vor dem Neujahrsfeste üblich, da die folgende Pismongruppe die Ueberschrift: לעשרת ימי תשובה führt.

⁸⁸) In der polnischen Selichaordnung hat dieser Pismmon 8 Strophen, deren Anfänge ein südenhaftes Akrostichon ergeben, daher Jung Eg. 396 das Fehlen dreier Strophen vermutet. In unserem Machsor befinden sich bloß die Strophen 1, 2, 3, 8, deren Anfänge den Namen רחוק zeichnen.

מלאכי (8) חזו' (7) רועה ישראל (6) ארני שמעה (5) ⁹⁹⁾ שחר קמחי (4) anonym. אם הרבנו ששע (10) ישראל נושע (9) רחמים משרתי עליך (8g. 228). 11) ששע עליך לקח אביו וטחה (8g. 406).

לעשרת ימי תשובה.

1) קדמת תשובה לבת השובבה * Bismun in 7 vierzeiligen Strophen, anonym. Ende: תרצה ארשת שחתנו כשי ועולה: 2) מלאכי רחמים משרתי עליך (4) ישמענו מלחתי (3) יום כסא לעשור in 8 vierzeiligen Strophen. Die erste Strophe wie in dem bekannten Bismun des Samuel Rohen. Die zweite Strophe beginnt: מלאכי רחמים משרתי נרא וחיות הקדש נגליהן נגל ישרה. Die letzte Zeile einer jeden Strophe beginnt mit אולי יחום. Schluß: אולי יחום שואלי חגיגת אולי יחום. Das Akrostichon der Strophenanfänge (von der 3 Strophe an) ergibt: משה חזק. 5) חבאנו צל יד (6) חזק הבל.

§. 304 a: לערב יום כסור

Folgt bloß die Angabe der Liturgie: מתחיל ב' סליחות אודן בסדרך ואך במה דין או אדם איך יזכה או אנוש ירמה או שוממתי ברוב יגתי סומן ירצה צום עמך.

§. 306 b: תחינות.

1) תורה ותעודה (4) תורה הקדושה (3) שבת הבטא (2) שערי שמים (1) 5) Salomo b. Isaac [Maschi] v. Tora תחמינה אלסים קרימה (8g. 254) 6) תחלי תורה תרגני ברה (8g. 292) 7) הלא על כי אין אלה בקרבי (9) מקוה ישראל (8) מלך מלכים (7) 10) v. Nehemia (8g. 363) 11) v. David b. Simeon b. Isaac (8g. 236) 12) תא שמע (8g. 268) 12) Gedalja (8g. 268).

§. 312 b: Maaribim für das Neujahrsfest⁹⁹⁾.

1. Abend קרב אריך v. Jehuda b. Zafar (8g. 466).

⁹⁹⁾ Die Strophe העבודה חזו' הן fehlt in unserem Machsor.

⁹⁹⁾ Das Vorhandensein der Neujahrsmaaribim in einem Machsor ist für dasselbe keineswegs ein Kennzeichen seiner Zugehörigkeit zur Gemeinde Worms, wie Grätz, Geschichte VII 2 S. 440 Anm. 1 in Bezug auf ein handschr. Machsor der Breslauer Universitätsbibliothek annimmt. Solche Maaribim sind in den ältern Machsorhandschriften nicht selten und auch Cod. 66 der Breslauer Seminarbibliothek enthält ein Maarib, das, wenn wir nicht irren, mit dem dritten Neujahrsmaarib unseres Machsor

2. Abend: a) מלך אלהים לנו מודה ועז b) * מלך אלהים ביהרד ועז c) מלך שור בשלח נורים

Andere Maarib: a) אמתי נבונים בתוקעם ברה איתנים b) מלך מעט עם לך משעים c) מלך אריר במחמים

§. 315 a: Der 1. Neujahrstag.

Schacharit beginnt mit האל בתעצמות und stimmt sonst zumeist mit dem M. P. überein: es hat die Introduction zur Keroba מלך עליון במצותי יראתי, denselben Schluß des Mechaje מלך עליון ונרא und die Strophe אשר בצרם כעצמות, אא אשר כעצמות (21). Hingegen fehlt das אלהי הוא אלה wie im M. A.

Musaf hat wie im M. P. das מלך אבין, jedoch um folgende Strophe mehr:

מלך אבין דה דבר דובר ועוזר דומה לעוזר ער מתי יסלך (22). Das aus dem römischen Ritus in den polnischen übergegangene (23) befindet sich auch in unserem Machsor. Das hier ist ausführlicher als im M. P. und A., jedoch nicht vollständig wie im römischen Ritus (24).

§. 334 a: Der 2. Neujahrstag.

Schacharit wie im M. P., nur daß אלהי הוא אלה fehlt

identisch ist. Die Einführung der Maaribim hängt mit dem Fassen am Rüsttage des Neujahrsestes zusammen, worüber die Autoritäten verschiedener Meinung waren; s. Maharil ראש השנה הלכות.

(21) In diesen Punkten weicht der deutsche Ritus vom polnischen ab; s. die Ritus S. 74 u. 75.

(22) Die מלך עליון haben nur 11 Strophen, zu dem halben Alphabet, א, ב, ג, ד, ה, ו, ז, ח, ט, י, כ, ל, מ, נ, ס, ע, פ, צ, ק, ר, ש, ת. Die Strophen zu der andern Hälfte ב, ג, ד, ה, ו, ז, ח, ט, י, כ, ל, מ, נ, ס, ע, פ, צ, ק, ר, ש, ת. hat der Dichter den מלך אבין gewidmet, so daß jedem מלך עליון ein מלך אבין gegenübersteht und so der Gegensatz der göttl. und irdischen Macht geschildert wird (s. Bz. Bg. 113 und Ritus 140). In dieser vollständigen Gestalt finden sich diese Hymnen noch im Ritus von Avignon (s. Zeitung des Judenth. 1839 S. 302) und Tripolis. Im M. A. sind die מלך אבין-Strophen vollständig verschwunden, während sich im Ritus P. zwei davon gleichsam als Reminiscenz erhalten haben. Unser Machsor bereichert diese Strophen am 1. Neujahrstage um eine, am 2. Tage um 4 Strophen (s. weiter). Das אכל vor der Schlusstrophe מלך אבין ist in unserem Machsor von einer spätern Hand hinzugefügt.

(23) S. Ritus S. 75 Anm. a.

(24) Daf. S. 141.

wie am 1. Tage. Vor der Schlußstrophe Melech eljon finden sich folgende 4 Strophen Melech ewjon:

מלך אביו כוזי ומשיסה ששעיו מכסה בתול ומחשה עין שרשה נבחן
 ככל מעשה ואוצרו ישסה ואך ימלך
 מלך אביו דגור מעפרות נכשל בעבירות יובל לקבחות נסגר במסגרות
 נופל במהמורות וגור בניירות ואך ימלך
 מלך אביו נכאב כחליו וגרע חליו וגרע בכיו וגרע ואיו ולא דיו
 למשסס יכיו ואך ימלך
 מלך אביו ערוב ושסל בחושך מאוסל עוחט מוכסל חמא מוטסל כגללו
 ירשסל מוכסו נסל ואך ימלך.

Mußaf wie im R. P., nur daß Jose's אהללה auch die unter angeführten Bibelstellen hat, die im polnischen Ritus weggelassen sind, sich aber im deutschen finden.

§. 347: ע. תשובה.

איעה כי אין חולק ע. (י"ו יום החד וכבודו ד. אשר אל אל).

§. 349 b: Kol = Nidre.

Bei den mehrfachen Abweichungen im Kol-Nidre des polnischen und deutschen Ritus stimmt das Nachsor Nürnberg stets mit dem R. P. überein: es hat ein vollständiges (90) כי הנה כחומר ונח אמן כן, אמן אשמן, יעלה.

Nach dem Schlusse des Gebetes folgt שיר דודר, das am Rande statt des Commentars die Buß- und Sittenschriften הי' אלהי (91) הלכות תשובה (92) umrahmen. Da hier das erste und letzte Blatt fehlt, so sind beide Werke verstümmelt, vom Ersteren fehlt der Anfang, vom Letztern das Ende. Das הי' אלהי schließt: ואשרי הוזהר המזהר וכל העולם לא נברא אלא בשבילו: עולם

(90) Im Nachsor von Worms als Meora zum zweiten Chanuka enthalten.

(91) Im R. A. wurden schon zur Zeit des Maharil nur 4 Strophen vom אמן כן, אמן אשמן, (הלכות ליל כי' Maharil) recitirt (s. Maharil), dafür enthält er die Stille ה' אלהי, תמת צורים, כי על רחמך הרכים, חצבאות, וצבאות, כי על רחמך תסלה, ist vielfach eine andere als im R. P.

(92) Nach Bunz, j. G. S. 127 ist R. Isaac der Fromme Verfasser dieser Schrift; vgl. dagegen Steinschneider, Catalog der H. S. in Hamburg S. 38 u. 70.

(93) Vgl. Bunz a. a. O. und die folgende Anm.

§. 364a: **שְׁחָפָרִית** **יכ**
 beginnt mit **הָאֵל בְּתַעֲצוּמוֹת**, hat **אֵימָה** כִּדְרֵי הַיּוֹם יִכָּבֵד, **לֹא** עוֹד רֵץ וְאֵת הוּא אֱלֹהֵיךָ. Die Hymne beginnt mit **מַעֲשֵׂה אֱלֹהִים אֵין מִי בִשְׁחָפָרִית** hat vor der Schlußstrophe außer dem im R. P. vorhandenen **אֵינֶשׁ תַּחֲבֹלָתוֹ** noch folgende zwei Strophen:
מַעֲשֵׂה אֵינֶשׁ צִדְקוֹ דְּרִכֵּי תִהְיוּ מַעֲלֹתָיו כִּדְרֵי וְגִדְרֵי מַעֲשֵׂיו
בְּשֶׁלֹּו וְדוֹדוֹ וְאֵד יִתְנַתֵּן הָבֵל וְעֵינֵי רַע הוּא
מַעֲשֵׂה אֵינֶשׁ נִדְרָם בְּתַעֲצוּמוֹת מִלֵּא דִּמְיֻתָּה לִבְשׁ חָמָא וְאֵשְׁמוֹת קַעֵם וְכִלְמֻת
וְאֵד יִתְנַתֵּן נִשְׁמֵל כְּהִמְתָּ (100).

⁹⁰⁾ Die mir vorliegenden Recensionen dieser Schrift: הלכות תשובה im Rošeah, תשובה דררי in den Gutachten von R. Meir Rothenburg ed. Prag, מורה המאמץ im Kol So weichen von einander ab, ebenso von dem תשובה הלכות unseres Nachsor. Den gleichen Titel und Anfang wie das letztere hat das הלכות תשובה der Münchener Handschrift, die Perles in Grätz Monatschrift 1876 S. 373 beschreibt.

Digitized by Google

צמאן, תחרות רחמי, die 1. 2. und 6. Strophe: מעשה אנוש¹⁰⁹). Auf אידות חוקים ארא היה עם סיסחא (109). אבנרית zu נכח¹¹⁰); dann 5 Strophen zu מכן כמאך נכח¹¹⁰); אבנרית לאל und die beide Abodas v. Meschullam b. Salonymos. Zuerst כח אמיץ und nach der Ueberschrift: יש אשוחא die Aboda אשוחא (s. deren ausführliche Beschreibung Sg. 110), das zweite חשרך reicht nur bis ב, da hier ein Blatt fehlt. Das nächste Blatt beginnt mit אשרי עץ, viel kürzer, und die darauf folgenden Stücke in anderer Reihenfolge als in den Ausgaben.

Selichot: 1) אכל אנהו 3) אך אשא ראש 2) אין מה להשיב 4) חמאם אלהים 7) אלהי העברים 6) אני אני המדבר 5) תאבת יום זה 4) חמאם האל הגדול הגבור 10) אמוני שלומי עמך 9) ברית כרחה 8) אל דמי אבא אדון הכליות 11) Benjamin b. Serach (Sg. 239) v. אבא מלך מלא רחמים 12). ויהיה אנוש רישה 16) אדם אך יוכה 15) אשתי גורו 14) אדח צדקה 13) אלה אונרה 20) אב עומנו 19) את הברית 18) מלכי מקדם 17).

Schlussstücke: 1) אנה מכן 2) מעשיו וכל מעשיו אנוש אך יתבאר כמור חכמי 4 Strophën mit dem Refrain: בשאר 3) אנה מכן סעפי לכ¹¹²) in 4 Abtheilungen mit dem Refrain: (ליחה¹¹⁴)

¹⁰⁹) Vollständig sind sämtliche 6 Strophen im römischen Schacharit erhalten. Die Strophe תחבולותיו אנוש מעשה אנוש im polnischen Musaf ist eigenthümlicher Weise in den Ralitschen Hymnus hineingerathen, während sie thatsächlich zu dem Hymnus אין ביעורו des Meschullam b. Salonymos gehört; vgl. oben.

¹¹⁰) Vgl. Sg. S. 58.

¹¹¹) Dieses Bruchstück ist durch eine Strophe zu ש aus dem Cod. Münch. 69 zu ergänzen; vgl. Sg. das. Anm. 1.

¹¹²) Gedruckt in שחרי S. 171a; vgl. Landshuth S. 52 und Suggatto a. a. D. S. 20.

¹¹³) Das Ganze hat 8 Strophen und ist im römischen Musaf erhalten. Im R. P. hat sich bloß der Refrain erhalten, wo er, ohne jeden Zusammenhang den Schluß von מקבל bildet.

¹¹⁴) Vgl. Bunz. S. P. S. 86 u. Ritius 98 u. 99.

¹¹⁵) Der Refrain hat sich im deutschen Schacharit (vor אמרת) erhalten.

§. 450a: Neila.

Die Keroba hat folgende Stücke: 1) אב יעד 2) וקרא
א. — 1 ו mit 6 Strophen von 3) מבע זיו 4) למנת ערב
5) מערב עד ערב (6) שער ארמון¹²¹).

אין לו מצה להרים ראש 2) אבא הואל סלוה 1) Selichot: העלה 5) אבא ארון הרחמים 4) אבס מויה 3) anongem (Lg. 224) ו. צרי תרה Salomo b. Jehuda hababli (Lg. 235). Vor dem Strophenanfange ריכרך, der durch Coloration hervorgehoben ist, wurden die Mibdot recitirt. Eine spätere Hand hat das אל מלך יושב eine Strophe vorher, vor וי יעמר eingefügt¹²⁹). 6) ארון מצוד כחוק מישרים 7) מאתך תהליי die letzten 2 Strophen fehlen, בערי Schlus. מן. Auch diese Selicha ist wie M. 5 durch die Mibdot unterbrochen u. ש.נ. vor עמך מרחבים צרי עמך¹²⁹). 8) מרדכיאל ב. שבתאי ha=aruch ו. שמעון קרשך מן השמים 8) Mosse b. Esra (Lg. 413). ו. מצעק מעלות השחר 9) אל הר המור 10)

Hierauf folgen die Bismenim: 1) ה' אל רחום vollständig
2) אשכנז, זכור לנ' (124), dann זכור ברית אברהם
3) אכן מעמסה ונתן אתה הברית אתה נתן
4) חביאנו צל ידו (125). Hierauf weitere Bismenim:
5) ישמענו סלחתי, 3 Strophen. 6) יחביאנו צל ידו, 4 Strophen
7) אנקח מסלחך, 5 Strophen 8) ישראל נשע vollständig (126).

¹²¹⁾ Vgl. über diese Stills in den verschiedenen Riten Jung's Ritus S. 104 und Zugatto a. a. D.

¹²² In Cod. Monac. 21 findet die Theilung ebenfalls bei ומי יעמר statt und vorher liest man: אם לא יהיה שרות או מתהיל כאן. Die gleiche Bemerkung steht auch in der Selicha מועד ארון (R. 7) vor מרובים צרי עמר. Im R. P. sind in Reisa diese beiden Druckstücke ומי יעמר und מרובים zu einer Selicha verbunden; vgl. Ritus 139, 142, 143. In dem Commentar des Abraham b. Mziel (Cod. Mergbacher, von dem weiter die Rede sein wird) tritt das Selicha ומי יעמר einmal als selbstständige Selicha auf und wird besonders commentirt (fol. 108 b) und einmal im Zusammenhange mit תעלה צרי (fol. 117).

¹²³⁾ S. die vorhergehende Note.

¹²⁴⁾ Vgl. oben S. 48 Anm. 13.

¹²⁵⁾ Bgl. Ritus 104 und 141.

¹³⁹⁾ Zu berichtigen ist Jung's Angabe, Ritus 139: „Das Nürnberger Nachsor hat (für Reila) vollständig 2 Selichas und 4 Psimon“. Thats.

Schlußstück: אשמנו חבלע in 7 Strophen, die drei letzten in anderer Fassung als im römischen Nachsor.

§. 461 a: E. zwischen Versöhnungstag und Hüttenfest.¹²⁷⁾

§. 461 b: v. מלאכי צבאות ארלי מראות Da את השם. b. Meir. b. Jsaak (Eg. 148) Ob. האדני אכירם.¹²⁸⁾ E. אברה מקדם.

§. 463 a: Hüttenfest.

1. Tag, Maarib: אקחה בראשון פרי עץ הדור.¹²⁹⁾

" Ešašarit wie im R. P.

2. Tag Maarib: אדמי בידם mit dem Bikkur: סכת שלם. b. סכה.¹³⁰⁾ Anderes Maarib: ישמחו בהגדה.

" Ešašarit wie R. P.

E. Chol-Hamoed wie R. P. Roheleth mit dem Commentar von Raschi.

§. 486: Schemini Azereth.

Maarib: אדמי ביום השמיני v. Samuel b. Jehuda (Eg. 162).

Ešašarit und Mušaf wie R. P.

§. 493: Thorafest.

Maarib: אעניד לך חמאה mit dem Bikkur: אהבתי v. Menachem b. Machir (Eg. 159)

Ešašarit: E. אשמנו חבלע Da. אשמנו חבלע. Ob. אשמנו חבלע v. Amitai b. Šešfatja (Eg. 167) M. אשמנו חבלע. E. אשמנו חבלע. Vor dem Ausheben der Thora: אדמי בידם, beim Umzuge הריעה אדמי חבלע von חבלע — חבלע, der Buchstabe ח fehlt, die Fassung weicht vielfach von dem Texte im R. P. ab.¹³¹⁾

Die Reschut für חבלע ודור ודור wie im R. P.

Wichtig sind 9 Selichas vollständig und nur eine (R. 7) unvollständig. Bei den Bismonim wissen wir von R. 1 und 6, daß sie vollständig sind, bei R. 5 ist uns dies zweifelhaft, die übrigen sind unvollständig.

¹²⁷⁾ R. M. hat für diesen Sabbat keinen Bikkur.

¹²⁸⁾ Im R. P. am E. Jeschuba üblich.

¹²⁹⁾ R. Polen, vgl. Ritus 75.

¹³⁰⁾ R. Polen, s. Ritus das.

¹³¹⁾ Das römische Nachsor hat das NNN am letzten Beschäfttage bis 10 in der Fassung unseres Nachsor.

Das **שכך** מ' für den Ersteren ist **עד** מ' wie im **א. ב.** für den Bräutigam am Hochzeitsabbat, für den Letzteren **אצטו כמלצה**, alphabetisch bis **ז**, 11 dreizeilige Strophen mit Mittel- und Schlußreim.

Der als **Maftir** zur **Thora** **Gerufene** hatte selbst vor der **Haphtara** **העברים** vorzutragen. Nach der **Haphtara** folgen die Stücke: 1) **אשר בגלל אבות**, das nach beendigtem Alphabet hinter **בית צדק** einen anderen Schluß hat als **א. א.** u. **ב.**: **דושע בן נון קם אחרי משה וגם הוא לימד תורה לישראל**. **ברוך אתה** מ' (2) ה' הבורח בצדיקים ונתן תורה לעמו ישראל על ידי משה רבינו.¹²⁹⁾ **אדללה אלהי** (3) **יתבצו** (sio) **מלאכים** mit dem Refrain: **עלה למרום** mit der Introduction **שירו תילו** und 5 Strophen bis **ה** wie im **א. א.** 4) **שמחו אדירים** mit der Introduction **תורה** **שמחו** mit der Introduction **אדירים** in 8 Zeilen zu den Buchstaben **א — ו** **שיר**. 5) **אשריכם** mit der Introduction **ישראל** **אשריכם** in 10 Zeilen, zu den Buchstaben **א — ו** **מרישית** und **א — ו** **אברהם** **שמה** in 8 Zeilen und den Refrains **יבוא צמח** **תורה** **היא עץ חיים** und **בוא יבוא צמח** hinter jeder Zeile wiederholt wurden.

§. 502 bis Ende: Die Haftarothe der sämmtlichen Festtage mit Targum und Maschi-Commentar.

Bemerkenswerth ist das Targum zu **Habakuk** Cap. 3 (**Haphtara** zum 2. Tage **Schabuot**) Dasselbe hat zu den Versen 1, 2 und 11 Stellen, die in unsern gewöhnlichen Targumausgaben nicht enthalten sind. Nur die Ausgabe von **de Lagarde** (**Codex Bezae Cantabrigiae**) hat zu **ב.** 11 einen Zusatz, der mit dem Texte unseres **M.** vollständig übereinstimmt, ebenso zu **ב.** 1, jedoch mit einigen Abweichungen von demselben.

¹²⁹⁾ Nach **Amram** sollte **אשר בגלל אבות** mit der Benediction: **אמיה** eröffnet und mit **תורה** **נתן** **ברוך** geschlossen werden. Diese Benedictionen wurden jedoch beseitigt, weil sie im Talmud nicht erwähnt werden; s. **Samanzig** 72a und **Abudraham** 111c. In den babylonischen Akademien wurde **אשר בגלל אבות** auf Anordnung **Saabias** schon bei **ה' יחלך** geschlossen; s. **Sefer M. Amram** I. S. 52 u. **Ruz** 2g. S. 20.

¹³⁰⁾ Ueber den Umfang dieses Stückes in den verschiedenen Riten s. **die Ritus** S. 142.

Ein größerer Zusatz zu B. 2. in unserem Nachsor findet sich auch in der Lagard'schen Ausgabe nicht, und auch sonst weichen hier die Texte von einander ab. Möge daher das Targum zu den ersten 2 Versen aus unserem Nachsor hier seine Stelle finden:

(1) צלחת דגלי חבקוק נביא כר איהגלי על ארכא דיהב לרשיעא
 חא חבקוק נביא¹²⁴) דצר צורתא וקם בנה¹²⁵) עני וכן אמר חי וקם שמה
 לית אמא עדי מן צורתא הרא עד דיהזון יתי ית די עתיד למיחי מדיכא
 רוחא דקדושה וכן אמרת חבקוק נביא חבקוק נביא על עיסק ארכא דיהב
 לרשיעא דאם יתובון לאורייתא בלכב שלים ישתבק לחון ויהי כל תוכיחון
 דתבו קדמוהי בית ישראל תא כשלחתא.

(2) חי שמעית שמע נבורתך מה דעבודתא בדרא דמוסנא מן כראשית
 דחילית ואף על מחת סורעמחא דאיתיתא על אינשי סדום כר ארניז קרמך
 שמעית חזית ה' כמא רברבין עוברך חסנין ניסך דאת יהב ארכא לרשיעא
 אם יתובון לאורייתא בלכב שלים ולא תבו ואינן מרגין קרמך בנו שניא
 דיהבתא לחון חייא בכן את עתיד להודעה נבורתך בנו שניא דאמרת לחדתא
 עלמא לאתמרע מרשיעא דעברו על מימדך ולצדקא עכדי רעוזך בנו
 רגוך רחמן חרבו וחרם עליהן.

(Fortsetzung folgt.)

¹²⁴) Dieser Stelle liegt der Midrasch zu Grunde: מהו מצור שצר: חסד מצור ואמר איני ח מכאן עד שחעני שנאמר ואצמה (Saltut 2. St. vgl. auch Taanith 23a.)

¹²⁵) Auf diese Targumstelle bezieht sich offenbar das Citat von Pseudo-Maschi zu Taanith (a. a. O.): כרמפרש בתרגום של תפלת חבקוק: על משמתי אעמדה כמין בית האמורים עשה וישב. Vgl. hierzu Gung ©. B. 78, 79 und 412 Anm. h.

Aber was ist mit *ברעתו של הקביה*?

In *Tanḥuma Mišḥpatim*, Sect. 5, ist uns die interessante Bekehrungsgeschichte Aquila's (oder Onkelos') in einer höchst anziehenden Legende gegeben, die wir hier wiederzugeben kaum nöthig haben. Sie gehört zu den vielen Stellen, welche den Sieg der Gotteslehre über ihre Besieger verherrlichen. Die Anfangsworte der Legende lauten:

והר בן אחותו של הדיינים (אונקלוס) und diese geben uns das Mittel zur Restauration unserer räthselhaften Stelle zur Hand.

Statt *אלקלא* lies *אלקלא בן אחותו*, statt *ברעתו* lies *אחותו*, und statt der Abbreviation *הקביה* lies *הדיינים* als Abkürzung von *הדיינים*.

Offenbar hat ein flüchtiger Abschreiber die Stelle verunstaltet und spätere Copisten haben einen leidlichen Sinn durch Vermuthung herzustellen gesucht.

Ohne handschriftliche Hilfsmittel ist es unmöglich, die Entwicklungsgeschichte der Corruption zu verfolgen, und jeder Versuch in dieser Richtung wäre eitel Zeitverschwendung.

Setzen wir die corruptirte Stelle und ihre Restauration untereinander, und wir können die Entstehung der Verunstaltung wenigstens begreifen:

ו הורה שלם אלקלא ברתו של הקביה
ו הורה שלם אלקלא בן אחותו של הדיינים

Die letzte Lesart ist nicht blos selbstverständlich, sondern giebt uns auch einen neuen Beweis, welch' hohen Werth man zur Zeit auf die Bekehrung des kaiserlichen Verwandten, wie sein Name auch immer sein mag, legte.

„Goldene Schnüre wollen wir dir machen“ — das bezieht sich auf das Gesetz, welches Aquila, der Schwestersohn des Hadrianus erlernte“ — d. h. damals feierte die israelitische Religion ihren höchsten Triumph, als sie mitten in die Familie ihres Erzfeindes Hadrian einbrang.

An solchen Corruptionen scheint besonders *Canticum N.* einen großen Vorrath zu haben.

Anderstwo habe ich bereits die Stelle *הדיינים בן הקביה*

(zu Cap. I Vers 2, f. v. **יְהוָה**) als eine Handglosse nachgewiesen, die zu lesen ist **לֹא דִבְבּוּר אֱלָא כִּן הָיָה**, d. h. das Rüssen des Dibbur (Logos) sei nicht wörtlich zu verstehen, sondern nur als eine Vorstellung, welche der Dibbur in jedem einzelnen Israeliten erzeugte. Ebenso habe ich die furchtbar verstümmelte Stelle in Cant. R. zu Cap. II Vers 15*) (f. v. **מִן**) nach einer Andeutung des Matnoth Rehunah, der sich auf ein altes Manuscript beruft, wiederherzustellen versucht. (S. Grätz, Monatschrift, 1882).

Philadelphia, im October 1885. M. Jastrow.

Bemerkungen.

נכרי als Ausdruck für einen Juden.

Der Ausdruck **נכרי**, sonst den Nichtjuden bezeichnend, wird in folgenden Stellen auch für Juden gebraucht und zwar für den Fremden, im Gegensatz zum Verwandten, und für den auswärtigen Juden, im Gegensatz zum heimischen.

Im Buche der Frommen § 931 heißt es:

ראובן שיש לו ספרים למכור חסדן שמעון אחיו לקחתן ושמעון
אינו משאיל ספריו ללמד בהם ויש אחד משאיל מומב שימכור הספרים
לנכרי המשאיל ספריו ברצון מלאהיו.

Hier bezeichnet **נכרי** den Fremden, Nichtverwandten, im Gegensatz zu seinem leiblichen Bruder; daher auch Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens (1880) S. 192 zu berichtigen ist, da er irrthümlich übersetzt: „Man soll, wenn man Bücher verkaufen muß, sie lieber einem Christen verkaufen, wenn man weiß, daß dieser sie verleiht, als einem Juden, mag er selbst der eigene Bruder sein, wenn dieser sie nicht verleiht“.

Im handschriftlichen Belet Joscher (Coburg München Nr. 404—5) wird mitgetheilt, daß in der Synagoge zu

*) קנינין מכללה.)

Marburg besondere Sitze aufgestellt waren **שם הגדולים**, damit die fremden Juden dort Platz nehmen konnten, nicht „die Christen, welche die Synagoge besuchten“. So hatte ich nämlich diese Stelle in meiner Biographie Jfferlein's, Monatschrift Frankel's, Jahrg. 1869 S. 179 mißverstanden.

Daß Joseph Hahn in seinem Buche **אורח חיים** den auswärtigen Juden immer consequent mit **נר** bezeichnet, hat Horowitz in „Frankfurter Rabbinen II S. 9 Anm. bemerkt, N. Brüll, Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur, Jahrg. VII S. 153 weist dieselbe Bezeichnung auch bei Menachem Mersenburg **נר** Nr. 4 nach, wozu noch Mose Ring Nr. 39 und Zernach Zebel Nr. 37 zu vergleichen ist.

Berliner.

Drei Lösungen.

Für das einige Male vorkommende **נר** hat Baruch Sal R. ein Zusatz im Midrasch Bereschit Rabba cap. 1 (den übrigens cod. München Nr. 97 nicht hat) **נר** באנני דר נר. Dieses Citat ist oft ohne besonderes Resultat besprochen worden. Ich vermute, daß es ursprünglich **נר** **נר** **נר** gelautet hat; **נר** ist eine maforetische Bezeichnung für unser **נר** und bedeutet **אורחא נביאם כנבים**.

Zu meiner Freude machte Herr A. Epstein in Wien, dem ich dies bei einer Gelegenheit schriftlich mitgetheilt habe, mich auf David Luria aufmerksam, der in seinen Notizen zum Midrasch eben dieselbe Erklärung des Citats giebt. —

Das **נר** hat noch keine genügende Erklärung gefunden; daß es eine Sammlung von Varianten und Correkturen enthielt, erkennt man aus den Einzelheiten, welche daraus angeführt werden.

Ich glaube, daß es seinen Namen von einer abbreviirten Formel hat, mit der jede Stelle eingeleitet wurde, nämlich von **נר** d. h. **נר** **נר** **נר** oder will man durchaus **נר** festhalten, **נר** **נר**.

Ich hoffe hierauf näher zurückzukommen, wenn ich eine dritte Lösung speziell behandeln werde, nämlich das von Horzi im העתק סירארא mehrfach citirte מסכת ש' im bis jetzt vergebens gefragt worden ist. Einstweilen die Notiz, daß ich so glücklich bin, im Besitze dieses höchst seltenen Druckwerkes zu sein.

Berliner.

Recension.

תולדות אנשי השם ופעולתם בעדת בערלין מנח הוסדה בשנת
ה'תל"א (1671) עד שנת תרל"א (1871). חלק ראשון. סדר
הרבנים אשר שמעו כנרלין בתואר אנ' בית דין א' ראש בית דין
משנת ה'תל"א עד ה'תקס'. ממני אליעזר ליור בר הרר מאיר
לאנדסהוטה ציל. בערלין תרס"ד. 8° S. 128.

(Fortsetzung *)

Von den Untersuchungen und Materialien Landskuths hat bereits L. Geiger in seiner „Geschichte der Juden in Berlin“, besonders im zweiten Bande derselben, Gebrauch gemacht.

In dem vorliegenden Buche hat der Verf. zum ersten Male die Rabbiner der jüdischen Gemeinde in Berlin quellenmäßig zur Darstellung gebracht. Oft hat er hierbei, wie uns bedünken will, mit seinem reichen Material sehr stark geizigt und nur da speziell verfahren, wo es galt, den Stammbaum jetzt lebender Geschlechter näher nachzuweisen. Wir möchten daher den Wunsch aussprechen, daß der Verfasser im zweiten Theile noch manche Ergänzungen nachtrage, bei denen durch ein spezielles Register am Schlusse die Unbequemlichkeit, welche die zerstreuten Angaben machen würden, verringern werden könnte.

Wir wollen versuchen, diese Rabbiner, wie sie bei L. behandelt werden, vorzuführen. —

*) S. oben S. 60.

Der erste Rabbiner, dessen nur in nichtjüdischen Quellen erwähnt wird, ist der unterm 20. Febr. 1672 als „für alle in der Mark Brandenburg vergleiteten Juden“ bestellte Rabbi Gaim. Mit Recht vermuthet Landsbüth in diesem Namen einen Rabbi Chaim, der in einer Stadt der Neumark, vielleicht in Landsberg a. W., wie sein Nachfolger, seinen Sitz hatte. An dessen Stelle folgte nämlich am 11. Mai 1685 R. Benjamin Wolf Liepmann, der sich (1682) auf dem Titelblatte seines Werkes נחל בנין als Rabbiner der Mark bezeichnete, dann zum Rabbiner der Juden in der ganzen Kurmark ernannt wurde. Er folgte aber bereits 1687 einem Rufe nach Sluzke in Polen, wo er am 28. Cheschwan noch in demselben Jahre starb, wie dies aus dem Epitaph¹⁾ des Leichensteins hervorgeht. Wenn daher Verf. ihn in Olif etwa vor 1698 sterben läßt, so beruht dies auf der mißverständlichen Auffassung (S. 3) der Worte im Buche בית יהודה, nämlich:

ראיתי כתוב בטורי זהב של אחי הרב מהר"ר יעקב זיל חתן הגאון הגדול מ"ה בנין בעל המחבר נחל בנין אב"ד דק"ק אליך
da die unterstrichenen Wörter sich nicht auf den Letztern (בנין), sondern auf den Erstern (יעקב) beziehen.

Der erste Rabbiner, der als solcher seinen Wohnsitz in Berlin hatte, ist der mehr seinem Wirken nach, weniger nach seiner Abstammung und seinen Familienverhältnissen bekannte Schemaja b. Abr. Zissachar Bär, der, bereits früher in Frankfurt a. O., von 1692 ab aber in Berlin fungirte und, wie es in der Folge auch bei den anderen Rabbinern in Berlin üblich wurde, nur zu gewissen Zeiten, besonders während der Messen, in Frankfurt zur Entscheidung in Prozessen oder zur Schlichtung von Streitigkeiten sich 'einsand.

Er starb, wie sein noch erhaltener Leichenstein verkündet, nachdem er im Ganzen 40 Jahre als Rabbiner gewirkt hatte, am letzten Befachstage des Jahres 5463.

Sein Nachfolger war der Sohn seines Vorgängers,

¹⁾ Herr Israel Eisenstadt aus Warschau, der den Leichenstein gesehen und das Epitaph copirt hat, theilte mir dies mit.

nämlich R. Aaron, der in dem von seinem Vaterbruder und Schwiegervater, dem rühmlichst bekannten Vorsteher und Rācen R. Juda Berlin (Jost Liebmānn) begründeten Bet-Sammidraſch als Lehrer zugleich mit seinem Schwager, dem späteren Rabbiner Michel Chaffib, fungirte. Im Jahre 1697 zum Rabbiner über die Mark und Pommern beſtellt, konnte er den bereits altersſchwachen Rabbiner R. Schemaja in der Heimath vertreten, bis er 1709 nach erfolgtem Tode des R. Schemaja auch zum eigentlichen Rabbiner der ganzen Alt-Mittel- und Neumark, mit dem Wohnſitz in Berlin, ernannt wurde. Doch die bekannten Mißheiligkeiten, welche ſich an den Namen ſeiner Schwiegermutter Eſter, die Liebmānnin, knüpfen, ließen ihn nicht zur Ruhe kommen, daher er Berlin verließ und das Rabbinat in Frankfurt a. O. übernahm, wo er 1722 ſtarb. Von ſeinen vielen *mesorot*, mit denen die Literaturwerke jener Zeit verſehen ſind, haben die zu den Schriften des Mechemja Chajun großes Aergerniß hervorgerufen, indem damit die Umtriebe dieſes ſabbatianiſchen Apoſtels gleichſam ſanktionirt wurden.

Hier, wie auch zur Seite 15, hätten wir gewünscht, daß der Verſ. ſich nicht zu ſtreng an ſeine ſpecielle Aufgabe gehalten, und auf Grund der ihm zu Gebote ſtehenden Quellen den traurigen Einfluß geſchildert hätte, welchen dieſe Bewegung auch in Berlin hervorgerufen hatte. Derſelbe ergiebt ſich ohne Zweifel ſchon aus der eigenartigen Litteratur, welche unter R. Schemaja, allerdings noch mehr unter ſeinem Schwager und Nachfolger R. Michel Chaffib — dieſer mußte ſeine ſchwärmeriſche Richtung mit der Taufe ſeines eigenen Sohnes büßen — in Berlin an Tageslicht trat. Nur mit einem kleinen, aber bedeutungsvollen Beitrag hierzu hat Verſ. S. 13 begonnen. Auch für andere religiöſe Bewegungen, ſo zur Zeit Mendelſohns, ſind die S. 86 u. 120 gegebenen Hinweiſe ſehr ſchätzenswerth, aber nicht genügend. L. möge fortfahren, die Folgen jener Verirrung in Berlin ſelbſt zur näheren Darſtellung zu bringen. — Durch königliche Verordnung vom 17. Mai 1714 wurde R. Michel Chaffib als

Rabbiner Berlins berufen, mit der Bestimmung, daß nach dem Tode seines Schwagers R. Aaron ihm auch das Rabbinat zu Frankfurt a. D. zufalle, (da mit dem zu Berlin nur ein künftliches Einkommen verbunden war) was auch 1722 geschah.

In die Zeit dieses Rabbiners fiel das für bedeutungsvoll gehaltene Ereigniß, daß Friedrich Wilhelm I. mit der Königin und dem Kronprinzen, dem nachmaligen Friedrich d. G., nebst Gefolge die Synagoge besuchten. Es war dies in den Mittelfeiertagen des Pessachfestes 5478; der Rabbiner verrichtete ein hebräisches Gebet, das L. Geiger (nach einer Abschrift Landshuth's) im zweiten Theil der „Geschichte der Juden in Berlin“ S. 48 abgedruckt hat.

Zu spät hatte R. Michel das Verberbliche des tief eingreifenden Einflusses, welchen Mechemja Chajun, seine Schriften und ähnliche literarische Erscheinungen jener Zeit geübt hatten, erkannt. Sein eigener Sohn Liepmann wurde Convertit, als welcher er in Wien günstige Aufnahme fand, indem er unter dem Namen Aloys Wiener von Sonnenfels an der Universität die hebräische Sprache lehrte und einige grammatische, wie auch christlich-kabbalistische Schriften veröffentlichte. Mit einer anderen Schrift „Jüdischer Blutkel oder das vom Gebrauch des unschuldigen Christenblutes angeklagten, untersucht und unschuldig gefundenen Judenthum“ trat er für die verfolgten Juden ein, wie auch sein Sohn Joseph von Sonnenfels im Briefwechsel mit Moses Mendelssohn stand und als Rathgeber Josephs II. die Rechte der Juden förderte.

Der Erste, der in Berlin den Titel רמב"ם erhielt und führte, war R. Mordechai Tokles aus Lissa²⁾, der in seiner Votation v. J. 1726 u. A. die Verpflichtung erhielt, „auf die Kinder der Armen zu achten und auf die Lehrer derselben, daß sie ihres heiligen Lehramtes mit Treue walten,

²⁾ So ist auch Melissa bei L. Geiger, Band II S. 76 bei einem anderen Namen zu verstehen. Diese von L. S. 118 oben gegebene Berichtigung bleibt in der dortigen Form nutzlos.

auch selbst mit den armen Jüngern in unserer Gemeinde zu lernen.“ Diese Berufung erfolgte noch bei Lebzeiten des Rabbiners R. Michel, der erst 1729 das Zeitliche segnete. R. Mordechai lehrte und wirkte, vorzüglich auch in seiner Eigenschaft als erster Vorsteher der frommen Brüderschaft bis zu seinem Tode, der am 20. Siwan 5503 eintrat.

Der eigentliche Rabbiner, der nach dem Ableben des R. Michel fungirte, war nicht aus der freiwilligen Wahl der Gemeinde hervorgegangen, da ihr damals auf königliche Verordnung der Rabbiner zu Leipzig, R. Mosche b. Aaron aus Lemberg oktroyrt wurde. Der erfolgte Widerspruch half Nichts; die Gemeinde mußte ihn, und keinen Anderen, zum Rabbiner berufen. Doch konnte er in seiner Stellung kaum ein Jahr verbleiben; die Gemeinde konnte sich nicht darüber beruhigen, daß ihr von der weltlichen Obrigkeit ein Rabbiner aufgezungen war, und ließ es diesem entgelten, so daß von Seiten des Königs selbst endlich in die Entlassung des Rabbiners gewilligt wurde (am 27. Mai 1730). Derselbe wurde nach Frankfurt versetzt, die Gemeinde aber mußte dafür die Summe von 4500 M. erlegen.

Gegen 1731 wurde R. Jakob Jochua aus Krakau zum Rabbiner berufen; ihm ging von Lemberg aus, wo er bis dahin fungirte, der Ruf eines bedeutenden Gelehrten voran. Doch ließen ihn die Angriffe, denen er von Seiten Beitel Ephraim's ausgesetzt war, nicht zur Ruhe kommen. Er hatte in seiner Gerechtigkeitsliebe bei Gelegenheit eines Streites diesem damals allmächtigen Vorsteher Unrecht geben müssen, was ihm dieser nicht verzeihen konnte. Daß dies der Grund gewesen sein soll, weshalb der Rabbiner so schnell sein Amt in Berlin aufgab, beruht nur, wie Landshtuth (Seite 35) nachträglich bemerkt, auf einem on-dit, das er vor 30 Jahren gehört habe — allerdings keine besonders klassische Quelle!

R. Jakob Jochua verließ schon nach drei Jahren Berlin, wandte sich nach Metz, wo er seinen Ruhm als Verfasser des

1777 in begründete, dann nach Frankfurt a. M., wo er 1755 als Rabbiner starb²⁾.

Zu seinem Nachfolger in Berlin wurde, nachdem der bereits erwähnte Mordechai Tokoles aus dem Leben geschieden war, H. David Fränkel, Rabbiner in Dessau, berufen. Zum ersten Male war es, daß ein Berliner Rind zum Rabbiner in der eigenen Vaterstadt erwählt wurde. Sehr interessante Urkunden über die Doppelstellung, welche Fränkel als Rabbiner von Berlin und zugleich von Frankfurt a. D. einnahm, die Besoldung und die literarische Thätigkeit werden vom Verf. mitgetheilt, namentlich die bei vaterländischen Feiern in der Synagoge vorgetragenen Danklieder zum Abdruck gebracht. Hierdurch ist eine ganze Sammlung von sehr selten gewordenen Gelegenheitschriften weiteren Kreisen zugänglich gemacht. In derselben vermissen wir die Schrift, die wir der großen Seltenheit wegen am Schlusse zum Wiederabdruck bringen.

Eine nähere Untersuchung widmet L. den Predigten, welche David Fränkel bei verschiedenen patriotischen Feierlichkeiten gehalten und den hebräischen Liedern, welche hiefür Hartog Leo gebichtet, wobei dessen Identität mit יצחק לוי, auch mit dem Familiennamen Lipschitz vorkommend, näher festgestellt wird, und den deutschen Uebersetzungen, welche Moses Mendelssohn von den Predigten sowohl als von den Dankliedern anfertigte. Letzterer wurde hiefür von Seiten der Gemeinde in zwei an ihn erlassenen Schreiben honorirt; in dem einen, daß er von allen Abgaben befreit wird, in dem anderen, daß er von der Uebernahme eines jeden Gemeindeamtes entbunden wird.

Die S. 61 erwähnte Friedenspredigt scheint dem Verfasser im deutschen Original nicht bekannt gewesen zu sein, da er sie nach dem Wiederabdruck in Mendelssohns Schriften citirt. Ich theile daher den richtigen Titel mit, nach dem

²⁾ Nicht am 14. Schemat 5516, wie L. S. 30 hat, sondern am 4. Schemat 5515, wie aus der bei Horowitz, Frankfurter Rabbinen III S. 93 mitgetheilten Grabchrift hervorgeht.

sehr seltenen Originale, das die hiesige Buchhandlung Rosen-
stein und Silbesheimer in einer kostbaren Sammlung von
Friedericiana bewahrt, und das mir Seitens derselben bereit-
willigst zur Verfügung gestellt wurde. Der Titel lautet:

„Friedenspredigt, gehalten in der Synagoge zu Berlin
am Sabbath, den 27. Nisan 5523 (den 12. März 1763) von
dem dasigen Rabbiner Aron Mosessohn, ins deutsche über-
setzt von H. S. R. Berlin bey Friedrich Nicolai 1763“.

Der genannte Rabbiner war der Nachfolger David
Fränkel's; die Initialen H. S. R. bedeuten Rabbi Samson
Ratir, der früher den Commentar Mendelssohn's zum *Chof
Chama* sich angeeignet hatte.

Den Glanzpunkt des ganzen Werkes bildet die Biographie
des Rabbiners Hirschel Lewin, dessen Ahnen mit besonderer
Akribie ermittelt werden, dessen Beziehungen zu Moses
Mendelssohn, Widerspruch gegen Besselys Sendschreiben,
Entrüstung über die Schmähschrift *חורבן המצודה* gegen das
Werk *חורבן ירושלים* des H. Rafael ha-Cohen und der Schmerz,
nachdem er in seinem Sohn den Autor derselben erfahren,
unter Beifügung vieler Schriftstücke eingehend dargestellt
werden. Auch für die famose Geschichte in Betreff des Buches
חורבן ירושלים sind mit möglichster Genauigkeit alle literarischen
Nachweisungen gegeben, so daß kaum eine Nachlese zu geben
sein würde. Von Interesse dürfte es sein, wenn ich für die
S. 93 gegebene Notiz über die in Altona gedruckte anonyme
Brochure, welche gegen das *חורבן ירושלים* gerichtet ist,
den Verfasser angebe. Es ist der S. 90 oben als Dajan
mitunterzeichnete Elasar Lasi, Verf. des Werkes *חורבן ירושלים*.
Ich entnehme dies dem bibliographischen Wörterbuche Hei-
mann Michels, welches, von Dr. Löb in Altona geordnet, sich
unter der Presse befindet und von dem mir einige Anshänge-
bogen zur Zeit vorliegen.

Zu den S. 111—114 sehr genauen Nachweisungen über
die literarische Thätigkeit Hirschel Lewin's wären noch nach-
zutragen: seine Noten zum Targum, die ich in meinem
„Targum Onkelos“ Band II S. 192 nachgewiesen und

seine Noten zum Talmud, welche von einem seiner späteren Urenkel aus dem Talmud-Exemplar, das Hirschel Lewin mit seinen Bemerkungen versehen hatte, copirt und der neuesten Talmud-Ausgabe in Wilna beigegeben worden sind. Aus der Bemerkung, welche der Copist den Noten vorausschickt, geht hervor, daß das Talmud-Exemplar od. Amsterdam in den Händen des dritten Sohnes, des Lewele Berliner, war, dessen dort genannte Nachkommen die S. 112 begonnene Genealogie ergänzen. Lewele's Sohn hieß ר' ליכטנשטין in Pietrkow, der Sohn der Letzteren ר' צבי בערליך, dessen Schwiegersohn ר' מרדכי אברהם חיים in Pietrkow, dessen Sohn ר' אברהם חיים אברהם in Pietrkow, dessen Sohn ר' צבי מרדכי אברהם. Der Letztere ist jetzt im Besitze des Talmud-Exemplars, aus dem er jene Noten copirt hat.

Wir wünschen, daß Herr Landschut den zweiten Theil seines Werkes bald folgen lasse; ihn hiefür in den Stand zu setzen, wird gewiß die jüdische Gemeinde in Berlin als eine Ehrensache ansehen. Der Verfasser muß um so mehr unseren Wunsch auch als seine Hoffnung nähren, da er das Werk hebräisch geschrieben und hierdurch auf einen größeren Leserkreis, in welchem es Absatz finden könnte, verzichten muß!

Berliner.

Nachstehende Festschrift,

(f. oben S. 152)

welche mit mehreren anderen Gelegenheits-Schriften aus der jüdischen Gemeinde zu Berlin unter Friedrich dem Großen und seinen Nachfolgern, einer sehr werthvollen Sammlung im Besitze der Verlagshandlung Ad. Mamppe angehört, ist ein getreuer Abdruck des Originals nur in orthographischer Beziehung, nicht aber auch bezüglich der äußeren Anordnung; außerdem ist auch bei demselben der im Originale hinzugefügte Stellennachweis für die im hebräischen Texte verweidten Schriftstellen weggelassen.

השיר הזה הושם בבית כנסת ישראל סה ברלין אחר קריאת התורה
בשחרית יום שבת קודש ה' תמוז תקכ"ב. להודות לאל על הצלחת אדוננו
המלך פרידריך השני ידו במלחמת שלעזיא ועל בשורת השלום והרחבת
נבול מלכותו.

Ein Lobgesang zu Gott dem Herrn, welcher in hiesiger
Residenz Berlin, in der Juden-Synagoge andächtig gehalten
worden, wegen des Friedens=Schlusses zwischen Ihro König-
liche Majestät unserm Allergnädigsten König und Herrn und
Ihro Majestät der Königin von Ungarn und Böhmen, nehm-
lich auf den Sabbath-Tage des Morgens den 7. Julii 1742.

gedruckt auf Veranlassung der hiesigen Juden=Ältesten.

נדפס סה ק"ק בערלין העיר הגדולה והמערבית.

זמרו אלהים זמרו

זמרו למלכו זמרו

Lobfinget, lobfinget Gott:

Lobfinget, lobfinget unserm Könige.

קדמו

(א) שרים אחר נגנים

שאו זמרה וחגו תה ושפתי רננים

למלך הכבוד אדני האדנים

כל חפץ כבוד ועונג יתרוצצו אף ישירו

- 1) Ihr Sänger gehet vorher: Darnach die Spielleute.
Nehmet die Psalmen, gebet her die Pauken, und
einen fröhlichen Mund, dem Könige der Ehren, dem
Herrn aller Herren. Alle Geiger und Pfeiffer sollen
schallen und singen.

זמרו

(ב) אשירה חסדי ה' אשר עשה את אדוננו

האדיר החסד פרידריך השני הוא מלכנו

כל חפצי צדק ישמחו וידנו

וכבוד הדר מלכותו יאמרו.

Lobfinget 2c.

- 2) Ich will singen von der Gnade des Herrn, so er unserm Könige dem mächtigen und frommen Herrn Friederich dem andern widerfahren lassen. Die Ihm gönnen, daß Er Recht behalte, müssen sich freuen und rühmen, und die herrliche Pracht seines Königreichs loben.

זמרו

ג) בתחלה מלכותו החל להיות נכוד בארץ
מששמו שמו לאור וספר עליו ספר
הי אותו כנבר ערך
שמו קלו לפני חילו מצרים קלו מאריות נברו.

Lobfinget 2c.

- 3) Im Anfang seines Königreichs fing Er an zu sein ein gewaltiger Herr auf Erden. Er ließ seine Rechte öffentlich lehren, und hat um dessentwillen solchen Miß geriffen, und der Herr war bei Ihm, wie ein starker Held, und ließ seinen Donner hergehen vor Seinem Heer, die leichter denn die Adler, und starker denn die Löwen waren.

זמרו

ד) ועבר מלכם לסנידם לארץ שלעזא
בצאתו לפני החלוצ יסחק להבין קריה
הוא לכל מבצר יסחק ושער יבת שאיה
לסתח לסניז דלתים ושערים לא יסגרו.

Lobfinget 2c.

- 4) Ihr König ging vor ihnen her in Schlesiens-Land. Da Er vor den Gerüsteten herzog, verlachte Er das Getümmel der Städte. Alle Festungen waren Ihm ein Scherz. Die Thore machte er Dede. Die Thüren mußten vor Ihm geöffnet werden, und die Thore konnten nicht verschlossen bleiben.

זמרו

(ה) אמר אריב אירוף אריץ הנרד הזה
כי אערץ המן רב ואחשבה נבזה
ארמסם בחמתי ונצחם על בגדי יזה
כמו חי כמו חרץ ישערו.

Lobfinget 2c.

- 5) Der Feind gedachte: Ich will ihnen nachjagen: Ich kann dieses Kriegs-Vold zerfchmeißen. Ich habe mir niemah! grauen lassen vor einer großen Menge, und habe sie nichts geachtet. Ich will sie zertreten in meinem Grimm, damit ihr Vermögen auf meine Kleider sprütze. Es soll sie mein Zorn frisch weg-reißen.

זמרו

(ו) לא בן יעץ הי צבאות
נבורי סרייסן מלמדי מלחמה הרעיטו בקולם נטלאות
אז נבהלו אילי אריב ויקסום ראש וחלאות
נעז גם נסו וכה לא עצרו.

Lobfinget 2c.

- 6) Der Herr Zebaoth hat's nicht also gedacht. Das Heer Preußens, welches geschickt ist zu streiten, donnerte greulich mit seinem Donner. Da erschraden die Gewaltigen des Feindes, und wurden mit Galle und Mühe umgeben: Sie wichen und flohen, und es blieb keine Krafft in ihnen.

זמרו

(ז) גם לעת תשובת השנה במדינת באהעמיא
מחן ראש על ארץ רבה מלא גויה
כי ממעיני הישועה מנת כוסו רייה.
ואויכיו מבוס יין החמה שחו ושכרו.

Lobfinget 2c.

- 7) Auch im Böhmer-Lande, da das Jahr um war that Er eine große Schlacht, und zerfchmiff das Haupt

über große Lande. Denn aus den Heilbrunnen ist sein Becher voll eingeschenkt: Seine Feinde aber haben aus dem Becher Weins voll Borns getrunken, und sind trunken worden.

זמרו

(ח) שם נפל שדוד האויב כי מנן גבוריו ננעל
אל ידוך הרוך קשתו ובסריו אל יתעל
ויירא מפני המלך כי פועל כימיהם פעל
משאתו אלים יגורו.

Lobsetz 2c.

- 8) Da lag der Feind verderbet. Denn daselbst sind die Schilde seinen Helden abgeschlagen worden. Seine Schützen konnten nicht schießen, und seine Geharnischte konnten sich nicht wehren; denn sie fürchteten sich vor dem Könige, welcher zu ihren Zeiten eine That gethan hat, daß sich die Stürken entsetzen, wenn Er sich erhebet.

זמרו

(ט) יאמרו המושלים על כן פרודריך
נקרא שמו כי פורה דרך לבדו
ומעמים אין איש עמו
משמו ייראו עמים כי לא יכילו זעמו
כן יעמוד שמו וזכרו עד בלתי
שמים לא יעבורו.

Lobsetz 2c.

- 9) Daher saget man im Sprichwort: Sein Name ist darum Friederich, weil Er die Kelter allein getreten hat, (im Hebräischen Text steht phura Darach) und niemand unter den fremden Völkern mit Ihm gewesen ist. Nunmehr fürchten seinen Nahmen die Völker, und können sein Dräuen nicht ertragen. Sein Nahme und Gedächtniß wird stehen und nicht vergehen, so lange der Himmel bleibt.

זמרו

(י) מי זה הדוד ברב כח משה בשמן שמן
כנבזה ארזים נבחו וכלונים חסן
מלך שכן בגדוד ולא קראו אמן
כן יעט לו בשיר ומחולות ונבחרו ידברו.

Lobfinget 2c.

- 10) Wer ist der so geschmückt ist in seiner großen Kraft, und gesalbt ist mit Freuden-Öl? Der so hoch ist als die Gebirge, und seine Macht wie die Eichen? Der König, der unter seinen Kriegs-Knechten gewohnt, und dem kein Unfall begegnet hat? So spricht man von seiner Gewalt mit Gesang und Reigen.

זמרו

(א) משבית מלחמות ברמי מלחמה שלום שמת
למלך ולשמו פרידריך השלום קרמ
ורחבת מלכותו וקרנו ככבוד ורומם
על כן עמים יהודוך ושמן יסארו.

Lobfinget 2c.

- 11) O! Herr, der Du den Kriegen störest, Du hast Friede im heftigsten Kriegs-Blut gemahnt. Du hast sowohl dem Könige vor andern den Frieden zuerst gegeben, als auch Seinem hohen Nahmen Friederich den Fried vorangesetzt. Sein Königreich hast Du erweitert und sein Horn mit Ehren erhöht. Darum werden die Völker dir danken und deinen Nahmen preisen.

זמרו

(ב) יושבי ארץ שלעזא מצחו רנו יחיו
כי שם אריר ארזנו נתן ריה נרדיו
אלק מכבודו ויתן מחדו על עבדיו
נשקעו לן באמנתכם ולא חשקו.

Lobsinget 2c.

- 12) Ihr Einwohner Schlesiens, rühmet und seyd fröhlich mit einander, denn unser Herr wurde daselbst mächtig. Da gab seine Marke seinen Ruch. Er legte seine Herrlichkeit auf euch. Ihr habet Ihm geschworen in eurer Wahrheit. Lasset sie auch nicht fehlen.

זמרו

(יג) גילו מאד ושמחי קריית מלך רב
הנה מלכך יבא לך לא יכהו שמש ושרב
קומי אורי באור פני מלך לא הפכו ביום קרב
אמרי שלום בואך עיני כל עליך ישכרו.

Lobsinget 2c.

- 13) Freue dich sehr und sei getrost, du Stadt des großen Königs. Siehe dein König kommt zu dir. Es wird Ihn kein Hitze noch Sonne stechen. Mache dich auf, werde Licht, von der Freundlichkeit des Königs-Angesichts, welches sich nicht umgewendet hat zur Zeit des Streits. Sprich: Es ist Friede da du kommest. Aller Augen warten auf dich.

זמרו

(יד) נבחר הודך והדרך אדם פטרה ויהלום
כרוך אתה כבואך כי באה עד הלום
עתה תתענג על רב שלום
חסד ואמת מלך יצורו.

Lobsinget 2c.

- 14) Du Held, schmücke dich schön mit Sarber, Topaser und Demanten. Gesegnet wirst Du seyn wenn Du eingehest, daß Du es bis hierher gebracht hast. Nunmehr solt Du Lust haben in großen Frieden. Fromm und wahrhaftig seyn werden den König behüten.

זמרו

(טו) ה' בעקך ישמח המלך סרירריך

ימים על ימי תוסף ושנתיו תאריך
קמיו תחתיו תכריע וחברך
אל מנב ה על דגן ועל חירוש עבריו יתרו.

Lobſinget 2c.

- 15) Herr in deiner Krafft freuet ſich der König Friederich.
Gib Ihm ein langes Leben, daß Seine Jahre währen
immer. Wirff unter Ihn die ſich wieder Ihn ſegen.
Seine Unterthanen ſollen geſegnet ſein, und ſich zu
den Gaben des Herrn häuffen, zum Getrayde und
Moſt.

זמרו

(יז) תבן מלכותו מאד והיה עשרת תמארת
יחול בני בנים מן המלכה החסידה הנברת
מלכים מחלציו יצאו והיה לנמן אודת
ועני המלכה החסידה אם המלך רואת ומניה יאדו.

Lobſinget 2c.

- 16) Sein Königreich ſey ſehr beſtändig, daß es ſey eine
ſchöne Crone. Er laſſe Erben auf Kindes Kind,
von der frommen regierenden Königin. Könige ſollen
aus ſeinen Lenden kommen, daß Er ein herrlicher
Weinſtock werde, und die fromme Königin, des Kö-
niges Frau Mutter Ihre Augenluſt daran ſehen
mögen, und Ihr Angeſicht erleuchtet werde.

זמרו

(יח) התברכו כל אחיו ובית אביו ובית מלכותו
אנשי המלחמה ועבריו שריו ושלישיו בכל מקומות ממשלתו
שבו איש תחת גמנו ותחת האגנו
האמת והשלום אהבו ומלככם לא יסורו.

Lobſinget 2c.

- 17) Geſegnet ſollen ſeyn, alle Seine Herren Brüder, und
daß ganze Königlich Haus, auch Seine Kriegs-Leute
und Knechte, Fürſten und Ritter. An allen Orten
Seiner Herrſchaft wohne ein jeglicher unter Seinen

Lobsinget 2c.

- 12) Ihr Einwohner Schlesiens, rühmet und seyd fröhlich mit einander, denn unser Herr wurde daselbst mächtig. Da gab seine Hand seinen Rath. Er legte seine Herrlichkeit auf euch. Ihr habet Ihm geschworen in eurer Wahrheit. Lasset sie auch nicht fehlen.

זמרו

(יג) גילו מאד ושמחי קריית מלך רב
הנה מלכך יבא לך לא יכהו שמש ושרב
קומי אורי באור פני מלך לא הסכו ביום קרב
אמרי שלום בואך עיני כל עליך ישכרו.

Lobsinget 2c.

- 13) Freue dich sehr und sei getrost, du Stadt des großen Königs. Siehe dein König kommt zu dir. Es wird Ihn kein Hitze noch Sonne stechen. Mache dich auf, werde Licht, von der Freundlichkeit des Königs-Angesichts, welches sich nicht umgewendet hat zur Zeit des Streits. Sprich: Es ist Friede da du kommest. Aller Augen warten auf dich.

זמרו

(יד) גבור הודך והדרך אדם פטרה ויהלום
ברוך אתה בכואך כי באת עד הלום
עתה תתענג על רב שלום
חסד ואמת מלך יצורו.

Lobsinget 2c.

- 14) Du Held, schmücke dich schön mit Sarder, Topaser und Demanten. Gesegnet wirst Du seyn wenn Du eingehest, daß Du es bis hierher gebracht hast. Nunmehr solt Du Lust haben in großen Frieden. Fromm und wahrhaftig seyn werden den König behüten.

זמרו

(טו) ה' בעקד ישמח המלך סדיריוך

ימים על ימי חסדך ושגרתך תאריך
קצו תחתיו חכרע חכר
אל טוב ה' על דגן ועל תירוש עבדו יתרו.

Lobfinget 2c.

- 15) Herr in deiner Krafft freuet sich der König Friederich.
Gib Ihm ein langes Leben, daß Seine Jahre währen
immer. Wirff unter Ihn die sich wieder Ihn setzen.
Seine Unterthanen sollen gesegnet sein, und sich zu
den Gaben des Herrn häuffen, zum Getrayde und
Most.

זמרו

(י) חבן מלכותו מאד והיה עשרת המאות
יחדל בני בנים מן המלכה החסידה הנבית
מלכים מחלצו יצאו ומה למן אדמת
ועני המלכה החסידה אם המלך רואת ומנה יאידו.

Lobfinget 2c.

- 16) Sein Königreich sey sehr beständig, daß es sey eine
schöne Crone. Er lasse Erben auf Kindes Kind,
von der frommen regierenden Königin. Könige sollen
aus seinen Lenden kommen, daß Er ein herrlicher
Weinstock werde, und die fromme Königin, des Kö-
niges Frau Mutter Ihre Augenlust daran sehen
mögen, und Ihr Angesicht erleuchtet werde.

זמרו

(י) התברכו כל אחיו ובית אביו ובית מלכותו
אשר המלחמה ועבדו שריו ושלשיו בכל מקומות ממשלתו
שבו איש תחת נסו ותחת תאגו
האמת והשלום אהבו ומלככם לא יסורו.

Lobfinget 2c.

- 17) Gesegnet sollen seyn, alle Seine Herren Brüder, und
das ganze Königlische Haus, auch Seine Kriegs-Leute
und Knechte, Fürsten und Ritter. An allen Orten
Seiner Herrschaft wohne ein jeglicher unter Seinen

Weinstock und Feigen-Baum ohne Scheu. Ein jeder
 liebe Wahrheit und Friede, und lasse sie nicht aus
 aus seinem Herzen kommen.

זמרו

יהי שבח פרישן את האל השם שלום גבולך
 עוד כל ימי הארץ יהי שלום כחילך
 יהי המלך יהי המלך
 עו כל העם יחדו ואמרו

אמן.

Lobsinget 2c.

- 18) Preise, Preussen, den Herrn, der deinen Grängen den
 Friede geschaffet hat. So lange die Erde stehet, sollen
 Friede seyn in deinen Mauern. Glück dem Könige.
 Es lebe der König, und alles Volk soll antworten und
 sagen:

Amen.

Literarische Novitäten,

welche bei der Redaction eingegangen sind:

- Perles, J., Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien. München 1884.
- Studia biblica. Essays in biblical Archaeology and criticism and kindred subjects by members of the University of Oxford. 1885.
- Cassel, P. Zweites Targum zum Buche Esther. Im vocalisirten Urtexte mit sachlichen und sprachlichen Erläuterungen. (Aus dem zweiten Theil des Buches: Aus Literatur und Geschichte). Berlin und Leipzig 1885.
- Fried, S. ספר היסודות. Das Buch über die Elemente. Ein Beitrag zur jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Jsaak ben Salomo Israeli u. Leipzig 1884.
- Gräber, E. אמרות ישיר אשר הריץ הרב שיר אל רש"י. I und II. Przemyśl, 1884 und 1885.
- Brüll, R. Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur; Jahrgang VII. Frankfurt a. M. 1885.
- Bacher, W., Leben und Werke des Abulwalid Merwan ibn Gannah. Budapest 1885.
- Rosenthal, F., Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Amiba's. Leipzig 1885.
- Sattes, M., Miscellanea posthuma. I. Terzo supplemento al lessico talmudico. Milano 1884.
- Schiffert, S., Das Buch Rohelet. Nach der Auffassung der Weisen im Talmud und Midrasch und der jüdischen Erklärer des Mittelalters. I. Von der Mischna bis zum Abschluß des Talmud. Frankfurt am Main. (u. a.)
- Annuaire de la société des études juives. III u. IV. Paris 1884. 1885.
- Bacher, W., Die Agaba der Tannaiten. I. Von Hillel bis Amiba. Straßburg i. E. 1884.
- Rautsch, E. Grammatik des Biblisch-Aramäischen. Leipzig 1884.
- Xifcorni, J., ספר המסעות בארץ קוק ובמדינת אשר מעבר לקוק. Petersburg 1884.

S o f f m a n n, D., Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältniß der Juden zu Andersgläubigen. Berlin 1885.

R a u f m a n n, D., Die Sinne. Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Mittelalter. Budapest 1884.

R o s i n, D., Reime und Gedichte des Abraham ibn Ezra I. Breslau 1885.

M e i r i. בית הבחירה zum Tractat Joma. Jerusalem 5645.

Soeben erschienen:

Der Babylonische Talmud

in seinen haggadischen Bestandtheilen

zum ersten Male

in wortgetreuer Uebersetzung

herausgegeben von

Lic. S. Aug. Wünsche

I. Halbband. 11 Mark.

Verlag von **Otto Schulze** in **Leipzig**.

Soeben erschienen, in allen Buchhandlungen vorrätzig:

Karpels, Susa, Geschichte der jüdischen Literatur. gr. 8°. 2 Bg. 1. 2.

Umfang etwa 72 Bogen. Erscheint in Lieferungen zu je Mark 1,00 und wird Anfang 1886 abgeschlossen vorliegen. Ausführliche Prospekte mit anerkennenden Urtheilen der Herren Prof. Franz Delitzsch und Georg Ebers in Leipzig, M. Lazarus u. S. Steinthal in Berlin auf Verlangen un~~be~~rechnet.

Verlag von **Robert Oppenheim** in Berlin.

H. Georg's Antiquariat in Basel.

Soeben erschien **Catalog 59**

Orientalia

Hebraica et Judaica.

Durch die unterzeichnete Buchhandlung ist zu beziehen:

Abrahams, Jos. The sources of the Midrasch Echah Rabbah. A critical investigation. gr. 8 Berlin. 1883. M. 2.

Bacharach, J. ספר דרוש zur Geschichte der hebr. Schrift, Vocale und Accente. Warschau 1854. 8. 2 M. 50 Pf.

Berliner, Dr. A., Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch. Mit ausführlichen Registern. 4 ½ Bogen in groß Octav, auf holländischem Büttenpapier gedruckt. Preis 3 Mark.

Sahn, Mich. Pirke Aboth, sprachlich und sachlich erläutert, nebst Angabe der Variae lectiones, nach gedruckten und ungedruckten Quellen. I. Perck. Berlin 1875. M. 2.

Efra, Abr. Ibn, Commentar zu Exodus, nach einer Handschrift herausgegeben. Prag 1840. M. 2.

Geserot, (חנני) גורות הישנות. Die Judenverfolgungen in Speyer, Worms und Mainz im Jahre 1096; nach einer Handschrift herausgegeben von Mannheim. Berlin 1878. 8. M. 1.

המכיר, (Stein) Hebräische Bibliographie, mit literarischer Beilage von M. Stein-
schneider, 12 Jahrgänge 1869–82. (104 M.) für 65.— Einzelne
Jahrgänge — mit Ausnahme von 1869 u. 71 à 8 M.

Heilbut, L. Ueber die ursprüngliche und richtige Einteilung des Decalogs. Berlin 1874. 8. M. 1.

Goldheim, S., מאמר האישות über Ehe- und Scheidungsrecht bei den Juden und Nichtjuden nach den Auffassungen der Sadducäer, Phariseer, Karaiten und Rabbaniten. Berlin 1861. 8. (M. 4) M. 2.

— Sammlung jüdischer Predigten. Bb. IV. enthaltend, Fest-Gelegenheitspredigten. Berlin 1869. gr. 8. M. 4.

Israëli, Jf., ספר המוסר לרופאים Präpödestil für Aerzte. (Abdruck in 25 Exemplare). 8° Berlin 1885. Mf. 2.

Kohler, A., Der Segen Jakobs, mit besonderer Berücksichtigung der alten Versionen und des Midrasch, kritisch-historisch untersucht und erläutert. Ein Beitrag zur Geschichte des hebr. Alterthums wie zur Geschichte der Exegese. Berlin 1867. 8. 2 M. 50 Pf.

Kohn, Dr. S., Die hebr. Handschriften des ungarischen Nationalmuseums in Pest. 1877 8. M. 1.

Leuzakto, S. D., אבני זכרון Grabschriften. Prag 1841. 8. M. 3.

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums mit der hebr. Beilage מאמר, herausgegeben von A. Berliner und D. Hoffmann. Jahrgang 1876—84. Berlin 1876—84 a 12 M. (Neu eintretende Abonnenten erhalten die früheren Jahrgänge zum ermäßigten Preise von 6 M. pro Jahrg.)

Mandelstamm, Biblische und talmudische Studien. 2 Bände Berlin 1861 gr. 8. M. 15.

Inhalt: 1) Geschichte. 2) Sprachliches und Sachliches. 3) Kritik der Quellen. 4) horae talmudicae.

Marcus, Dr. S., Zur Schulpädagogik des Talmud. Berlin 1866 gr. 8. M. 1,50

Qzar Tob, איצור טוב, hebr. Zeitschrift, enthält. Mittheilungen aus Handschriften zc. Jahrgang 1—8. Berlin 1876—84. M. 18.

Plesner, Sal., Belehrungen und Erbauungen in religiösen Vorträgen. 2 vol. Berlin 1837. M. 8.

Sacul, Moj., סדר עולם, das älteste bekannte dramatische Gedicht in hebr. Sprache. Zum ersten Male nach 3 Handschriften edirt und mit einer Einleitung versehen von A. Berliner. Berlin 1874. 8. M. 2.

Steinschneider, M., Die Schriften des Dr. L. Zunz. Berlin 1874. 8. 50. Pf. — Donolo. Hebr. Text Berlin 1866. gr. 8. 75 Pf.

אסתר תרגום שני על מילת אסתר Targum scheni zum Buche Esther, nebst variae lectiones nach handschriftlichen Quellen erläutert und mit literar-historischen Einleitung versehen von Dr. L. Munk. Preis 3 M.

Talmud Babilonicum, Tractat Berachot, Text mit deutscher Uebersetzung und Commentar von M. Binner. Berlin 1842. Fol. M. 15. — Dasselbe auf Velinpapier M. 16.

Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert von Dr. A. Berliner, 2 Bände. gr. 8. Berlin 1884. Preis Mf. 15. 1. Theil: Text nach ed. Cabionetta v. J. 1557. 2. Theil: Noten, Einleitung u. Register.

Viterbi, Dav. (Rabb.), Sermoni. 2 vol. Padua 1848. gr. 8. 2 M.

Wolffsohn, J., 12 Reden. 2. Ausgabe. Berlin 1866. 8. 1 M. 25 Pf.

Zomber, B., מאמר על פירוש רש"י להמס' נדרים ומער קטן, De com. Salomonis Isacidis in tract „Nedarim“ et „Moed Katan“. Berol. 1867. gr. 8 M. 1.

Ad. Wampe,

Berlin C., Kurstraße 50.

Druck von S. Shtowski, Gr. Hamburgerstr. 18-19.

13

Magazin

für

die Wissenschaft des Indenthums.

Herausgegeben

von

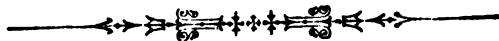
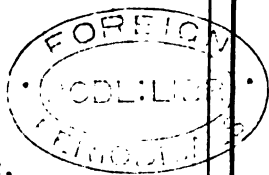
Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann.



Zwölfter Jahrgang.

1885.

Viertes Quartalheft.



Berlin.

Ad. Mame.

1885.

Heilbut, L. Ueber die ursprüngliche und richtige Eintheilung des Decalogus.
Berlin 1874. 8. M. 1.

Goldheim, S., מאמר האישות über Ehe- und Scheidungsrecht bei den
Juden und Nichtjuden nach den Auffassungen der Sadduceer, Phariseer,
Karaiten und Rabbaniten. Berlin 1861. 8. (M. 4) M. 2.

— Sammlung jüdischer Predigten. Bd. IV. enthaltend, Fest-Gelegenheits-
predigten. Berlin 1869. gr. 8. M. 4.

Israels, Jf., ספר המוסר לרופאים Präpödentil für Aerzte. (Abdruck in
25 Exemplare). 8° Berlin 1885. M. 2.

Kohler, R., Der Segen Jakobs, mit besonderer Berücksichtigung der alten
Versionen und des Midrasch, kritisch-historisch untersucht und erläutert.
Ein Beitrag zur Geschichte des hebr. Alterthums wie zur Geschichte
der Exegese. Berlin 1867. 8. 2 M. 50 Pf.

Kohn, Dr. S., Die hebr. Handschriften des ungarischen Nationalmuseums
in Pest. 1877 8. M. 1.

Lezaffo, S. D., אבני זכרון Grabschriften. Prag 1841. 8. M. 3.

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums mit der hebr. Beilage **מנחת
חיים**, herausgegeben von A. Berliner und D. Hoffmann. Jahr-
gang 1876—84. Berlin 1876—84 a 12 M. (Neu eintretende Abon-
nenten erhalten die früheren Jahrgänge zum ermäßigten Preise von
6 M. pro Jahrg.)

Mandelstamm, Biblische und talmudische Studien. 2 Bände Berlin 1861
gr. 8. M. 15.

Inhalt: 1) Geschichte. 2) Sprachliches und Sachliches. 3) Kritik
der Quellen. 4) horae talmudicae.

Marcus, Dr. S., Zur Schulpädagogik des Talmud. Berlin 1866 gr. 8. M. 1,50
Ozar **חוב**, **אוצר חוב**, hebr. Zeitschrift, enthält Mittheilungen aus Hand-
schriften u. Jahrgang 1—8. Berlin 1876—84. M. 18.

Pfeiffer, Sal., Belehrungen und Erbauungen in religiösen Vorträgen. 2
vol. Berlin 1837. M. 3.

Sacut, Mos., יסוד עולם, das älteste bekannte dramatische Gedicht in
hebr. Sprache. Zum ersten Male nach 3 Handschriften edirt und mit
einer Einleitung versehen von A. Berliner. Berlin 1874. 8. M. 2.

Steinschneider, M., Die Schriften des Dr. L. Zunz. Berlin 1874. 8. 50. Pf.
— Donolo. Hebr. Text Berlin 1866. gr. 8. 75 Pf.

אסתר תרגום שני על מגילת אסתר Targum **שני** zum Buche Esther, nebst
variae lectiones nach handschriftlichen Quellen erläutert und mit
literar-historischen Einleitung versehen von Dr. L. Munk. Preis 3 M.

Talmud Babilonum, Tractat Berachot, Text mit deutscher Uebersetzung
und Commentar von M. Pinner. Berlin 1842. Fol. M. 15.—
— Dasselbe auf Velinpapier M. 16.

Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert von Dr. A. Berliner, 2
Bände. gr. 8. Berlin 1884. Preis M. 15. 1. Theil: Text nach
ed. Sabionetta v. J. 1557. 2. Theil: Noten, Einleitung u. Register.

Vitrohl, Dav. (Rabb.), Sermoni. 2 vol. Padua 1848. gr. 8. 2 M.

Wolffsohn, J., 12 Reden. 2. Ausgabe. Berlin 1866. 8. 1 M. 25 Pf.

Zomer, B., מאמר על פירוש רש"י להמס' נדרים ומועד קטן.
De com. Salomonis Isacidis in tract „Nedarim“ et „Moed
Katan“. Berol. 1867. gr. 8 M. 1.

Ad. Rampe,

Berlin C., Kurstraße 50.

Druck von S. Siskowski, Gr. Hamburgerstr. 18-19.

13

Magazin

für

die Wissenschaft des Judenthums.

Herausgegeben

von

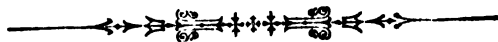
Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann.



Zwölfter Jahrgang.

1885.

Viertes Quartalheft.



Berlin.

Ad. Mame.

1885.

Inhalt

des vierten Quartalheftes.

Abhandlungen:

	Seite
Geschichte der Juden in England im XI. und XII. Jahrhundert, von Dr. S. Goldschmidt	165
Eine medicinische hebräische Handschrift, von Dr. M. Stein- schneider	182
Beiträge zur Geschichte der Amoraim, von Abraham Josua Joffe	217
Zur hebräischen Abtheilung.	225

 Diesem Hefte liegt Ozar Tob bei. 

Geschichte der Juden in England im XI. und XII. Jahrhundert.

Von
Dr. S. Goldschmidt.

Erstes Kapitel.

Wie fast in allen Ländern Europa's, so läßt sich auch in England der Zeitpunkt nicht genau bestimmen, an welchem die Juden sich zum ersten Male in größerer Anzahl dort niedergelassen haben. Man darf wohl die Vermuthung aussprechen, daß die Juden zu der Zeit, wo Rom seine Legionen nach Britannien schickte, zugleich mit den römischen Kriegsheeren hinübergezogen seien, dort Handelsverbindungen angeknüpft, und etwa auf diese Weise eine jüdische Handelskolonie in London begründet haben. Schon lange vor der Eroberung Englands durch die Normannen bewohnten die Juden das ganze Frankreich, waren namentlich in den großen Hafenplätzen Marseille und Toulouse in großer Masse vorhanden und fast die ausschließlichen Vermittler des Weltverkehrs¹⁾. Ist da nicht die Annahme gerechtfertigt, daß sie ihren Handel nach dem so nahen England schon in frühester Zeit ausgebeht haben? Doch ist und bleibt dies nur eine Vermuthung, da die Quellen der angelsächsischen Periode uns mit keinem Worte berichten, wann Juden zum ersten Male nach England gekommen sind. Die einzigen Zeugnisse, die wir darüber besitzen, daß Juden vor 1066 in England ansässig waren, sind die kirchlichen Gesetzbücher der Erzbischöfe von Canterbury

¹⁾ Gregor v. Tours: *de gloria confessorum* cap. 97. *Monachus Sangallensis* II c. 14. (Mon. Germ. S. S. II p. 757). *Cumque visis navibus alii Judeos, alii vero Africanos, alii Brittanos mercatores esse dicerent.*

und York und eine Urkunde des Königs Witglaß von Mercia. Die kirchlichen Straf- und Gesetzbücher hatten jedenfalls für die betreffende Kirchenprovinz Gesetzeskraft, in welcher sie erlassen wurden, und darum können wir aus ihren Bestimmungen über die Juden sowohl auf deren Vorhandensein in den betreffenden Provinzen als auch auf ihren Verkehr mit ihren christlichen Mitbürgern berechnete Schlüsse ziehen.

Da sind zunächst die Bestimmungen des Erzbischofs Theoborus von Canterbury²⁾, die er in seinem „Liber poenitentialis“³⁾ veröffentlicht hat. Es sind zum Theil Beschlüsse der älteren und ältesten Concilien, die hier für die Provinz Canterbury besonders veröffentlicht wurden. So verbot er unter strengen Strafen das Feiern des Osterfestes am 14. des Monats, an dem Tage also, wo die Juden in jedem Jahre ihr Passah feiern; wer sich in dieser Weise gegen die Bestimmungen des Nicäanischen Concils verginge, sollte sein Leben lang von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen sein⁴⁾. Kein Christ darf von einem Juden ungesäuerte Brode annehmen oder an seinen gottesdienstlichen Einrichtungen theilnehmen, wenn er nicht vierzig Tage dieses Vergehen bei Wasser und Brod büßen will⁵⁾. Mit den strengsten Strafen belegte er jeden engeren Verkehr zwischen Christen und Juden. Eine Christin, die von einem Juden uneheliche Kinder geboren, mußte eine Buße von zwölf Jahren auf sich

²⁾ Theoborus wurde im Jahre 669 Erzbischof von Canterbury. Bede: *historia ecclesiastica* lib. IV cap. 1. Gervasius: *Actus Pontificum* ed. Stubbs II p. 338. Er hatte den bischöflichen Sitz 22 Jahre inne und starb im Alter von 88 Jahren. Gervasius l. c. p. 342.

³⁾ Gedruckt in *Ancient laws and institutes of England* ed. Benjamin Thorpe (Record-Commission 1840).

⁴⁾ Theodori *liber poenitentialis* cap. XXX §. 4. *Anc. laws etc.* p. 295. Vielleicht bezieht sich hierauf die Stelle des Bede: *hist. eol.* IV, 2, wo es von Theoborus heißt: *Rectum enim vivendi ordinem et Pascha celebrandi Adriano cooperante disseminabat.*

⁵⁾ Theodorus l. c. cap. XLII §. 1. *Anc. laws etc.* p. 300. Das *impietates* läßt sich nur auf die gottesdienstlichen Einrichtungen der Juden in Synagoge und Haus beziehen.

nehmen; war sie von dem Juden vergewaltigt worden, so mußte sie ihr Vergehen fünf Jahre büßen. Hatte sie aber freiwillig das Verbrechen begangen, oder gar Geschenke dafür empfangen, so wurde sie ein ganzes Jahr von der Kirche getrennt und zu einer Buße von neun Jahren verurtheilt⁶⁾. Niemand darf einen christlichen Sklaven an einen Juden verkaufen und ihn so seinem angeborenen Glauben abtrünnig machen. Denn die Kirchenfürsten fürchteten nichts so sehr, als den Einfluß des jüdischen Hauses, der jüdischen Familie auf die religiöse Ueberzeugungstreue ihrer christlichen Untergebenen. Hatte Jemand einen Christen an einen Juden verkauft, so mußte er ihn wieder auslösen, wenn er nach seinem Tode eines christlichen Begräbnisses theilhaftig werden wollte. Für den aber, dem es nicht möglich war, einen verkauften Sklaven wiederauszulösen, bestimmte er andere harte und strenge Strafen⁷⁾.

Der Erzbischof Egbert von York, welcher von 735—766 dieses Erzbisthum verwaltete, wiederholte in seinen Excerptiones⁸⁾ einige von den Bestimmungen, die Theodorus für seine Provinz bereits ein Jahrhundert vorher erlassen hatte, namentlich verbot er bei Strafe des Bannes, einen Christen an einen Juden als Sklaven zu verkaufen⁹⁾. Außerdem wiederholte er das Verbot des Concils von Laodicea, nach welchem kein Christ an dem Gastmahl eines Juden theilnehmen durfte¹⁰⁾. Diese wenigen kirchlichen Verordnungen gestatten uns doch den Schluß, daß die Juden in größerer Anzahl in England

⁶⁾ Theodorus l. c. XVI §. 35. Anc. laws etc. p. 285. Wie gefährlich ihm der eheliche Verkehr zwischen Juden und Christen erschien, beweisen die strengen Strafen, welche im Vergleich mit denjenigen, die für dieselben Vergehen mit Heiden von ihm festgesetzt wurden, um so härter erscheinen.

⁷⁾ Theodorus l. c. XLII 8, 3.

⁸⁾ Excerptiones Eiberti archiepiscopi Eboracensis, ebenfalls gedruckt in Ancient laws and institutes of England.

⁹⁾ Ibid. Artikel 150.

¹⁰⁾ Ibid. Artikel 147.

vorhanden waren, und wie in allen Ländern so auch hier in einen ziemlich engen Verkehr mit den Christen getreten waren.

Eine Nachricht, die wir aus jener Zeit besitzen, zeigt uns auch, daß die Juden Landbesitz in England erwerben durften. Denn in einer Urkunde des Königs Witglaß von Mercia vom Jahre 833 werden den Mönchen des Klosters Croyland alle die Besitzungen bestätigt, welche ihnen von den früheren Königen von Mercia, von Fürsten oder anderen gläubigen Christen verliehen worden sind, daneben auch diejenigen, welche sie von den Juden als Geschenk, Pfand oder sonst erhalten hatten¹¹⁾.

Diese drei Zeugnisse sind in der That die einzigen¹²⁾ Nachrichten, die sich über den Aufenthalt der Juden vor der Eroberung erhalten haben; sie zeigen uns, daß sie mindestens um die Mitte des siebenten Jahrhunderts schon in größerer Anzahl in England ansässig waren.

¹¹⁾ Die Urkunde ist datirt vom Feste des heil. Augustin des Jahres 833 und ist überliefert in Ingulphi: *Historia abbatiae Croylandensis* bei John Fell: *Rerum Anglicarum Scriptores Veteres* Tom. I p. 9. Der Paßus lautet: *confirmo etiam dicto monasterio omnes terras et tenementa, possessiones et earum peculia, qua praedecessores mei Reges Merciorum et eorum procures vel alii fideles Christiani sive Judaei dictis monachis dederunt, vendiderunt vel invadaverunt aut aliquo modo in perpetuam possessionem tradiderunt.*

¹²⁾ Man hat früher auch ein Gesetz Eduard des Bekenners als Beleg dafür anführen wollen, daß die Juden vor Wilhelm dem Eroberer in England ansässig waren. Jedoch dieses Gesetz gehört in eine Gesetzsammlung aus der Zeit Heinrich's II., hat also für diese Frage gar keine Beweiskraft. Vergl. Note 39.

Zweites Kapitel.

Von dem Regierungsantritt Wilhelm I. bis zum
Tode Stephans von Blois.

Mit dem Regierungsantritt Wilhelms von der Normandie kamen, wie die Quellen allgemein berichten, Juden in großen Massen nach England. Wilhelm hatte in seinen Erbländern die große Bedeutung erkannt, welche die Juden durch ihre Verbindungen auf der ganzen Erde für den Handel und Weltverkehr hatten, wieviel sie zum Wohlstande und zur Blüthe derjenigen Länder beitrugen, in denen sie nicht nur wohnen, sondern ihre Kräfte auch frei entfalten durften, und darum sah er es nicht ungern, daß dieses nützliche Element sich auch nach seinen neu erworbenen Besitzungen hin verpflanzte. Die Juden ließen sich in den allergrößten Städten des Landes nieder, wo der bedeutende Handel und rege Verkehr ihnen die Möglichkeit bot, im In- und Auslande sich schnell große Reichthümer zu erwerben. Wir haben zwar keine genauen Nachrichten über alle Städte, in denen sie sich zur Zeit Wilhelms niedergelassen haben, nur über einige, wie London, Oxford, Stamford sind uns ein paar dürre Notizen in den Aufzeichnungen der Stadtschronisten enthalten, die die Einrichtungen und Alterthümer ihrer Städte erst viele Jahrhunderte später beschrieben haben. Zunächst werden sie sich in dem Haupthandelsplatz des Landes, in London, niedergelassen haben, von wo sie sich dann in dem ganzen Königreiche verbreiteten. In allen Städten, haben sie sich jedenfalls von vorn herein auf bestimmte Stadttheile beschränkt, in welchen sie ihre Synagogen und Lehrhäuser bauten und alle die Anstalten einrichteten, welche zum religiös-jüdischen Leben nothwendig gehörten. Zwar wird uns nur von Judenvierteln in London und Oxford berichtet, man würde

aber sehr fehl gehen, wenn man die Existenz solcher Juden-
viertel in den anderen Städten leugnen wollte.

Die eigentliche Jewry in London grenzte an die Parochieen St. Olave, St. Michael und andere Kirchspiele der Residenz¹³⁾. In dem Judenviertel Londons stand die Parochialkirche von St. Olave, während die Synagogen der Juden sich in den verschiedenen, angrenzenden Stadttheilen befanden. So war die Stephans-Kirche ehemals eine jüdische Synagoge, und viele jüdische Bethäuser sind später in Speicher und Kaufhäuser verwandelt worden¹⁴⁾. In London befand sich auch der Central-Begräbnisplatz der Juden, auf welchem die Leichen aus dem ganzen Königreiche bestattet wurden. Denn in der ältesten Zeit war es den Juden in England nicht erlaubt, in den einzelnen Städten, in denen sie wohnten, eigene Begräbnisplätze anzulegen, sondern die Leichen mußten oft Tage lang zu Wagen nach London geführt werden¹⁵⁾. Dieser Begräbnisplatz lag, westlich vom St. Giles-Kirchhof, in dem Stadttheile Cripple-gate, und wurde noch Jahrhunderte nachher „der Judengarten“ genannt¹⁶⁾.

In Oxford bewohnten sie drei Kirchspiele St. Martin, St. Eduard und St. Albate, welche auch die „alte und neue Judenstadt“ genannt wurden¹⁷⁾. Hier stand ihre Synagoge

¹³⁾ Stow: Survey of London p. 105.

¹⁴⁾ So berichtet derselbe Schriftsteller l. c. p. 104, daß in Lothbury, einer Straße der Parochie St. Olave, wo die Schmelter und Gießer ihre Werkstätten hatten, und die wegen des Qualmes und Dunstes von wenigen Leuten betreten wurde, die Synagoge der Juden sich befunden habe. Dieselbe ist 1262 von den Bürgern Londons zerstört und 1273 den Brüdern »de poenitentia Jesu« oder den „Sad-Brüdern“ als Wohnort angewiesen worden.

¹⁵⁾ Stow: Survey of London p. 113. Dieses Grundstück verblieb den Juden als Eigenthum bis zu ihrer Verbannung und wurde nachher zum Bau von Willen verkauft.

¹⁶⁾ Vergl. Gesta Regis Henrici Secundi Benedicti abbatis ed. W. Stubbs I p. 182. Hoveden, Annales ed. Stubbs II p. 137.

¹⁷⁾ Tovey: Anglia Judaica (Oxford 1733) p. 8. Woods: Historiae et antiquitates Oxonienses.

hier hatten sie auch ein öffentliches Lehrhaus, in welchem die Rabbiner der Gemeinde nicht nur Juden, sondern auch Christen, und besonders die christlichen Studenten der Universität in hebräischer Wissenschaft und Sprache unterrichteten. Aehnlich lauten auch die Nachrichten aus Stamford, wo sie sich um 1068 niederließen. Sie bauten Synagogen und Schulen, in welchen bedeutende Männer über hebräische Disziplinen öffentlich vortrugen, legten sich auch eine große Bibliothek an, die später zur Zeit ihrer Verbannung in den Besitz eines benachbarten Klosters überging¹⁹⁾.

König Wilhelm hinderte die Juden durchaus nicht, ihre Kräfte zu entfalten und ihre Geschäfte über das ganze Land und über die Grenzen desselben auszudehnen. Der Normannenherzog hatte während seiner ganzen Regierung mit aufrehrerischen Angelsachsen zu kämpfen, seine kaum errungene Herrschaft auf allen Seiten zu vertheidigen und auch sein Erbland, die Normandie, gegen die Uebergriffe seines Lehnsherrn, des Königs von Frankreich, zu schützen, so daß ihm wohl wenig Zeit blieb, sich mit den Verhältnissen der Juden näher zu beschäftigen und beschränkende Gesetze gegen sie zu erlassen. Es ist merkwürdig, daß auch die Geistlichkeit Englands auf den zahlreichen Synoden sich mit jüdischen Verhältnissen gar nicht beschäftigte. Es liegt dies an der eigenihümlichen Stellung, welche die Geistlichen in England einnahmen. Während in den Staaten des Festlands wie z. B. in Spanien die Concilien den Königen die Gesetze dictirten, während dort die geistliche Macht weit über der weltlichen stand, so war das Verhältniß in England gerade umgekehrt. Hier war es das Streben der Herrscher, dem Clerus keine allzugroßen Privilegien zu gewähren und die Prälaten mußten lange ringen, bis sie einen auch nur nennenswerthen Einfluß auf die Leitung der Staatsangelegenheiten gewannen. Darum konnten die Geistlichen Englands auf ihren Ver-

¹⁹⁾ Peck: *Antiquarian Annals of the town of Stamford* (II edition 1727) lib. IV. cap. II. p. 2 und Peck: I. c. lib. IX, c. 14. Leland: *Comment.* p. 321).

sammlungen keine Bestimmungen gegen die Juden erlassen, weil sie nicht sicher darauf rechnen konnten, daß der König sie gutheißend und zur Ausführung bringen werde. Dagegen haben auswärtige Kirchenversammlungen öfters Bestimmungen getroffen, die auch von den Königen Englands zum Gesetz erhoben wurden. So bestimmte das Concil von Rouen im Jahre 1074 im XIV. Canon, „daß die älteren Gesetze über die Juden entschieden aufrecht erhalten werden mußten, nach welchen sie nicht nur keine christlichen Sklaven, sondern auch nicht einmal christliche Ammen halten durften.“ König Wilhelm, der an dieser Versammlung theilnahm, ertheilte den Bestimmungen des Concils die königliche Bestätigung und verlieh ihnen Gesetzeskraft für alle seine Lande, also auch für England. Daß dieser Canon, trotzdem er vom Könige sanctionirt worden war und Gesetzeskraft erlangt hatte, doch seine Wirkung verfehlte und öfters nicht befolgt wurde, zeigt schon der Umstand, daß er auf späteren Concilien wiederholt werden mußte. So ging es mit allen Concilienbeschlüssen, die die Scheidewand zwischen Juden und Christen aufrichten wollten, sie wurden vom Volke wenig beachtet, und die Päpste sahen sich genöthigt, mit großem Nachdruck die Ausführung ihrer Verordnungen den Fürsten und dem Volke einzuschärfen. Wir wissen übrigens aus späterer Zeit, daß das Zeugniß einer Christin deswegen als ungültig angesehen wurde, weil sie diesem Canon entgegengehandelt hatte¹⁹⁾.

Weniger schon konnten die englischen Geistlichen mit dem Sohne Wilhelms, Wilhelm Rufus zufrieden sein, der das Judenthum in merkwürdiger Weise begünstigte. Er veranstaltete in London eine öffentliche Disputation zwischen jüdischen Gelehrten und einigen Bischöfen, und schwur beim

¹⁹⁾ Bessin: *Concilia Rotomagensis provinciae* (Rouen 1717) p. 66. Daß dieses Verbot noch über ein Jahrhundert später in Kraft war, zeigt die Stelle bei Ricardus Divisiensis: *De rebus gestis Ricardi I.* ed. Stevenson (1838) p. 64. Dort wurde eine christliche Frau nicht als vollgültige Zeugin angesehen »*quas contra Canones in eadem domo nutrierat Judaeos*«.

heiligen Lucas — es war dies sein gewöhnlicher Schwur — sich demjenigen Bekenntniß selbst anschließen zu wollen, welches in der Disputation durch bessere Vernunftgründe vertheidigt werden würde. Die geistlichen Schriftsteller, welche uns diese Begebenheiten berichten²⁰⁾ sind empört über dieses Vorgehen des Königs, der sich in der That durch seine maßlose Verachtung alles kirchlichen Lebens bei der Mitwelt sehr verhaßt gemacht hat. Der Clerus war über den Ausgang des Kampfes in großer Aufregung; man fürchtete, daß das Christenthum sowohl durch das Auftreten des Königs, wie durch einen etwaigen Sieg der Gegner bei seinen Anhängern an Autorität verlieren könnte, — aber, so berichten wenigstens die geistlichen Schriftsteller, die Bischöfe siegten, und mit Donner und Bliß zeugte Gott selbst für die Wahrheit des christlichen Glaubens. Die Juden behaupteten allerdings, nur durch Betrug, nicht aber durch Vernunftgründe besiegt zu sein. Als der König sich einst in Rouen aufhielt, kamen mehrere Juden zu ihm und klagten, daß einige ihrer Glaubensgenossen zum Christenthum übergetreten wären. Sie boten ihm reiche Geschenke, damit er diese Abtrünnigen ihrem angestammten Glauben wieder zuführen möge. Der König nahm die Geschenke an und versprach den Juden, ihren Wunsch zu erfüllen. Er ließ die Apostaten zu sich kommen und zwang sie durch Drohungen, zum Judenthum zurückzulehren²¹⁾.

²⁰⁾ Wilhelm v. Malmesbury: *Gesta regum Anglorum* lib. IV §. 317, ed. Hardy p. 500. Eadmer: *Historia novorum* ed. Selden (London 1623) p. 47 berichtet nur die Vorkommnisse in Rouen.

²¹⁾ Malmesbury a. a. O. Tovey l. c. p. 7 erzählt noch einen anderen Fall, der sich nur bei Eadmer a. a. O. findet. Ein Jude habe dem Könige 60 Mark Silber versprochen, wenn er seinen Sohn Stephan, der zum Christenthum abgefallen war, wieder dem Judenthum zuführen werde. Der König konnte aber seinen Voratz nicht ausführen und wollte von den schon erhaltenen 60 Mark nur die Hälfte wieder herausgeben. Diese Begebenheit ist nach Art der Schriftsteller jener Zeit von vielen Wundern begleitet. Der heilige Stephan wäre in der Gestalt eines Jünglings vom Himmel gekommen und hätte den Juden überredet,

Die Gleichgültigkeit, mit der der König alles Kirchliche behandelte, wurde vielleicht von seiner Habsucht noch übertroffen, und er verstand es die etwas reicheren Geldmittel seiner jüdischen Unterthanen für seine habfüchtigen Zwecke zu benutzen. Es ist ja allgemein bekannt, daß Wilhelm die Erzbischümer, Bischümer und Abteien nach dem Tode ihrer Inhaber lange unbesezt ließ, um aus den Einkünften derselben seinen Schatz zu füllen. Der Streit zwischen ihm und dem Erzbischof Anselm von Canterbury hatte seinen Ursprung und seinen Grund einzig und allein in dieser Geldgier des Königs. Um nun möglichst viel Geld herauszuschlagen, verpachtete er die Einkünfte dieser hohen Ämter an jüdische Finanzmänner, die ihm ungeheure Pachtsummen dafür zu zahlen hatten²³). So leisteten ihm die Juden gute Dienste, halfen ihm mit ihrem Gelde und sicherten sich so die Gunst des Königs, der ihnen, wie es scheint, während seiner ganzen Regierung ein milder und freundlicher Fürst gewesen ist.

Dieses Verhältniß zum Könige scheint auch unter der Regierung Heinrichs I. (1100—1135) dasselbe geblieben zu sein, wenigstens sind uns keine Gesetze und Verordnungen bekannt, welche der Entwicklung der jüdischen Verhältnisse hindernd in den Weg traten. Es scheint, daß die Juden unter der Regierung dieses Herrschers in ein gesetzliches, d. h. durch königliche Privilegien bestimmtes Verhältniß zum Staate getreten sind, und wenn wir die wenigen Aufzeichnungen, die sich in der einzigen uns erhaltenen Schatzkammerrolle Heinrichs I. über Juden vorfinden, mit den etwas reicheren Belegen aus der Zeit Heinrichs II. und Richards I. vergleichen, so werden wir erkennen, daß manche Gesetzesbestimmungen, die sich aus letzteren erschließen lassen, schon zur Zeit des ersten Heinrich in Kraft gewesen sind. Wir haben aus viel späterer Zeit eine Urkunde, welche uns einige An-

Christ zu werden und seinen Namen (Stephan) anzunehmen, was auch später geschah.

²³) Peter v. Alois bei Fell: *Rer. Angl. Script. vet.* tom I p. 111.

deutungen über die Privilegien macht, deren die Juden unter Heinrich I. theilhaftig waren²³). König Johann bestätigte im Jahre 1200 die Privilegien der Judenschaft und bestimmte in der Einleitung seiner Bestätigungs-Urkunde, daß die Juden in ganz England und in der Normandie wohnen dürften, und sich aller der Privilegien, Freiheiten und Gewohnheitsrechte erfreuen sollten, welche ihnen zur Zeit seines Urgroßvaters Heinrich zu Theil geworden waren²⁴). Wir wissen nicht, welche Privilegien König Heinrich ihnen verliehen hat, auch sagt uns die Urkunde nichts Spezielles über die älteren Rechte der Juden²⁵). Soviel aber dürfen wir doch aus diesem Passus schließen, daß Heinrich I. ebenso wie seine Vorgänger, die Juden in ihrem Handel und ihren Geschäften nicht beschränkte und ihnen die Freiheit ließ, Land- und Grundbesitz in allen Städten seines Landes zu erwerben.

Das geschäftliche Leben, dem sich die Juden mit allem Eifer hingaben, ließ sie doch die geistigen Güter ihrer Religion nicht ganz vergessen. Streben nach Bildung, sowie nach Kenntniß der religiösen Vorschriften wie der jüdisch-wissenschaftlichen Literatur läßt sich bei den damaligen Juden Englands nicht verkennen. Ihre Lehrer mußten sie von Frankreich zu sich kommen lassen, da in England selbst keine

²³) Urkunde Johannes. Rotul. Chas. Aarum II Johannis No. 49 unter dem Titel: Carta Judaeorum Angliae, abgedruckt bei Madox History of the Exchequer (London 1769) vol. I p. 256. Note 1.

²⁴) Sciatis, nos concessisse omnibus Judaeis Angliae & Normanniae libere & honorifice habere residentiam in terra nostra et omnia illa de nobis tenenda, quae tenuerunt de rege H(enrico) avo Patris nostri, & omnia illa, quae modo rationabiliter tenent in terris & feodis & Vadiis & Akatis suis, et quod habeant omnes Libertates & Consuetudines suas, sicut eas habuerunt tempore predicti Regis H. Avi patris nostri, melius, quietius & honorabilius.

²⁵) Ob man auch zu dem Schluß berechtigt ist, daß Heinrich I. den Juden alle die Rechte verliehen hat, die weiter in der Urkunde Johann's speciell angeführt werden, wie S. Cassel in Ersch u. Gruber's Encyclopädie II, XXVII p. 116 annimmt, scheint uns doch etwas zweifelhaft. Die folgenden Artikel scheinen vielmehr ein Privileg Heinrich's II. zu sein.

Hochschulen bestanden, auf denen Meister und Lehrer des Gesetzes ausgebildet werden konnten. Diese französischen Gelehrten hielten öffentliche Vorträge für Jedermann, der sie hören wollte, und gaben damit den Lehren des Judenthums eine Verbreitung, welche den Geistlichen für das Christenthum mehr als gefährlich erschien. Man sah sich genöthigt, in Städten, wo große Gemeinden bestanden, öffentlich gegen das Judenthum predigen zu lassen. So berichtet uns der Stamfordmer Chronist, daß der Abt Joffrid vom Eroyland im Jahre 1109 einige Mönche nach Eotenham sandte, damit sie in dem nahegelegenen Cambridge öffentlich gegen das Judenthum predigten. Zum ersten Mal werden hier Juden in Cambridge erwähnt, und doch müssen sie schon großen Einfluß erlangt haben, wenn man in dieser Weise gegen sie vorgehen mußte. Derselbe Abt schickte die „Brüder“ Elfin, Fregist und Harold nach dem Kloster Wridthorft in der Nähe von Stamford mit dem Auftrage, in Stamford gegen das Judenthum zu predigen und so „den christlichen Glauben gegen den jüdischen Unglauben zu stärken²⁶⁾.“ Die Geistlichkeit, die unter Heinrich I. an Einfluß gewann, begann sich gegen das Judenthum zu regen, der lange zurückgehaltene Groll über die glückliche Lage der Ungläubigen, mußte jetzt zum Ausdruck kommen, und man versuchte, mit allen möglichen Mitteln, das Volk gegen das Judenthum zu fanatisieren. Je größer der Einfluß der Geistlichen wurde, desto schärfer und energischer ihre Agitation gegen das Judenthum. Alle möglichen Beschuldigungen, wahre und unwahre, wurden unter dem Volke verbreitet, man scheute sich nicht, die lügenghaftesten Anklagen als Wahrheiten zu verkünden, um den Frieden zwischen Christen und Juden zu stören, der den Geistlichen von je her ein Dorn im Auge war. Daß man die Juden als Betrüger und Bubeherer verschrie, daß man sie als Falschmünzer in den Augen des Volkes verhaßt machen

²⁶⁾ Peck: *Antiquarian Annals of the town of Stamford* lib. IV cap. XV p. 18, ungenau bei Margoliouth: *History of the Jews in Great Britain* (London 1846).

wollte, war noch nicht das Schlimmste. Den geistlichen Herren standen noch andere Mittel zur Verfügung, und sie haben im zwölften Jahrhundert öfters von ihnen Gebrauch gemacht. Unter der Regierung König Stephan's, welcher auf Heinrich I. folgte, tauchte nämlich in England das Märchen auf, daß die Juden kurz vor ihrem Osterfeste einen Christenknaben ermordet hätten, um sein Blut für das Passah-Fest zu verwenden. Es ist hier nicht der Ort, die Wahrheit oder vielmehr die Unwahrheit dieser Anklage zu beweisen, aber es dürfte nicht ohne Interesse sein, an dem Punkte, wo die Beschuldigung zum ersten Male auftaucht — denn es ist bis jetzt kein früherer Fall nachweisbar²⁷⁾ — alle Fälle von angeblichen Christenmorden zusammenstellen, die mit der jüdisch-englischen Geschichte in Beziehung stehen. Es ist in der That merkwürdig, wie oft sich die Beschuldigung in England wiederholte, und gerade diese auffallende Häufung muß alle Fälle stark verdächtigen. Unter jedem König, der während des zwölften Jahrhunderts in England das Scepter führte, sollen die Juden mindestens einmal einen Christenknaben ermordet haben, und unter Heinrich II. sind sie sogar zweimal dieses Verbrechens bezichtigt worden. Ist es dann aber nicht sehr merkwürdig, daß die Juden für die ihnen zur Last gelegten Christenmorde niemals bestraft wurden? Im zwölften Jahrhundert wenigstens findet sich keine Spur von einer Strafe, ein Umstand, der nach unserer Ansicht, gegen die Wahrheit der Beschuldigungen stark in's Gewicht fällt. Die englischen Könige haben ihre jüdischen Unterthanen niemals geschont; bot sich eine Gelegenheit, Geld zu erpressen, so ließen sie dieselbe nicht unbenutzt vorübergehen, und es ist kaum glaublich, daß sie solche Verbrechen, wie den Mord eines Christenknaben, nicht wenigstens durch hohe Geldbußen sühnen ließen. Auch sind die Einzelheiten, welche uns in zwei Fällen mitgetheilt

²⁷⁾ Der älteste Fall, der von Grätz: Geschichte der Juden VI S. 201 mitgetheilt wird, ist die Beschuldigung von Blois vom Jahre 1171, welche zu der blutigen Verfolgung führte. Dieses Ereigniß fällt fast 2 Decennien nach dem Tode Stephan's.

werden, so merkwürdiger Natur, daß sie den Glauben an die Wahrheit der Anklagen stark erschüttern. Zum ersten Male taucht also die Beschuldigung unter Stephan von Blois auf, unter welchem die Juden von Norwich einen Christenknaben mit Namen William ermordet haben sollen²⁸⁾. Im Jahre 1168²⁹⁾ wiederholte sich die Anklage in Gloucester, wo uns glücklicherweise einige Einzelheiten erhalten sind³⁰⁾. Sie sind sehr wunderbar und zeigen uns ganz deutlich, wie solche Anklagen entstanden, oder vielmehr, wie sie gemacht wurden. Die Juden, so wird erzählt, stahlen einen Knaben mit Namen Harold am 21. Februar und hielten ihn bis zum 17. März verborgen. An diesem Tage kamen sehr viele Juden aus ganz England zusammen und logen den Bürgern von Gloucester vor, sie wären zu einer Beschneidungsfeier, also zu einem religiös gebotenen Feste, in so großer Zahl zusammengekommen. In der Nacht wäre dann der Knabe unter gräßlichen Qualen zu Tode gemartert worden. Aber, fügt der Chronist, dem wir diese Schilderung entnehmen, hinzu, „es war kein Christ anwesend, welcher die Qualen des Knaben mit angesehen oder sein Geschrei gehört hätte, auch haben die Juden niemals etwas verrathen“³¹⁾.“ Und woher entstand die Anklage? Nach einigen Tagen wäre der Knabe aus dem Wasser gezogen worden, da hätte man seinen Körper mit Brandwunden bedeckt gefunden, Dornen auf dem Kopfe und flüssiges Wachs in den Augen und Ohren, und man vermuthete und nahm an (!), daß der Knabe erst zu Tode gemartert und dann ins Wasser geworfen worden sei. Dieser Bericht kann

²⁸⁾ Zuerst im Saxon Chronicle ed. Ingram p. 369, dann von fast allen Annalisten nachgezählt.

²⁹⁾ Nicht wie bei Tovey im Jahre 1160.

³⁰⁾ *Historia et charrularium monasterii St. Petri Gloucestriae* ed. Hart (London 1863) vol. I p. 20.

³¹⁾ *Nullus quippe Christianus interfuit, qui vel poenas ejusdem vidisset aut audisset, nec ab ullo Judaeo quidquid inde comperimus proditum esse. id. ibid.*

auf Niemanden den Eindruck der Wahrhaftigkeit machen; der Berichterstatter selbst scheint nicht ganz an die Wahrheit des Erzählten glauben zu wollen, obgleich er doch an dem Orte lebte, wo die That geschehen sein soll, und demnach die sichersten und besten Berichte haben mußte. Kann man denn auch wirklich annehmen, daß es den Juden möglich war, einen Knaben zu stehlen und ihn fast einen Monat bei sich versteckt zu halten, ohne daß sie gezwungen worden wären, ihn herauszugeben? Man sieht, mit welchen plumpen Erfindungen man das niedere Volk gegen die Juden aufzuzucken wollte. Zum dritten Male werden die Juden von St. Edmund im Jahre 1180 des Christenmordes beschuldigt, und zum vierten Male endlich wird die Anklage in Winchester erhoben, wo ein Jude einen Christenknaben getödtet haben soll, der ihm zu diesem Zweck von einem Geschäftsfreunde in Frankreich eigens zugesandt wurde³²⁾. In diesem Falle kommt es sogar zu einer gerichtlichen Untersuchung, aber die beiden Zeugen werden für ungültig erklärt, die Richter werden von den Juden bestochen und der Angeklagte kommt mit einer kleinen Geldstrafe davon.

Alle diese Geschichten wurden vom Volke jedenfalls geglaubt, und doch gelang es den Geistlichen nicht, die Volkswuth gegen die ihnen verhassten Juden zu entfesseln. Es mußten noch andere Zeiten kommen, noch ganz andere Verhältnisse, bis das englische Volk sich zu gewaltsamen Schritten gegen die Juden verleiten ließ. Die religiöse Begeisterung, die sich der christlichen Welt nach den gewaltigen Kreuzespredigten bemächtigt hatte, und die in Deutschland schon am Ausgange des elften Jahrhunderts eine große Zahl jüdischer Märtyrer gefordert hatte, hatte das englische Volk in seiner Gesamtheit noch nicht ergriffen. Schon im ersten Kreuzzuge kämpften einzelne englische Ritter gegen die Sarazenen, aber das Volk war ihm im allgemeinen fern geblieben.

³²⁾ Ricardus Divisiensis: De rebus gestis Ricardi I. a. a. 1192, ed. Stevenson p. 59—64 (vergl. Anm. 19).

Auch der zweite Kreuzzug, der in die Zeit König Stephan's fällt und der von den beiden mächtigsten Fürsten des Continents unternommen wurde, weckte in England noch keine Begeisterung. So lange ein britischer König sich nicht selbst an die Spitze seines Volkes stellte und zum Juge in's heilige Land aufforderte, so lange konnte sich die große Masse des Volkes trotz aller Kreuzpredigten und päpstlichen Ermahnungen für den heiligen Zug nicht erwärmen.

Die Kreuzzugsbegeisterung erst hat überall den Fanatismus der Christen gegen die Juden hervorgerufen, aus dem religiösen Enthusiasmus resultiren erst die Gräueltaten des verblendeten und irregeleiteten Volkes, und darum nützten alle Erzählungen und Fabeln von ermordeten Christenkindern, mochten sie sich noch so sehr häufen, den Geistlichen für ihre Zwecke recht wenig, es sollte noch einige Zeit dauern, bis diese Ziele auch ohne diese Märchen erreicht wurden.

Wir haben uns bei diesen Anklagen und Beschuldigungen, die gegen das Judenthum vorgebracht wurden, etwas länger aufgehalten, weil sich aus ihnen die Bestrebungen der Geistlichen gegen das Judenthum erkennen lassen, Bestrebungen, die sich nur dann geltend machten, wenn die Geistlichen selbst eine machtvolle Stellung im Reiche einnahmen, wie es ja unter Stephan der Fall war.

Welche Stellung der König selbst den Juden gegenüber einnahm, können wir nicht mehr mit Bestimmtheit sagen. Von den Schatzammerrollen aus seiner Regierung ist uns keine einzige erhalten²³⁾, und in den wenigen Urkunden findet

²³⁾ Eine Rolle wird noch bei Madox in seiner ausgezeichneten Geschichte des Exchequer immer unter dem 5. Jahr Stephans angeführt, obgleich er selbst in seinem Buche II. p. 476 in einer besonderen, genauen Untersuchung über diese Stelle sich dafür entscheidet, daß dieselbe der Regierungszeit Heinrich's I. angehört. Die Frage ist wohl jetzt durch die Untersuchungen Joseph Hunters, der diese Rolle für die Record-Commission 1833 herausgegeben hat, endgültig entschieden. Hunter hat bewiesen, daß diese Rolle die Einnahmen desjenigen Jahres verzeichnet, welches mit dem 29. September 1130 seinen Abschluß erreichte, also das

sich Nichts über jüdische Verhältnisse. Der König lag ja fast während seiner ganzen Regierung mit seiner Gegnerin Mathilde und späterhin mit deren Sohn und Erben, Heinrich von Anjou, im Kampf, wie hätte er sich da um jüdische Verhältnisse kümmern können. Von einigen Geldverpressungen Stephans und der Kaiserin Mathilde, unter denen die Juden von Oxford namentlich zu leiden gehabt haben sollen, haben wir in den gleichzeitigen Quellen keine Spur finden können.
(Fortsetzung folgt.)

30. und einen Theil des 31. Regierungsjahres Heinrichs I., welcher seine Regierung am 5. August angetreten hat (Introduction p. XV).

Eine medicinische hebräische Handschrift

beschrieben von

M. Steinschneider.

Der dicke Pergamentband in kleinem Quartformat, im Besitze des Dr. Berliner, der hier beschrieben werden soll, zeigt sein deutsches Vaterland — wahrscheinlich Sachsen — an allen Ecken, auch im eigentlichen Sinne des Wortes. Gerade und schief geschnitten, halbe und ganze Blätter rohen Materials, bis in die Ecken beschrieben (in kleiner, enger Schrift), von Schmutz und Wasser bis zur Unleserlichkeit beschädigt, in starken, von Würmern durchlöchernten Holzdeckeln, deren früherer Lederüberzug kaum noch kenntlich, bietet das Buch äußerlich das Bild der Kümmerlichkeit und des Elends, in welchem deutsche Juden von der Bildung ihrer Brüder in den Ländern der Wissenschaft sich aneigneten, was ihnen verschiedene Umstände zugänglich machten. Der Inhalt, größten Theils (F. 35 — 204, F. 215 b — 220) von derselben Hand (auf deren Alter wir zurückkommen), repräsentirt wahrscheinlich die medicinische Bibliothek eines deutschen Arztes, der das Ganze als eine Einheit ansah, wie das namentlich in medicinischen Collectaneen nicht selten vorkommt, und mit einer, zum Theil verblähten und unleserlichen, fortlaufenden Randzahl (in hebr. Buchstaben) versah. Ein daraus ohne System und Sachverständniß gezogenes Register enthält eine Seite des an den Borderbedel geklebten Blattes. Ein vollständiges Register der 942 Nummern (die wir durch § bezeichnen werden) in größerer Schrift nimmt Bl. 1 — 19a (also 37 Seiten) ein¹⁾.

¹⁾ Der ursprüngliche Codex begann wohl mit dem 31. Blatt; bis dahin sind einzelne Blätter von verschiedener Hand und verschiedenem

Wie jeder derartige Band, enthält auch unserer einzelne, zum Theil an leer gebliebenen Ausgängen eingetragene Notizen, welche auch eine genaue Beschreibung meist ignorirt. Unser Augenmerk wird natürlich weniger auf die Materie, als auf die, oft nicht leichte Abgrenzung der Bestandtheile gerichtet sein. Es wird die anderweitig sichergestellte Aufzählung einiger Hauptwerke uns auf den interessanten Uebersetzer aus dem Lateinischen um 1197–99 führen und Gelegenheit zur weiteren Erörterung über denselben darbieten, welche zur Berichtigung des im Magazin (X, 108) Gesagten dienen.

1. (f. 19 bis). Johann von Bourgogne aus Liège (נאן דבורגניא ממדינת ליאזש in der Vorrede) über die Pest, überscriben: בעיפוש האויר והדבר בים [בר מן] מאמר נכבד מאד. Die Vorrede des Verfassers beginnt: אמר המחבר האויר אשר המים רבים הוא מעושש Hipocrates über Epidemie, den הרסאים שר (einer von diesen Weiden), Avicenna und Averroes citirt hat, bemerkt er, daß er schon am Anfang dieser Pest in seiner Gegend שנת כ"ב קצן einen kleinen Tractat darüber verfaßt habe, wovon Viele eine Abschrift nahmen, beginnend ובר אלי אלי (so).

An diese Vorrede knüpft der Uebersetzer aus dem Lateinischen, Benjamin b. Jsaä aus Carcassonne (קרקשוני), folgende Worte:

ואני הקטן באיכות וכמעלה בנימין ב"ר יצחק קרקשוני המעתיק בראתי זה הקונטרס סגור וחתום באוצרותם מנוסה ומאומת ע"י רשאים נכבדים והיה זה הקונטרס (so) סגור וחתום באוצרותם שמתי כל השתלחותי להוציא מחתת ידם ולהעתיק מלשונם אל לשון הקדש יען יהיה לנו לעזר ולחמארת גם לכאים אחיינו והתהלה לעזר אמן.

Darauf beginnt die Schrift: ותחיל בזמן ההנהגה ואמר. ראוי להזהר. Das Ende scheint (f. 20) מונפישלייד. יש עשבים (?). Dann heißt es:

Format. Bl. 221–2 (angeheftet) Notizen, zum Theil aus Randglossen des I. Buches [Canon] מאורינא; f. 222b zeichnet sich der Besitzer Menachem כ"ץ b. כ"ץ Salman כמור"ר.

(?) . . . עד כאן מהנהגת המחבר מכאן ואילך דעה ה . . . Folgen Recepte von Mesue (בן מסויא), Razi, Avicenna, u. ohne Autor; Ende (f. 20 unten) להי' הענין.

Der Verf. ist der, als Johannes cum Barba bekannte Arzt aus Löwen (Liège), nicht Lyons, wie der Pariser Catalog n. 1191^a angiebt, wo der Titel עזר אלדי lautet. Das Jahr „22“ (1362?) ist durch unsere HS. gesichert. Nach den Notizen, welche ich über den Autor und seine Schriften an verschiedenen Stellen gegeben (s. S. B. XVII, 57, XXI, 98, Letteratura Ital. dei giudei p. 44) ist das Verhältniß der 2 hebräisch übersetzten Gutachten (das andere in Wien n. 158 und Paris 1124 b unter dem Namen בארמא רצינו, Cod. Recuwarden 2 ist zweifelhaft) zu den, lateinisch, französisch u. J. 1365 u. englisch erhaltenen Schriften noch unsicher. Die oben erwähnte Schrift anf. אלהי אלהי, wird in Cod. Ashmol. 1443 mit dem Anfang Deus deorum citirt, nebst einer anderen, anf. Cum nimium propter instans tempus epidimiale. In Erfurt liegt ein latein. Schreiben vom J. 1370.

2. (S. 20 b, 21 a) תשובה לאדוני האומדורי מהשררה במצא. Ein Gutachten an die avogadori in Venedig betreffend messer Luisi Justiniano — ein 82-jähriger Mann, der vor 5 Monaten an אדונישאי gestorben war, ob er noch zeugungsfähig gewesen, beginnend: כל חי נשלה בתכלית בניו. כאשר יוכל לוליד בדומה לו. Der Verf. Salomo Sason zerlegt die Anfragen in 10 Punkte; über den 1., nämlich der Zeugungsunfähigkeit wegen des Alters über 75 J., citirt er Aristoteles בנפשו הבעלי חיים רל דליאשמואי דליאנמאלי (auch sonst kommen italienische Wörter und Phrasen vor), Hipocrates, u. arabische Aerzte: Avicenna, Razi, ibn Zohr, dann אגוריאנו רומאנו אלמראמו סאו שעשה דנמורא דליסיו (sic) מהורע. Zuletzt erzählt der Verf. wie er die Dienerin Lucia im Hause des Justin. mit einem jungen Manne in unzüchtigem Ge-

¹) Ein römischer Aguerius, Bf. eines trattato della natura del feto, ist in den mir zugänglichen Quellen nicht zu finden.

sprach (דברים רישונים disonesti) angetroffen, ohne Umar-
mung oder Ruß zu sehen, und dem Andrea Justiniano dieß
einmal mitgetheilt. Ende: ואחם תדנו כפי הכתובם.

Ueber Salomo Sason ist mir keine anderweitige
Quelle bekannt.

Fol. 21 b enthält Notizen, unt. And. einen magischen
Ring gegen Epilepsie und einen deutschen Spruch: „Mär-
mutter, Kindmutter כלנית בת כלנית ריזר מוטער ריזר legt euch
(איך) und nit reget euch und legt euch an rechte Statt, das
gebiet ich euch bei Gottes Kraft ישראל אלהי בשם“.

3. (F. 22—23). Schluß einer medicinischen Schrift
und eine kleine Abhandlung von David Gershom. Anf.
בשם אל עולם. ההררונן הוא חולי מחלים הקשים וקרא בלשון יון
אידרוסיוקו יהיה מחלי כח הכבר המבעולת (so) הם
Unterzeichnet 3 Arten der Wassersucht. Ein zweiter (am Rande ב') kurzer
§ über Hämorrhoiden beginnt: הנקראים תחתיות וכחורים הם
וכרך העור, המקיים והגור, הגה היא מנחה. והם נ' מינים
שלחה לאדני כחשן אהובו דוד הנרשונים. Siehe auch unten n. 35.

4. (F. 23—24, von derselben Schrift) über Leber-
krankheiten, Wassersucht (אידרוסיו), Milzkrankheiten. S. unt.
n. 35. 3 u. 4 sind im Index § 1, 2.

5. (F. 25,—26 a) Fragment, oder Auszüge aus einem
(latein.?) Antidotarium, g. W. n. 24 הכתובים שאכלו הכתובים
וכו אלהו הנביא וטוב לחולי הראש וכו — Im Index § 14—34.

6. (F. 26 b) Urologie. Am Anfang unleserlich,
am Rande sind 20 סימני השתן gezählt. F. 27 werden 19
Farben des Urins aufgezählt, n. 16 וירדש, 17 כלובים (so,
Fol. 27 heißt es: (ויותר תמצא בספר התחלואים); F. 27 b כלובים
מראה עופרת (also für plumbius), 19 מראה עופרת. F. 27 b (sehr
verblaßt) lieft man: אני חיים ודקדקי כזה הספר ולא מצאתי לנף.
שחן הנשים. Dann folgt: טוב אלא לנקות הנף מן הדם' . . .
שחן לאשה כריאה כראותך השחן לכן מאד . . . תרע כי היא מעוברת.
Das letzte Alinea (F. 28) הויעה הבאה בימים הוונות
להרסא מדרה, ואם אין אינו טוב.

1) Ein Chirurg maestro Chajim wurde 1288 in Troyes verbrannt.

ist wiederum von anderer Hand, enthält unt. **אדו שלשה**. **מדי מייסד שנקרא הרמא**. לעשות אדמה לפלישמי וכי. Sendra der Arzt ist wohl ein Jude namens Alexander?

11. (F. 35) Ende eines Verzeichnisses von Heilmitteln, welches offenbar nach dem lateinischen Alphabet geordnet war, mit einigen Nachträgen, vielleicht eines der sogen. Synonyma. Die ersten 2 Artikel sind: **רוש טריניש ד רוח** (See-Rosen), und **רוש ריש**, dann folgen Wörter, die mit **ש** anfangen, also s.

12. (daselbst) **שמות מספר המעלות** Namen aus dem Buche de gradibus mit Erklärung; anf. **רוש רוח**, dann **ואולי** **אולי**, also ein Glossar in deutscher Sprache zu der hebr. Uebersetzung von Constantin's Buche (aus ibn al-Bisqezar) unvollst. Fol. 35 b Col. 2 liest man **שירקא אינשטנש** **זו ספר המעלות כלמן כך שמו שהולך דרך אה ביה קיה ער סוף** — Circa instans heißt das Werk des Matth. Platearius, nach seinen Anfangsworten und wird hier nur als Buch der Grade bezeichnet, insofern es, wie das so betitelte Buch des Constantinus einfache Heilmittel behandelt. — Der Verfasser des Index hat den ganzen Inhalt von F. 33 bis hieher unter § 63 aufgezählt.

Es folgen nun als § 64—77 verschiedene Anweisungen.

13. (F. 36 b) unter der Ueberschrift **אלו חשע עשרה** werden in der That 21 Namen der Urinfarben aufgezählt und erklärt: 1 **אלכס**, 21 **נייר פירשניני** ליכידום. Die Zahl am Anfang ist daher durchgestrichen und **כא** am Rande (und so im Index § 78) angegeben.

Fol. 37 sind Oefen, Retorten u. dgl. zur Bereitung von Mitteln (ob aus Zahrawi?) abgebildet.

14. (F. 37 a b) (Succedanea) Quidproquo: **קויטמרוקן** **זה חסר נקרא קויטמרוקן פירוש מן (so) עשבים מן בשמים מן הורעים ומשאר ענינים שאם לא חמצא זה אז תקח זה ויהיה כמותו בכחו בשיוקף** **א. בליקטואריא (so) או במשיחה, אם לא חמצא זה תקח זה**. Eine bloße Umschreibung eines alphabetisch geordneten lateinischen

Verzeichnisses, beginnend: אריסטולוגיא רומא, Ende: בשר צבי (י. שמוח טהמעות חקק זה במקום זה בשר נרי עזים).

Verwandt mit unserem Verzeichnisse scheinen einige andere ohne Titel: 1. Hs. Oppenh. 1138 f. 155 (bei Neubauer n. 2134^b nicht als Succedanea bezeichnet); es fehlt die Hälfte des Buchstabes ג' bis zur Hälfte von ל, anf. אריסטולוגיא רומא במקום רומא בייתי. — 2. München 231 (Birchov's Archiv Bd. 39 S. 309), welches ich zur Herausgabe copirt habe, nach einer Vorbemerkung (ועל דבר זה כתבו הרופאים) beginnend: תחת שקדים מרים אסינאי או מרי נרעני אסרקים (וכו) תחת אריסטולוגיא שריני בן שרחה; hier ging also im Original amygdala amara der Aristologia voran. — 3. Hs. Florenz 530 f. 10—15 (das Stück blieb von Viscioni unbeachtet), nach Mittheilung Lasinio's vom März 1868 beginnend: בי ה' נ' א'. בעבור שלפעמים יקרה שאינם נמצאים קצת הרפואות הצריכים לרפואים נאמר הדברים בקצרה שנוכל לשים במקומם. ונסדר אותם על סדר האלפא ביתא למען ירוץ קורא בו. אות האלף. תחת אריסטולוגיא ענולה וארוכה יושם רומא כפלים. תחת אקאצא יושם מצוי לישמיקו. Die Seiten des ms. sind aber nur theilweise beschrieben, einige kaum begonnen. Lasinio zählte 243 Artikel, wovon auf א 54, anf כ nur 5 kommen, Ende: תחת חמרים. אות התיו. תחת חמרים יושם תנינים. תחת חמרים יושם סמוריאי. תחת חמירי יושם סרונא. רמישאי יכשים. Offenbar hat der Anonymus, welcher eine Umstellung nach hebräischem Alphabet vorgenommen, zwischen den Buchstaben Raum gelassen. Ueber den Inhalt und Anfang des הסמים תמורת, angeblich von Dioscorides, übersetzt von Asaria Bonafoux (über welchen s. S. VIII, 85) in Cod. Paris 1124^b (vgl. Birchov's Archiv Bd. 86 S. 122) läßt uns der Catalog, auch Neubauers Notiz (Rev. Et. j. VI, 46) in Stich.

Wahrscheinlich liegt allen hebräischen Verzeichnissen ein lateinisches zu Grunde, worüber mir im Augenblick nur folgende Notizen zu Geboten stehen.

¹⁾ Eine Hs. Schapira's die ich 1881 durchsah, enthält (in hebr. Sett.) אמארוך ברלה חונה וניף מן אלון וסדם, anf. כתאב אלמבראל (חונה מן אלחמאמה).

Galler (Bibliotheca medica I, 439, 479) bemerkt: Lib. Quid pro quo, s. collectio rerum, quae certa cognatione conjuncta non absque periculo aliae pro aliis adhiberi possunt, incerti actoris opusculum, fere cum Mesue prodit Ven. 1495, 1561, (Bibl. bot. I, 220). 1602 fol. eta. (so Galler). Multa absurda continet. Quis sterens bovis aloes loco usurpet? Vgl. auch Choulant, Bücherf. S. 291. Dies gedr. Quid pro quo (Mesue II, 235) beginnt: Aristolochiae rotundae loco longa, vel pondus aequale Zurumbet, i. e. Zedoaria, Ende: pro Zingibre pyrethrum. Es scheint aus Galen u. Avicenna gezogen. Nach Renzi (Coll. Salernit. I, 232) wird es von einigen dem Matth. Platearius beigelegt! Es findet sich eine Hs. v. J. 1305 in Cod. Paris 6964⁴ hinter den Synonyma zu Nicolaus (Renzi II, 125). Cod. Paris 6894⁷ beginnt: Pro Aristol. retunda ruta domestica in duplo (Renzi II, 117⁷), also wie Cod. Oppenh.

In unserer Hs. folgen wieder Collectanea (im Index § 78—92), worin als Autoritäten genannt sind: הר"ר Elchanan aus Halberstadt (F. 38, Ende § 78, und 39 b, wo כפי (aus dem Munde) und שנכחו, also wahrscheinlich ein Arzt, schwerlich der bei Auerbach, Geschichte d. Gem. Halberstadt S. 14 genannte Rabbiner); Meister Gerard aus Magdeburg (Magdeburg): קבלות ממישור נידרס ממידבור (F. 39 a und b, wo קבלה und כפי); ein Chirurg (?) aus Braun-schweig: משקה של אומן מברונזויק. — § 90 על הדרך, Engel-namen, wahrscheinlich ein Reiseamulet.

15. (F. 39 b—41) הנהגת הבריאות מביני משה (noch zu § 92 gerechnet, wo סרק רביעי mitangegeben ist!) ist ein Excerpt aus Mishne Thora des Maimonides, הלכות דעות, Kap. 3, 4; auch zuletzt הנהגת הבריאות.

16. (F. 41—49 b, § 92—182, Anfang unbezeichnet, noch zum Vorangehenden gezählt!). Chirurgie eines Anonymus אומן די מעשה לחתוב אחיל בעזרה הגולה. Ob dies ein eigentlicher Titel (wie im Pariser Catalog n. 1165⁹ angegeben wird) oder eine sachliche Bezeichnung sei, läßt sich nicht ermitteln, da die Schrift ohne Vorrede beginnt: אדם כי

עוד; והיה בעד בשרו סצע או חבורה ונסרק [ותתק. P.] עורו לחמית (!) ארסיניק במיץ על פורפו. למכה אוכל הבשר: n. 26; Ende: למכה אוכל הבשר: משמיק מעלה בשר סליק הקבלות בער. Ungezählte Abtheilungen werden als שער bezeichnet (der Index hat sie nur theilweise durch größere Schrift dieses Wortes in besonderer Zeile hervorgehoben). Fol. 46 heißt es: (so) עד כאן דברתי מכל מיני החוליים (so) המקרים בשוקים וסימתי כל השער חל. ואחר שדברתי מכל מיני החוליים אבאר כל האותות מהם זה אחר זה ופעולותיהם כפי ראות עיני שעריהם (so) בתוך. Der Verf., der sehr häufig die Praxis seines verstorbenen Vaters und seine eigene erwähnt, war offenbar ein Jude, da er Kranke als בני שקצית, שקץ (F. 45) bezeichnet. Er erwähnt nicht Autoren, aber „Ärzte“; כך שמעתי מפי אנשים רבים ומפי רופאים אחרים g. B. F. 46 g. 3 ודע באמת כי הוא משוכח F. 46 מומחים וכך נסיתי ממני לכדו (so) מאד בפי כל חכמי רומי והוא נקרא תחבורת קומו רל ידו בכל כי יש לו סגולות רבות, ונקרא בלשון ערב מדה נכלי. Der arabishe Namen ist einer Mittelquelle entnommen; sonst führt er nur an und gebraucht lateinische Ausdrücke, wie רוסטורי (rupturae) u. dgl. — Die Prüfung dieser Schrift durch einen Sachkundigen wäre wünschenswerth.

17. (F. 49b—59b § 182—302) Ruggiero's¹⁾ (Roger aus Parma) Chyrurgie in 4 Theilen in der Bearbeitung des Orlando (Roland) aus Parma. Ueberschrift: אחיל ספר אמר אבוקרט שהגלגלה. — Anf. הגלגלה. — allein das zunächst Folgende, — Anf. הגלגלה. — Anatomie des Gehirns, Monate und Säfte, Jobial u. 12 Glieder — gehört nicht zu diesem Buche, dessen Anfang הידים סעולות בהם שצריך בהם סעולות הידים ורפואה נחלקת לכ' ענינים, החלק האחר לסעולות הרפואה והשני לידע התכמה. ועל כן חלק (so) לחכמה ולמלאכה. בשלשה ענינים סעולות המלאכה שבאותה (so) הרפואה ראוי (so) הישב והאלו (so auch später) הן תיקון מאכלים ומשקים ופעולות הידים וכי מן המאכל ומן המשקה והרבה [הרבה] ספרים מתוקנים וממלאכת הידים לא מצאנו ספר ואם מצאנו .. (?) מצאנו כי אם החכם רוני"ר גיימי (unbeutlich?) מתחנני [מתחנני. I.] קרובו ואחיו וממיעוט הספרים שמצא מואת המלאכה חקר ספר זה הנקרא

¹⁾ Bgl. באר לחי bei de Gungzburg (Zubelsh.). S. 95.

שמו שורגיאנה. בתחלת הספר נשאל אלו ה'י דברים. מהו ההבנה (1) ויעיל¹) ההבנה ותועלת זה הספר וכי וזהו התחלת הספר. ההבנה הוא ענין מותר (?) או ענין חסיד או ענין נוסף תחלק. . . הזאת (so) הפעולה לר' חלקים לסי הסוך חלקי הגוף וכי.

Dann (§. 60): תחלת הספר הוא כך שתחילת הספר על דרך (החכם רונגיר²) כורי סי' שרדי' כלשון יחן ג'ינה (!) בעבור שהשוריא החכם רונגיר²) (eine doppelt corruptirte Erklärung des griech. Chirurgie). Dann folgt erst der Anfang des eigentlichen Werkes: נתחיל לדבר על תחלואי הראש בעבור שהוא יותר חשוב . . . זה יסוד אמתי לכל כחות הגוף. בתחלה צריך לדבר על הראש ואחריו על כל האברים בעבור שהדעת והגענוע כולם עובדים עליו. הפילוסופים הקדמונים אמרו שהראש הוא השורש לכל אברי הגוף ודמו אותו לאילן הפוך שהראש הוא שורשו . . . בתחלה נדבר על הגולגלת ואמרו שהגוף שוכנת בראש . . . בתחלה נדבר על הגולגלת (so) שהוא צריך פעולה חשובה מכל הגוף עמם נדבר על המוח של ראש מעט. המוח הוא לבן ולח וקל.

Th. II (§. 55) beginnt mit einer Entschuldigung für die Ausführlichkeit des I. Th. (über die Theile des Kopfes). In solchen Stellen giebt sich die Unbeholfenheit des Übersetzers, abgesehen von der Uncorrectheit des Abschreibers, besonders kund. Die Vorbemerkung zu III hat er auf 2 Zeilen reducirt. Th. II (§. 55) behandelt den Hals und dessen Theile, Th. III (§. 57 b) die unteren Theile des Körpers; Th. IV (§. 59 b) beginnt mit מרסואה אש'א (so — Ξασφια) und endet mit אש'אשמן, nur wenige §§ enthaltend: Ende: מה המשיחה מעולה מאד. Dann folgt der verkürzte Epilog: אני אור לנרו (so) מסארימא לסי יכולתי הלכתי אחרי דברי רוניר. החכם והחסדי מה שלמדתי ומה ששמעתי מרבותי ואני מחלה פני השם שיסלח לכל חסאמי אמן אמן אמן סלה חס תשלם תהלה למלך עולם.

Die Umarbeitung der Chirurgie Roger's (Ruggiero) durch seinen Schüler Roland von Parma (1267,—1264 in Virchow's Archiv Bd. 40 S. 118) findet sich mit dem-

¹) lies עילת, s. Anhang aus dem Texte.

²) Vielleicht richtiger hier „nach Art Rogers“, als im Lateinischen.

selben Titel in Cod. Paris 1165⁴, unter dem Titel Rolandina daselbst Werk¹⁰ in einer anderen gleichfalls anonymen Uebersetzung. — Eine Vergleichung des Originals s. im Anhange.

Folgt ein Gedicht: דודות, von 10 Versen, anf.

שמש ירח עכור יצרים חבר ויחדו יהיו חמים

endend: להאר עין מהשך עין שוכרים רחמי חבונה כי לכך נוצרתי.

Hierauf (F. 60) eine Tabelle der Zodiakalbilder mit den ihnen entsprechenden Gliedern des Körpers, und Notizen, darunter (§ 306) אשדוף הראוי לכל אדם סבי הרר אלי, ein Syrup nach Mittheilung eines Elia, wie wahrscheinlich der Namen lautet.

18. (F. 60b—68, § 308—410) ohne Überschrift und Schlußbemerkung, einfache Heilmittel mit Angabe ihrer Grade, Heilkraft und Anwendung, offenbar in 4, äußerlich nicht unterschiedenen Reihen eines lateinischen Alphabets; nämlich I von אשפזיך bis סוקרי (Zacharum) § 348; II von ארמיטיא bis איטלא (Ynula) § 356; III אגסיא, dann אנלי סינמאלין bis אמוש § 380, IV סינמאלין auch אנלי קש (angelus castus) bis לינאי אלויש (xiloaloes); Ende וחוש אדם בנערותו.

Außer Dioscorides und Galen werden angeführt: כס שהעיד סליריש¹⁾ הרומא וממאשן²⁾ הרומא חבר ספר אחר מזה זה § 64b § 353; סלאמני הוא ארנולושא העשב ושכחו מאר היא חמה וכשה לפי רעת קושטנטי § 368 beginnt מטיאא und גם היום in demselben § heißt es: ברכיעית רש שאמר . . . עושים כן בבלוינא (so) היא ככל — Unter אברזימט (auripigment) § 314 F. 61 ist ein Recept zu einem השער gegeben. — Da Constantin

¹⁾ Hilagrius? oder Hilaret? vgl. סליריש im הישר §. XVII, 116); oder Aladus, Fledius (Balladius?), s. §. XIX, 87, סלירי in Catal. Straßburg S. 8 letzte Zeile (aus Biatic).

²⁾ Themison? Eine Schrift über Plantago oder Arnoglossa wird demselben in den mir zugänglichen Quellen (Haefer I, 269, Prißl I, 314) nicht beigelegt.

³⁾ ספר הישר erscheint als ein Mittel zum Trepaniren im הישר

19. ספר אנטידוטארי (§. 68—76 b, § 411—501) רמיקולב (so) חבר איש חכם משכיל וספק רוקח מרקחת מעשה רוקח, das Antidotarium des Nicolaus (Praepositus), ohne Angabe des hebr. Uebersetzers (Jakob, dessen Vorrede in Robat's Jeschurun VII, 92 ff.; vgl. Revue des études juives VI, 80)¹⁾. Die Recension stimmt nicht mit ms. Florenz. Der letzte Art. ist אשר תמו דבריו. געזכרם מריסון. Dann folgt: ממשקלי המרקחות והמשקות והמשיחות, die Gewichtsangabe ausführlich, und nach der allgemeinen Bemerkung, וזה הכלל אומר, מריסון: מן העשבים יתכן לחזיר אשאר ג' אונק' אפ"ה, אך. אנוס דרכ' שרש עשב (so). תם הספר הזה.

§ 502 enthält nur die, fortlaufend geschriebenen, vier Doppelzeilen, welche im Magazin XI, 96 (u. im Sonderab-

¹⁾ מול לiefst man auch am Anfang der Vorrede in der H^S. Schönblum (Catal. 1885 S. 4 n. 19), jetzt in der hiesigen I. Bibliothek, ma. or. 397 Oct. Jakob war ein Bruder des (im XIII. Jh. lebenden) Bf. des היירר ד'. In meinen Excerpten aus Cod. Oppenh. 1138 f. hatte ich irrthümlich f. 29 notirt und glaubte daher die betr. Stelle fehle in Cod. Hamb. (H. B. XVII, 60); allein sie steht (wie auch er beweist) im Antidot selbst f. 120 b; s. Neubauer, Catal. p. 734 n. 2134; derselbe theilte mir kürzlich die Anmerkung vollständiger mit; die uns interessirenden Worte sind: והוספתי מדעתי על שבה אחי ד' יעקב הירשאי מגורל שהעתיק זה האמנידוטאריום מלשון הגוים אל לשוננו אשר קבלתי מאחרים ונסיתי. H. B. XVII, 62 ist für 168 zu lesen 18b. — Jakob „der große Arzt“ ist wohl auch der Verf. des הנשים סתרי, von welchem es heißt שאר ישוב עמו (H. B. l. c. S. 115) und des כלל יעקב בביתו. Die Brüder verdienen einen nachträglichen Artikel in der Hist. Lit. de la France. — Ueber Jakob b. Esia vgl. auch Süßmann, Gesch. d. Erz. II, 234, 247.

brud von Israeli's Propädeutik) irrthümlich getrennt sind. 8. 1, 2 sind כבוד חסא und אנש דע לך (wofür hier שמו), 8. 3 ist דור, 8. 4 כמו באו, im Magazin zweimal, und ראש gegen das Metrum. Die Zusammengehörigkeit beweist auch der Reim.

Es fehlen die früher vorhandenen §§ 511 bis Auf. 222. Aus dem Index heben wir folgendes hervor:

תקצו: ואילו הרווח של ספר זה — תקי: כל שתן שיש בו כמראה בשר כל שתן אשר בו מוגלא — תקיט כל אדם שישתן דם. וכל שתן שיש בתוכו כמו חול — תקיח: כל אדם שישתן דם או יטוף דם — תקיט: שתן לאשה מעוברת — תקי: שתן הנשים. שתן השחור — תקיאי: ואם ראת בתוך השתן. שתן של אשה. שתן של נשים:

Dieses diene zugleich als Specimen des Index, der nur Anfänge von Absätzen reproducirt.

21. (§. 522 auf einem fehlenden Blatt) Abhandlung über den Puls, im Index: שער הדפס.

21b. (§. 523, Anf. auf einem fehlenden Blatt) über Aberlaß, Abern und Glieder des Leibes, im Index אילו. Fol. 77 8. 14 endet der Abschnitt über Aberlaß: מפני שנחתם בשעה: מנייני הגידים והעצמות והאיברים והנתיבים שיש באדם ועתה נפרש הנידים שהם שלשים וששה: אבסא u. beg. ein Absatz: גידים, הראשון הגיד שהוא על המצח היו אבוקרט: Es heißt darin: ואם למון עושן אותו למי שאירע לו זה התולי Arzt *Plato* gemeint (s. die Anm. zu n. 22). Ende (s. 77 b) ויניח על מצחו כחמץ וכקמחורא הוא מועיל כעיה.

22. (§. 776 §. 524) של נידים (!) ההקוח (!) אמר גלייניוס שני, über Aberlaß von Galen, anf. גלייניוס דרכים בנוף האדם, האחד מה שמצאא בפה השני מה שמצאא דרך האחר אותם¹) נמצאו לרפואתם בנוף ועתה תספתי דרך שלישי לרפואת בני אדם על ידי הקוח. הקוח היא מוכה לנוף (in Worten) Abern angegeben (in n. 21 waren es 36), u. zw., in lateinischer Sprache; doch kommt bei der Anwendung vor:

¹) Dieser Gebrauch des talmudischen אורו im Rominativ, häufig bei Hillel b. Samuel (Brief an Halberstam S. 20), findet sich auch sonst, z. B. in Samuel b. Jehudas Uebersetzung des ס' הנפש von Alexander Aphrodisias.

כמו שמקו משחי ויריני בחד. — Der Zusammenhang des darauf folgenden Stückes ist unsicher, weil die Ueberschrift שער ההקדו (§ 525) neben eingezogenen Zeilen steht. Die Worte להסארת איה האדם können den Schluß des Galen bilden, oder die Ueberschrift des nun folgenden כוכר החיים כסני כואם ראום כסני כוכר החיים mit Schlußformל נשלם ההקדו (welche der Index als Inhalt des § 526 angibt!). Derselbe enthält die Erklärung einiger medicinischen Kunstausdrücke: כשריטק zc. Ueber das Verhältniß dieses, wahrscheinlich aus dem Lateinischen stammenden Stückes zu andern Abhandlungen kann ich nichts beibringen¹⁾.

23. (F. 78 — 122, § 527 — 737) יאיר נתיב, Uebersetzung des Viaticum (nach Constantinus). Vorangehen hier folgende Verse (fortlaufend geschrieben), deren Gemist. aus 8 Tenuot bestehen:

יאיר נתיב האיר לבי	סוד סרעי הסיר עצבי
אם כל ספרי חכמה היו	תוך אוצורתי הוא תוך לבי
אם איש בלחו היה רוסא	הנה עמו נקרא חשבי.

Wenn dies Gedichtchen, wie es scheint, dem Uebersetzer angehört (dem Anonymus um 1197 — 99, auf den wir zurückkommen), so ist die Anwendung des Metrums von einiger Bedeutung.

Folgt die Ueberschrift, wenig abweichend von Cod. Canon. 26 (Neubauer S. 743 n. 2143⁶⁾), nämlich²⁾:

כמה [מה] נעלה [יקר] הספר הזה ונברה מעלתו מכל ספרי החכמה
המלאכה העשויה לכרך [לחזק את ברוך] הבית הוא אחד מן הארכה
העמודים אשר העמיד החכם הכריא הרוסא יצחק הישראלי ויתחזק אחר

¹⁾ Galens Abhandlung über Aderlaß, aus dem Arabischen übersetzt von Kalonymos, enthält Cod. Leyden Scal. 2 (Catal. p. 337). — Ueber Aderlaß von Plato (dem Arzte) Cod. München 8; vgl. das Citat in n. 21. des hebr. 977, ⁴, unbestimmt der hebr. Cod. Paris 1110, ⁴, von Bahrami dasselbst 977, ⁴, unbestimmt der hebr. Cod. Paris 1171, ⁶; der hebr. Cod. von Maurus in München 29, Berlin 62⁴; der hebr. Cod. von Bernard de Gordon f. Benjacob S. 281 n. 164.

²⁾ Ich setze in Klammer die Varianten bei Neubauer.

ממשכילי האומות להעתיקוקראו ויאטיק ובהעתיקו [וכהגיע. ציל וכהגיעו?] לדי [לירו nicht] נשכתיו והעחקיו וקראתיו יאיר נתיב אשר לפניו יהל אור ואחריו יאיר נתיב והוא נהלק לשבעה שערים השער הראשון לעשרים וחמשה חלקים. Folgt das Register dieser 25 Kapitel, dann dasjenige der anderen VI Pforten, nämlich III mit 25 Kap., III 16, IV 19, V 18, VI 19, VII 30. Im Buche selbst ist die Zählung der Kapitel nicht zu finden.

Auf dieses Register folgt (§. 78 b) ein Artikel אקריק אקריק יבשים, der wahrscheinlich im Prototyp auf den Seitenrest geschrieben war und nicht hierher gehört. Das Werk selbst beginnt §. 79 הכמה בהרוחה אכתוב ספר ההכמה בהרוחה (Verse des Abschreibens), dann מעשן נלר מעשן גם (Verse des Abschreibens), dann מעשן נלר מעשן גם (Verse des Abschreibens). — Ende שמן ורד יועיל לזה מאד להסליא וזה.

Man beachte die Phrase der Ueberschrift הבית ברק הבית ברק (II Rön. 22,5), welche auch vorkommt im Vorwort des Uebersetzers zur Einleitung Soneins (Cod. Paris 1190, 4; ich verdanke Neubauer eine vollständige Abschrift). Es heißt dort (n. 14 u. 15): וספר לחזק את ברק הבית הוא המחלק איברי: האדם ומזכיר על כל אחד מהם מדוהו ועזרו וכל ספר כזה [כזה I. ?] יקרא להם פרטיקא. ורבים מהבטי הרסאות חברו כל אחד [ספר ?] בענין זה ואני העחקתי מהם הנבחרים ¹⁾ וספר יאיר נתיב הוא הנקרא להם ויאטיק חברו החכם יצחק הישראלי הוא יקר מכל הספרים העשויים לחזק את ברק הבית. Fol. 122 b (§. 738 — 41 im Index §. 16) Notizen.

24. (§. 123 — 124 b, § 742 — 52) ספר הנשים, אדם מתולדה חמה יותר מן האשה, והאשה מתולדה קרה ולחה, ומגנישות מן החוללים הכתובים למעלה ותרוסות כתובה בצד: Ende: בספר נ' נמצא שאשה (zu Anfang גלייטם außer) ל' אינ' ש (mehrmals) אבוקרס, דיאשקורידים, (ססקה לסוף ד' תרשים) (§. 123). Das Ganze ist vielleicht aus dem Lateinischen übersezt oder excerptirt.

ב) Fol. 124 b, (§ 753) הגשים [מעניני] מאמר מעניני. מאבן זהר אעתיק בצד זה למען ירוק קורא בו

¹⁾ S. unten zu n. 34.

התורה והרחם והרחם כמו שנתבאר הוא מן האברים; Ende §. 125 : המצאת מה שאתה צריך ברפואת המורכבים בניה. Ob dieses Excerpt aus ibn Zohr der hebr. Uebersetzung entnommen, oder aus dem Latein. (Avenzoar, Theisir) übersetzt sei, wäre noch zu untersuchen; für das Letztere finde ich keinen Grund; dasselbe gilt für das folg. Excerpt.

c) §ol. 125 מאמר מעניי נשים מאלרזי, anf. ויש ברחם כמו שאמר ארבעה כחות. המעכל ואם תרצה לומר השומר הוא השם הנאות; Ende §. 125. והרב שלשים יום. סליק. Wahrscheinlich aus dem Mansuri.

d) §. 125 ב מאמר מאלרזי. אותות התחלואים. נדבר על האותות המורות על סכע התחלואים עצמם האותות. Hier und in den folgenden Stücken kommt öfter בלשון ערבי vor, also liegt wohl eine Uebersetzung aus dem Arabischen zu Grunde.

e) §. 126 קדחת איטיקא היא הנקרא בל ערבי אחילו (so) מיני הקדחות ואירכותם ובישולם: והתחלואים אשר בסכעם להיות קצרי מדרחם והרחם ימצאו אותו התחלואים אשר הם משתחפים חזו, זמן על מנ הרחם: Ende:

f) עוד קדחת איטיקא. אעתיק עוד מספר אבן זהר למען ירוק קורא גושסך; Ende §. 126 b: בו וקדחת איטיקא על הרוב לא תתחדש תחלה אליהם מיה ירקה ודי מספיק מקדחת איטיקא.

25. (§. 127 — 140, § 760 — 775) ohne allgemeine Ueberschrift, zuletzt: (so) ונחן ליעף כח ולאין (so) חמו עניי העין ברוך נותן ליעף כח ולאין (so) חמו עניי העין ברוך נותן ליעף כח ולאין; אונים עצמה, השם איש מלחמה; der Schreiber scheint also die ophthalmologischen Fragmente zusammenzufassen, die ich vorläufig nach Vermuthung zerlege. Die Quelle überall aufzufinden ist mir im Augenblick unmöglich.

a) (§. 127, 1/4 Bl.) העין [חסרה מלה?] תמונת העינים. ומי ליחות מחוברות והוא ניד אחד חלולי שהולך במוח בתחלה בעיניו וזה הקיום נקרא מן השוריינו כתות אישקיליריטיקא; אוביאה נולדת מן השנוגדיאה (sic) משתייד. Ende:

מלה (sic) נולדה ממול העורף. Vielleicht ein kurzer Auszug aus lib. I Cap. 8 des Almansor von Razi¹⁾.

¹⁾ Dort lautet der Anfang: De figura oculi. Oculus ex septem tunicis et tribus componi invenitur humoribus. Cuius quidem com-
IV. 1885.

b) (§. 127 b quer geschrieben) נאמר כי מצבע העינים. שבע הם כתנות העינים והלחות שלש. הכתנות הראשונה נקראת רשת היא רימינא, השנית נקראת סיקונא [סיקונדנא] השלישית שומר חזק היא אופסליוס [אופסל']. הרביעית ירעת העששית מילא אראניא (ס), החמישית ענבית היא אוביא, הששית קניית היא קורניא, השביעית חוברת (היא) קונטינא [קניונטינא]. וכן הלחות הראשונה זכוכית והיא וטרא, השנית ספירית (ס) והיא קיששליט, השלישית ירד החלמות והיא אלבונניאום. הוא לוכן ביצה. ועוד נאמר כי צבע העינים וכו'. Der ganze Passus ist ein uncorrectes Excerpt (von anderer Hand) aus der Sfragoge des Johannitius, nach der Uebersetzung, welche weiter unten (n. 36) angegeben wird (§. 186), wo dieselben Fehler sich finden, so daß möglicher Weise das Blättchen, aus jener Stelle selbst abgeschrieben, später eingebunden wurde. In der latein. Sfragoge heißt es (§. 1 c ed. 1527): Oculorum tunicae sunt septem et humores tres . . . die Namen sind rhētina, secundina, scleros, tela aranea, uvea, cornea, conjunctiva, und (humores) vitreus, crystallinus, albugineus. Diese Aufzählung hat doppeltes Interesse; sie scheint nämlich ein Zusatz (vielleicht nach einem Commentar?), der in der genaueren Uebersetzung ibn Tibbons (unten §. 215) nicht zu finden ist. Andererseits gehört die Sfragoge zu den ältesten lateinischen und aus dem Lateinischen fließenden hebräischen Uebersetzungen; die Stelle ist vielleicht die älteste hebräische Nomenclatur; sie ist aber Kaufmann (die Sinne S. 86) entgangen.

c) (§. 128) העין מורכבת משבע מחיצות ושלש רטבות. Hier wird die Anatomie im Zusammenhang gegeben, und zwar mit weniger eigentlichen hebräischen Terminis, sondern mehr in beschreibenden Ausdrücken, neben der arabischen Terminologie, als Uebersetzung derselben, also המצחה העזה הממ' השלית ובערבי אלמשימיה — וכלשון ערב אלמבקא אלצבה [אלצלבה]

positionis modum nunc dicturi sumus. Nervus namque concavus quia cerebro primus egreditur . . . ; später: . . . a chirurgicois tunica vocatur sclerotica. Ende: Uvea autem nascitur a secundina. Et aranea tela et retina procreatur. — Eine hebr. Uebersetzung des Buches steht mir nicht zu Gebote.

2c. Die Terminologie ist also nicht die des Ammar (Bolletino Ital. p. 287, übersetzen bei Kaufm. S. 90, vgl. S. 89 A. 16, u. S. B. XX, 20). Auf die kurze Anatomie folgt die Behandlung der Krankheiten nach dem speciellen Theile und dem Temperamente welches die Krankheit verursacht. Die meisten Krankheitsnamen sind arabisch (129 b ff.), wie אסכרא, אורדיג, ארוד, אסכרא (= כוח), אלשטק, אלכל, אלתרה, אלתאק אלמנן, אלמן, אלתחזי הסכה והתחבוסה. Zuletzt (S. 133) תרב אלמנאן. Citiert wird ארואי (S. 133).

d) Folgt (F. 133) ein Mittel für Sciatica und Podagra und Anderes zum großen Theil gegen Augenleiden. Genannt sind (F. 134) **המסכה בן יוסף** und **מבי יוסף** (identisch?) und **מבי הרבם ר שלמה בן יוסף**, letzterer wahrscheinlich der bekannte Arzt und Uebersetzer **ibn Ajjub** (um 1260), **לבן אהרן** (?) **מסירסתא**. Ende F. 134: **נשלם עיקרי**: כחולות העין.

א) (פ. 134 b). אחיל סמנים המעילים לכל חלי העינים. הגמגמנים המעילים מחלי העינים מיד אבנים ארזרד ואלורדינן; gang kurze Angabe verschiedener Heilmittel gegen Augenkrankheiten, deren Namen zu Anfang meist arabisch sind. Citirt werden Dioscorides und יצחק הישראלי (פ. 139 b). Ende (פ. 140) היין השן הרבה זיק לעין הרבה.

26 (F. 140 — 150, § 776 — 792) Collectaneen.
 Ueberschrift אחר אלף המערכה. אחר אלף המערכה. Anf.
 בערת אלף המערכה. אדם כי יהיה בעור בשרו פצע או חבורה,
 in der That der Anfang
 der Chirurgie (oben F. 41 n. 16), etwa 1/2 Seite mit
 Varianten, dann aber vollständig abweichend, hauptsächlich
 gegen fistula, נסרה, צמחים, u. s. w.; später (F. 146) לטמורש.
 Der Abschreiber merkte wohl nicht, daß er wiederhole. F. 144 b
 lieft man: מאמר נשיכת כלב שומה, ונשיכת טריא או טריא ונחשים,
 ומאמר נשיכת עקרב ונשיכת דבורים גם צרעה, כל אילן מאמרים הנחתי
 לכתוב אותם מפני שהם כתובים בספר יאיר נתיב והוא מחובר עם
 זה הספר למעלה.

Wald darauf **בב שמונה בני יאיר ערי**. Ob das schon im Prototyp der Handschr. stand? — Eine systematische An-

ordnung ist nicht zu finden. Quellen (wahrscheinlich christliche, oder hebräische) sind nicht angegeben. §. 143 ב לחולי — הוא לא יגע בו כן מכה השם ובלעו שמו מיטמה (?) — Ende: עד שפול הבשר הבלוייה מאליה. חם ונשלם. ברוך העור, והאמר והגור. Diese Schlußformel beweist die Identität des Abschreibers oder Rebactors.

27. (§. 151 — 153, § 793 — 795): שער האותות בכמה דרכים Semiotisches (§. 152 eingeschaltet (הביבוסים); anf. בראש אלה אוחזי. שפע דם; das Uebergewicht der betreffenden Galle wird durch משפעה an der Spitze der Artitel bezeichnet. Fol. 152 ב בשול אות האין בשול. Ende: צדוכות או נשלמו האותות הכלליות, קרוב מן הצבע שהוא יורו כמו כן בישראל תהלה ושבח לרב העלליות.

28. (§. 153 b—157 b, § 796—812) ohne allgemeine Ueberschrift, Collectaneen, vielleicht aus Antidotarien, zuerst כישולים §. 154 נוסחת מרקחת אנקדי אשר זכרו הפילוסופים; מספר הזהראוי; wie weit Zahrawi als Quelle diente, kann ich nicht angeben; wahrscheinlich gehört ihr noch ליצחק משקה werden in §. 155 מירא zu עמרם in einer deutschen Namen für die Mittel angegeben. Ende: והשתיה השלימה ממנו חצי אוקי, und wieder die gereimte Schlußformel ברוך העור וכי.

29. (§. 157 b—160 b, § 813 — 818) זה חלק מן הרפואות למי שלא למד ההיקש מלאכת (so) הרפואות ההקשית ולא העניין המלאכותי כולל הרפואות במשקים ובמרקחות וסכות כמה שייתלד (so) בנוף מן החללים, eine Sammlung von Recepten zu Tränkschen, Latwergen, Pillen u. für Nichtärzte. Auf. מעיל הבריאם. משקה מועיל הבריאם. ושובר עליהם בריאותם בעיה. Quellen (zum Theil arabische) sind nicht angegeben. Ende: ומשחת אליאסמן חלקים שורים בניה. חם ונשלם תהלה למלך עולם ויעיל.

30. (§. 160 b) Notizen, überschrieben קבלות אחרות. Auf. כתב ר' אברהם לשורת החולי מהשחורה. — welcher Abraham ist hier gemeint? etwa Raslari? — Auch נוסחת אברהם ist hier gemeint? etwa Maimonides. Auch dieses Stückchen hat eine Schlußformel: ברוך הנוחן ליעף כח תרי.

31. (§. 161—162, darüber § 823, nach Jnder richtiger

820) ohne Ueberschrift: והימים המפורסמים שהבחרהו: כהם משוכה הם הימים הנגמלים מתחלת החול' על דרך הרבות. Ueber kritische Tage, nach arabischen Quellen, mehrmals: בלשון וראיתי את הימן ברודי ירחמו אל ואני: ערכי. Fol. 162 heißt es: אז בחר קדם שאעין בשם דבר ממלכת הרפואות ומהם שיהיה המקרה המתגרה להקר תמורת: אבוקרם ואלנטם. החול' הקדם כגון השרפון ההוא לזמן קרוב מהתחלואים החדים. Dann (Notiz des Schreibers): מאמר של סגני בחראים וסימני המיתה כתבתי כנאן אצל חידות והשנחות מאבוקרם. Diese Verweisung bezieht sich wohl auf die Hand=Noten zu der folgenden Schrift, welche auf die kritischen Tage Rücksicht nehmen.

32. (F. 162—165, § 823—826) ¹⁾ חידות והשנחות: Hippocrates, Prognostik, (aus dem Lateinischen von dem Anonymus 1197—99), Anf. הוא הספר בקרא בלשון יין פרינושטיקא וכו' ונבן לקיותו ספר האותות וכו'.

Das Gedichtchen (f. Verz. der Berliner HSS. S. 40) findet sich auch hier nicht. Die Hs. ist zu Ende stark defect, und das letzte Stück אישקנשאה gehört gar nicht zu dieser Schrift. Die am Anfange der Absätze in anderen HSS. vorkommende Inhaltsangabe בן מאמר ist hier durchaus weggelassen. — Einige Noten in Nebencolumnen, bezeichnet הנה, gehören vielleicht dem Redacteur, f. Ende des vorigen Stückes.

33. (F. 165—168, § 827—830) Urologie. Der Verf. oder Uebersetzer der eigentlichen Urologie ist ohne Zweifel derselbe Anonymus (1197—99). Anf. כתאחרו: עם אחרים פעמי (so) מרככות ללקום מסנינים. ספר להכיר מאותות השתן ואמר כי הראוי לו בתחלה אריבעה עניים, צבעו, עצמו, also schon hier verkürzt. Die 6 Punkte nach Isak Israeli, in dessen Buche, sind hier: העין, המקום, הענין, הקבלה, הכמות, הכלי, העין, hat ms. Straßburg העין; die ersten beiden fehlen in Hs.

¹⁾ Dieser, schon im Verzeichniß des Anonymus vorkommende Titel wird auch F. 164 (כגבול החידות וההשנחות) für Prognostik gebraucht.

liches 32, welche in Geiger's wissensch. Zeitschr. III, 285 kurzweg als Werk Isak Israeli's „Zeitgenossen des Ascher b. Jehiel“ (also Confusion mit den jüngeren Astronomen) bezeichnet wird. Ueber das Verhältniß dieses Compendiums zu den „Kapiteln“, in der Uebersetzung der Compendien von Simson b. Salomo aufgenommen, obwohl sie nicht zu den Compendien gehören (Cod. Paris 1117, angeführt von Landauer, und Cod. Wien, Catal. S. 148), weiß man leider nichts Näheres, da beide Cataloge keine näheren Angaben bieten, der Wiener giebt nur Ueberschriften und Schlußformel, der Pariser nur erstere.

Ein Fragment enthält die H^S. Stern 38 in Parma, welche Perreau zuerst (H. B. VIII, 99) irrthümlich dem Hof Israhel beigelegt hatte, in seinem Catalog (p. 46) richtig als anonym bezeichnet. Er war so freundlich, im September 1865 mir das ganze Fragment abzuschreiben und ich habe es damals mit Cod. München 245, dann mit Cod. Straßburg verglichen.

Die Schrift des Anonymus scheint fast nur in Trümmern erhalten, und es ist zunächst fraglich, ob dieselbe einen Theil des Galen'schen Compendiums an dieser Stelle einverleibt hat. Es sind außer unserer HS. noch drei bekannt; über die HS. in Leeuwarden (H. B. XVII, 58) wissen wir nichts Näheres; bei der nachfolgenden Erörterung bin ich beschränkt auf meine Beschreibung der HS. Hamburg 309², (H.) und meine Notizen aus der HS. Straßburg 19 (F. 1—15, Landauer S. 8 nimmt auf erstere keine Rücksicht), die ich mit Str. bezeichne, wie die unsere mit Brl.

Gleich zu Anfang hat Str. eine Erklärung der griechischen Ausdrücke קרנא u., welche in H. zuletzt nachgetragen ist¹⁾. In Brl.. fehlt der ganze Passus. H. und Str. haben nicht das Stück b aus Galen, welches in Str. f. 29b als besonderes Stück sich findet, wie oben bemerkt. Das Fragment

¹⁾ Im Cataloge S. 138, 139 habe ich die Identität dieser Erklärung übersehen.

dieses Stüdes in ms. Parma (P.) bietet Auslassungen von Wörtern und Sätzen, worunter die Stelle, welche über den Ursprung Auskunft giebt, und die in M. 245 und Str. nach einer Ueberschrift זכר העצם והענין lautet (s. oben). — Wie sich dieses Fragment zu den Uebersetzungen Galens A und B verhalte, geht aus dem Anfang hervor. Die fünf¹⁾ Farben (צבעים unserer Hs. ist die richtigere Lesart) sind die der vier Alter und der Frauen. Diese 4 Alter²⁾ heißen in A: 1 נערים, 2 בחורים, 3 זקנים, 4 ישישים; in B haben München und Parma: 1 בחורים, 2 השנים (Parma, הזנים bis 40), 3 ישישים (P. bis 60), 4 זקנים, Str. und Brl. 1 נערים bis 20 J., 2 בחורים bis 40, 3 זקנים, Str. bis 50, Brl. bis 60 (richtiger), 4 הזנים beide bis 80, dann in Brl. והישישים וסו הגנים das Wort ישישים unbegreiflich ist, vielleicht Bar. für die Stelle und an unrichtige Stelle gerathen?

Die Worte השלם המאמר הראשון בשתן האדם des Cod. M., nach שתיבש או אדם, fehlen in Brl.; in P. fehlt die ganze Stelle והענין והעצם (in M. והענין!) bis Ende I. Der II. Tractat beginnt überall gleich, doch ist Str. am vollständigsten; ich setze die ersten Zeilen hierher: המאמר השני בהפרש אשר בין שתן האדם ושתן הבהמות (הבהמה). דע כי השתנים יתלוצצו באנשי (מאנשי) החכמה במינים הרבה מאלה ומראים לרופאים מים מצובעים או שתן הבהמות.

Die unterstrichenen Worte haben nur Str. u. Brl. folgt in Brl. כמספר הצבעים והם ג' כ' ואלה הם. mit Weglassung des folgenden nothwendigen Satzes: לנשות (ו) וראו להם (ידע) להבדיל בין האמת והשקר (בין שתן לשתן) וסעמים ישת (ואולי ישינה) מה כושת (וכלימה) ואנחנו נבאר (גם כן) האמת (בוה) שיבדיל בין שתן האדם ושתן הבהמות כמספר (מספר) הצבעים (כלם) המורים גם כן (על שתן הבריא מן התולה) והם (גם כן ששה ואלו הם); darauf in allen Hss. (P. hat überall

¹⁾ צבעים in der vorangehenden Ueberschrift des Paragraphen in Hs. München bezieht sich auf Vorangegangenes? Vgl. A.

²⁾ Ueber die Benennungen vgl. Asaf zc. in S. B. XIX, 64 und 88 A. 32 (zu S. 87 gehörig), andere in Ratal. Samb. S. 134.

den Artikel) וקיקת שמים ועצם וקנה וזכע וקיק (P. hier עובר!) und (הקירות).

In P. folgen nur noch wenige Zeilen über die Thierurine. Was Perreau für eine Lücke hielt, ist vielmehr eine Abbrechung, worauf ein anderes Fragment folgt, dessen Ende mit Cod. München 8 F. 453 b stimmt (S. B. VIII, 99).

In den anderen HSS. folgt Etwas über gefärbte Flüssigkeiten, Feigen und Honigwasser; dann über Urine als Symptome einiger Krankheiten und Antworten auf einige Fragen. Die H. S. M. endet aber unvollständig; Brl. וזכעו וקיק, wie Str. (F. 35) mit vollständiger Schlussformel; ebenso die Uebersetzung A וזכעו וקיק. Also endet sicher hier das Compendium des Galen.

c) (F. 167) Notizen מוכ לכל צרה, dann הרפואות, דעת הרפואות, תהבושת מוכ לכל צרה, dann המשלחות, ענינים אחרים, eine Aufzählung, eine Anweisung für verschiedene Dinge, (10) להשמיע קולם, unter And. ללוחות, Tabellen aus Pergament, auch Bereitung des letzteren. Hervorgehoben ist (F. 167b) לעשות חכמה; פירוש גדולות תקח פירוש קנים וכתשם (10) מעט; wahrscheinlich identisch mit einer H. S. (Paris?) die ich im Augenblick nicht näher angeben kann. Zuletzt שנים שרומים, Ende דרך ארמה דרך פלשטין und Schlussformel.

Zwischen Dieser und der folgenden Schrift ist am Rande quer das, mit allerlei Varianten in HSS. vorkommende Gedichtchen (5 Doppelzeilen) geschrieben: לכל תולה היש נמר, לכל תולה היש נמר, [היה נמר], welches zur Uebersetzung der Chirurgie Bruno's von Hillel b. Samuel zu gehören scheint und kürzlich dreimal gedruckt worden¹⁾.

34. (F. 168—184, § 871—893): אחיל ספר בדיק הבית, allein unmittelbar darauf folgen allerlei Notizen, wahrscheinlich aus dem Prototyp, dann nochmals נאום רואנ בדיק הבית, ein kurzes Vorwort, wie in Cod. de Rossi 354, mitgetheilt in S. B. XVII, 59; hier

¹⁾ Zu תמולי הנפש F. 43, B. Peyron Catal. p. 259, de Ginzburg zu באר לחי (Zubelschrift) S. 96.

Einiges schlechter, Einiges besser: §. 2 לרדת אחר, wie ich vermuthet, dagegen fehlen die folg. 4 Wörter; §. 3 hinter ומסלכת falsch אחר; §. 3 מעלו für מעלו (s. weiter unten); nach לכתוב richtig ספר und בלשון für בשפת; §. 5 nicht das überflüssige חכמה, aber nach לרדת richtig נלמות; §. 7 besser נרמא.

Die Eintheilung in 106 Abschnitte in Eob. de Rossi findet man hier nicht; ist sie ursprünglich? Die Anordnung des Stoffes (ähnlich der des Petrocelle, unten n. 37) ist folgende: Fieber (nämlich קבשון = caisson, השלישית und התמידה bis §. 169), Krankheiten des Kopfes, der Augen, Ohren u. s. w. bis zu den Geschlechtsheilen, dann (§. 179) משפעת לרדת und מהשתחת האיברים, dann Frauenkrankheiten. §. 180b מן הדוליים הפרטים ויתכן לדבר מן הגנה דברנו כד"י מן הדוליים המחזיקים לכל הגוף כמו מיני הצרעת . . . hier werden verschiedene meist mit latein. Namen angeführt. Dann heißt es: ודע כי יש תולדות רבים ולא מצאתי להם עוד נבחן בכל (Pneumonie) הספרים הנחתים ולא רציתי להזכירם כמו אפלימיניא (Pneumonie) ישנה גם פרלשי ישן וכאם שינים ישן גם אפוסלקשיאה מרנש כתבים ישנים ציפורנים מכוערות ותחורות, ואולם יש מאריך בזה ומיינעים בחבל. Auf diese Abweisung der Krankheiten, für welche der Verf. kein probates Mittel kennt, obwohl sich Mancher nutzlos darüber verbreitet, folgen hauptsächlich Hautkrankheiten, Vergiftung, צמח (apostoma), Karnak, fistula, Geschicht und Jähne (Rosmetil). Ende: לתת צבע קח גלגנו . . בחחלת כל מאכליה. משקל: די משימים ויעיל להפליא אהלל לצורי. Schlußformel: למעלה למעלה קרני ירים, הוא המשמיל ומשגבי, הגותן משאלות לבי, למעלה למעלה קרני ירים, הוא המרים. הוא.

Die Cur der Krankheiten wird stets als העור bezeichnet. Citiert werden Hippocrates und Galen; §. 174b מרשישק — Gegen Sterilität ist nach Ansicht des Verf. schwerlich ein Mittel zu finden, dennoch will er davon sprechen (§. 180).

In der H. B. (XVII, 59 und E. VI) habe ich die Vermuthung ausgesprochen, daß „Doëg der Idumaer“ (vgl. Ps. 38, 19) ein reuiger getaufter Jude und mit

dem Anonymus um 1197—99 identisch sei. Seine Anspielung auf אחר, d. h. Elifcha b. Abuja, findet sich deutlich in der Vorrede in Cod. Paris 1090⁴ (s. unten zu n. 36), wo es zu Anfang heißt: אחר הצ״ץ ונמנע, נסל מן הגג ונתקע, נקדקדו מעלי, נבעלו שולי מעילי וכו' שקדח עניו, נעדה דוניו, רדקדקו מעלי, נבעלו שולי מעילי וכו' ודשדו מעילי מעלו וכו'. Hier begegnet uns das Wortspiel Doëg's. Die Bezeichnung ספר לחוק ברק הבית haben wir oben (Ende n. 23) für eine Compilation aus den Schriften genannt Practica gefunden, welche Krankheiten und Cur (תר) nach den Gliedern behandeln. Das paßt vollständig für unsere Schrift. Wenn irgendwo die Conjectur berechtigt ist, so drängt sie sich hier auf. Zur vollständigen Sicherheit gehörte allerdings eine sachliche Vergleichung der Materien in den verschiedenen Schriften (wozu unser ms. Gelegenheit bietet) die ich aber augenblicklich nicht benutzen kann, was auch wohl besser durch einen Sachkundigen geschähe.

35. (F. 184b—185b, § 894—897) die Abhandlung des David Gersfoni, welche oben (n. 3 F. 22) in einer anderen Abschrift beigegeben ist; von den dort folgenden Stücken folgen hier nicht die Leberkrankheiten, sondern nur Wassersucht und Milzkrankheiten; Schlußformel סליק העור וכו'.

36. (F. 185b—188, § 898) עורי מעם השם, עושה שמים וארץ בהתחלת הספר, יתן לי אמרי שפר. ראשית חכמה יראה ה'. ראשית חכמת הסמנים : Ende : חכמת הרפואות נאמר כי החכמה נחלקת לשנים נעשה בה' ענינים, באיכות, בכמות, בעת, בסדר, בבחינה (so) הרעות או הטובות. תם ספר ראשון מחכמת הרפואות הנקרא בלשון לעז יוניציאו חברו החכם דובקי בשני לשונות יוונית ועברית [ציל וערבית] חכמה הנקרא (so).

Der letzte Namen ist aus Honein verstümmelt, dessen Einleitung [מבוא] nach einem lateinischen Compendium hebräisch übersetzt wurde von dem oft erwähnten Anonymus (1197—99), der in seiner Vorrede dazu — die wir bereits mehrfach benutzt haben und vollständig mitzutheilen beabsichtigen — 24 von ihm übersetzte (theils aus lateinischen Schriften compilirte) Schriften aufzählt. Von der ersten, unserer Ifagoge, heißt es:

הספר הנכתב ראשון מן החכמה הוא ספר חנואן (סו) והוא ספר
מבא אל הספר הנכבד מן נאליגוס הנקרא סגני והם הוא מבוא לשאר
ספרי החכמה וחכמי האומות קראוהו נואנים.

Das Buch wird also als eine Einleitung in die *Legne* (*Teſhne*) *Galens* und die anderen medicinischen Schriften bezeichnet, der Namen *Honein's* in חנואן verstümmelt, die nichtjüdischen Gelehrten nennen ihn *Gioannes*. Auffallend ist es allerdings, daß in der Pariser H^S. wenigstens unmittelbar auf diese Vorrede nicht diese Uebersetzung aus dem Lateinischen folgt, sondern (wie ich aus einer Mittheilung des Anfangs durch Neubauer ersehe, und wie der Pariser Catalog angiebt) die erotematische aus dem Arabischen! (s. unten n. 41.) Der Pariser Catalog hat diese Schwierigkeit nicht erkannt, welche wohl dadurch zu beseitigen ist, daß beide Uebersetzungen sich in mehreren H^{SS.}, wie in der unseren, zusammen, ja hintereinander finden (z. B. in München, Turin)¹⁾, also die Vorrede durch Einband oder sonst wie an die unrechte Stelle gerieth. Dies dahingestellt, erweist die Stelle der Vorrede, daß die erhaltenen H^{SS.} des *Joannitius*, wie die unsere, die Uebersetzung des *Anonymus* enthalten. Charakteristisch ist das Epigraph der Turiner H^{S.} (bei H. Peyron p. 148): חם הספר הראשון מחבורי הרמאות חברי החכם הבקי [בלשון] יונית וערבית המכונה חנובאן ובני יין קראוהו נואנים ועשו מבוא ופתח לספר גליגוס הנקרא סגני ביאורו למספר לכול המהנות, letzteres nicht zu übersezen: „*ovius commentum in se colligit omnes opiniones*“, sondern *Legne*, dessen Erklärung (Bedeutung) ist: „Der Sammler aller Lager“. Mit dieser Bibel-Phrase betitelt der *Anonymus* seine Uebersetzung der *Legne*, welche in der Vorrede unmittelbar auf die *Sfagoge* folgt, und soll auch dieser Titel dem

¹⁾ Ueber die in der Turiner H^{S.} unter F. 235, 239, 256 angegebenen Stücke habe ich (wie über einige andere Stellen des Catalogs) am 16. Sept. Hrn. Peyron angefragt, aber noch keine Antwort erhalten. Seine Bemerkung zu F. 235 ist ungenau; *Basinius* hat Jos. b. Ascher, wozu ich sic setzte. עשכר ist sicher uncorrect; die quæst. sind wohl nur ein Indeg.

Sinne des Originalwortes entsprechen. Es heißt dort: והעקרי אחדיו ספר מני וקראתי ספר המאסף לכל המנוח וכן משמעו. Man sieht der Mann verstand nicht Griechisch. Und nun erklärt sich auch die Bezeichnung „erstes Buch“ (des Honein) als ein Mißverständniß, es ist das erste Werk des anonymen Uebersetzers, jedenfalls nicht das erste im Verhältniß zum nachfolgenden Werke (der andern Uebersetzung), wie Peyron vermuthet.

Von unserer Uebersetzung ist ein Duzend von Handschriften mit einiger Abwechslung im Titel, namentlich in der Umschreibung des Wortes Joannitio, bekannt. Näheres s. im Catalog der Hamburger HSS. S. 184 ff.

Ueber einen fraglichen anonymen latein. Commentar s. Birchov's Archiv, Bd. 39, S. 324.

37. (F. 188—202, § 899—938), in der Ueberschrift הספר הזה נקרא בלשון נקרא; בברכה והצלחה בשם יי וכו' הגיוס קורא [צל קורן] מסני שמנקה ומטהר ומרפא החליים חברו חכם אחר מחכמת (so) הרפואות וכתבו בלשון לעז ואני מנחם תרנמתיו מלשון גוים ללשון הקדש בעיה. בתחלה נאמר על הקרב העליון הנקרא (so) אצטומכא. Die Ourae [des Petrocollo] sind hier nicht in der Uebersetzung des Menachem b. תכלת gegeben, welche die HS. Berlin 113⁷ mit dem Titel נקיון enthält, sondern in derjenigen, welche ohne Uebersetzernamen, mit dem Titel מיסיקא, in Florenz (bei Biscioni S. 530 übergegangen) und Hamburg 309³ (s. die ausführliche Vergleichung im Catalog S. 191 ff). Noch verwickelter wird die Uebersetzerfrage durch eine HS. Schapira's, welche ich im August 1881 untersuchte¹⁾. Der Titel lautet dort:

ספר הזה נקרא בלשוננו נקיון ובלשון נוצרי קורא מסני שהוא מנקה ומטהר ומרפא כל החליים הנזכרים וחברו חכם מחכמי הנוצרים שמו משמרו פטרוניצילו היה פילוסוף וחכם בחכמת הרפואה. וקבצו מרב ספרי הרפואות וכתבו בלשון נוצרי, ואני אברהם בר מנחם העתקתי מלשונם אל לשוננו, יעורנו אלהינו תמיד. ומנהגה נתחיל

Hier ist also der Verf. „maestro Petroncello“ genannt,

¹⁾ Diese HS. ist kürzlich mit einigen anderen aus dem Nachlasse Schapira's von der hiesigen I. Bibliothek erworben.

wie in Cob. Paris 1197 (über welchen der Catalog nichts Näheres angiebt), der Uebersetzer aber Abraham b. Menachem, in unserer Hs. Menachem; und doch enthält ersterer wesentlich die anonyme Recension in Florenz und Hamburg, ohne Zählung der Abschnitte, unserer hingegen (ebenso) schwankt zwischen beiden. — Die Hs. Shapira (Sh.) ist beim Umbinden vielleicht um die Blätter gekommen, welche Kap. 22—69 enthielten. Unsere Schrift findet sich auf Bl. 107—119, 138—151 (alte Pagination Bl. 1—13, 32—45). Sie hat Randnoten (גיליון), z. B. Ende R. 89 Fol. 146b, 147 Ende § 91, כפי משורר ריגוריו (Arnald?); aber auch im Text sind Zusätze aufgenommen, z. B. §. 119b (R. 21 Phrenesis) נואן הרומא כפי משורר; der Arzt Juan ist schon in anderen Notizen (§. 101) angeführt: מנולח נראה כפי נוצרי נואן ומטסה בדי קח עלי תאנה וכי כי בזה האבק היה מעל האומן וכוון. Aber der letztgenannte Nasenreparateur sei, weiß ich nicht. §. 145 unten רבירי הרמב"ם. Diese Hs. endet nicht מטסה הוא, wie Hb. (Catal. S. 139), sondern מטסה הוא, wie Fl. (Florenz), wo zuletzt ein Absatz: משיחה לנזסה וארמיטיקה Hb. וארמיטיקה Fl. Dieser Absatz fehlt in Hs. Brl., die also endet: המודרנא ווארמיטיקה דומין זה לה, dann Schlußformel: נשלם ולכל ישראל שמה ואור, ולי כמו כן.

Unsere Hs. (Brl.) beginnt (nach den Fiebern) wie Hb. fast stets mit den bloßen, (theilweise verstümmelten) Krankheitsnamen, Sh. hat öfter die Formel von Fl. נאמר כן. Brl. scheint überhaupt vielfach gekürzt, so z. B. sind die äußeren Ursachen der Krankheiten (§. 188b) nur angedeutet; in den Schlußkapiteln fehlen nicht nur Zusätze (Cat. Hb. S. 195) die größtentheil in Sh. stehen, sondern auch die Talmudstelle mit dem ganzen R. 95. Fol. 193 fehlen R. 28, 29 gänzlich. Außerdem bietet unsere Hs. in einzelnen Kapitelüberschriften und Citaten ein Schwanken zwischen den beiden Uebersetzungen, welches vielleicht so zu erklären ist, daß die anonyme Uebersetzung und Menachem, oder Abraham b. Menachem, zugleich benützt sind.

R. 2. §. 189 fehlt der ganze Passus. R. 3 Anf. in
 Sh. §. 109 Galen, Brl. בעל הספר; Anf. Cura in beiden
 nicht. 6 Sh. §. 112: אמר המוכר אני חליתי וכו', Brl. אמר
 כך אמרו קצת הרופאים 7. בעל הספר שאני בעצמי רפואתי
 und zu Ende wie M. 8 לכן אמר גליעוס 10 haben beide
 nicht Galen, also wie M., und unter Cura beide בעל
 ואמר בעל Galen, also wie M., woraus vielleicht in Hb. מקורם
 geworden ist. 32 (fast wie M.) (בלנקא) בלנקא, Sh. noch נקין
 עד שאני רפואתי איש אחד עם בלנקא (בלנקא) 34 §. 193b:
 ועד שאתה פירש רפואתי. 34 §. 193b: ועד שאתה פירש
 ובהו הנקין נתרפאו, also aus beiden gemischt. 40 §. 194
 nicht Galen, sondern מצרפת אליו בחר באי, also das
 latein. francoigena. 65 wie M. 79. §. 199 עד והאלהים
 ויהאליהם 89 Sh. כל חלי חולי; Brl. (§. 200 b):
 נבדח נדבר וכפי אמר כל הענינים וכו' שנפסתי בו לכן מכתוב
 ואיש אחד נרפא (§. 202) 96 (§. 202) כאשר די לי
 Zusammenhang gebe ich R. 21 (§. 192), welches man mit
 den beiden Uebersetzungen in Katalog Hamb. S. 197 ver-
 gleichen kann.

בכאב הראש. הראש יכאב מרובי ליתות בין מן הליתות העומדות
שם בא (fo) מן הליתות העומדות (bel.) העולות מן האספוסמכא תמיד
פעמים יחלה הראש מרוב הקור ומרוב תום ומרוב שמש והמח הוא
מאברים מעונגים אם יתקור או יתעצר משום אידי קי יביעו ממנה
(fo) ליתות ברוב איברים כמו הספון שנעצר שיצאו ממנה (mis) [feh]
ואם יתחמם או יתיבש מאויר כמו מתום השמש יארע למח זה הדבר
כמו כוסות המציצה שואבין הדם חליתות (fo) כן ישאב המח
הליתות מן האברים ואח"כ יסודם ומהם יולדו רובי חלאים ותמיד ראיתי
אמר בעל הספר שמאותם הליתות המתפזרות מן המח ראיתי שגוליים
הנרנצי (1) כי הוא עוצר הגרן שלא יוכל לבלוע רוקו והקושנציאה
הוא שחץ הגולד בגרון וכאב האזנים והשניים והרבה חוליים אחרים
יולדו ממנו ואחריהם [ציל ואחריתם] המות. ולכן הרמא חכם צריך
להיות בקי בכל אלה ולדעת בירור [ציל בבירור] ואל יהי מואם (fo) וינע
להבין בו. וכאב הראש הבא מאויר קר אילו סימניו כאב לו כל הראש עם
הקירחות נחידיו סתומין ומים צלולין יורבו משם ויש לו שקול ופעמים
שקולו דקה וסתומה וכל אבריו כבדים. העוזר רחוק הנלו וברעיו וכו'.

Die beiden folgenden Stücke sind (bis F. 215a) von
verschiedener Hand.

§. 205 folgen Notizen, worüber eine andere Hand schrieb במסר דואר הארזים (s. oben n. 34).

41. ספר המבואר למלאכת הרמאה (פ. 205—220, § 942) חברו. חנן בן יצחק על דרך השאלה והתשובה ואני המעתיק חלקתיו מ' ידיעת folgt Register: לכיה חלקים באור כל אחד בפני עצמו אשר חנן אל כמה. Inf. מעניני השות § 1epter, הדברים המבניים או נקבה מן הגשמים. סליק ספר המעתיקו אבן (fo) Ende: חלקים

¹⁾ Josef b. Jehuda Chaffan, f. S. B. XVII, 67, 68, wo noch die Identität bezweifelt wird, und Neubauer n. 25, Index S. 948. In einer HS. Tischl's, welche ich im J. 1879 sah, liest man; ורעה אפרש ושמן בנה אשר יסד תחכם הגדול החיר יוסף החזן מן סרוייש ע"ה לחבן ודינת הגדול לכל חרש ולכל שנה שרצה. ורעה מנה תחכם מעכב הלבנה עד גאון סרוייש מאני דרך 1387. Ueber מאני דרך des סרוייש vgl. Katalog der HSS. in Hamburg S. 125 A. 2. Zu den Roten zu den Predigten von Immanuel (ist Menachem Maja Fano?) HS. Schönbium 53 (Catalogue n. 1885) wird aus ירידת חם סי' יוסף ha-Lewi, Chaffan Treves, citirt.

שמואל חבון. הם ונשלם ההלה למלך עולם. ברוך העוזר, המקיים והגור, במיום המסר, יתן לי אמרי שסר, ומחשבות שונאי יסר. An dieser Formel erkennen wir unseren Abschreiber oder Redacteur, dessen Schrift f. 215 b wieder beginnt, und der wahrscheinlich von f. 209 bis dahin vielfach durchstrichen und corrigirt hat.

Im Epigraph ist offenbar zu corrigiren Moses ben Samuel ibn Tibbon, welcher die Psalme des Honein in erotematischer Form aus dem Arabischen übersetzt hat; vgl. oben n. 36.

Aus dem Gesamttinhalt geht hervor, daß die ursprüngliche HS. nichts enthält, was über das XIV Jahrhundert hinausgeht¹⁾.

Anhang zu S. 190.

Roland's Chirurgie.

(Die Abbiaviaturen habe ich aufgelöst).

Libellus de Cyurgia editus sive compilatus a magistro Rolando (ed. 1498 mit Guibo de Canliaco und And. p. 147) beginnt: Medicina aequivocatur duobus modis. Uno nempe sensu dicitur instrumentum medici, alio vero dicitur ipsa ars. secundum quod ipsum (so) dividitur in theoreticam et practicam. Est autem triplex instrumentum medicine: per quod medicus diligenter medetur, s. (scilicet?) dieta, potio et cyurgicum instrumentum . . . de dieta et medicina multi a plurimis fuerunt libri conditi. de cyurgia vero nulli vel pauci. Magister Rogerius tum rogatus sociorum et amicorum suorum. tum propter paucitatem tractantium de cyurgico (so) quendam tractatum edidit:

¹⁾ Hier sollte eine Erörterung über den anonymen Uebersetzer v. J. 1197—99 folgen, der nicht mit dem Verf. des ספר ברוריה aus Orange zu identificiren ist (Magazin Bd. X S. 108). Aus Mangel an Raum wird dies in einem besondern Artikel geschehen.

quem cyrurgiam appellamus: in cuius pn^o (P) ista requiruntur. Intentio. Causa intentionis. Utilitas . . . et libri titulus. Intentio est soluta et continua et superflua . . . Partitur hoc opus in quatuor particulas pro varietate partium humani corporis . . . Libri titulus talis est. Libellus de cyrurgia editus fuit a magistro Rolando feliciter incipit.

Cyrurgia dicitur a cyros (so) quod est manus et a gya (so) quod est actio: quia in actione sive in operatione consistit. Incipit vero p. de lesione capitis. Ideo quod dignior pars corporis est et appellatur fundamentum nempe est tam rationis quam ceterarum animalium virtutum. primum ergo de capite tractatus fuit preponendus: quia ab ipso ceteris membris sensus et motus ministratur. Antiqui nempe philosophi caput radicem ceterorum membrorum corporis esse asseruerunt: et arbori inverse assimilaverunt: et a capite quasi a radice simplici inceperunt . . . quia anima principaliter dicitur habitare in cerebro. Quamvis Augustinus dicat quod anima nec in minoribus minus etc. (Dieses Citat hat der hebr. Uebersetzer wahrscheinlich absichtlich weggelassen.) Et primo tractat de craneo: gratia cuius et ad amorem eiusdem cum rationis evid entia de cerebro quaedam sunt prohibenda. Est igitur cerebrum album. humidum. lene [l. lene?] etc.

Auf die Einleitung folgt ein Register von 30 Capiteln, welches vielleicht später hinzugefügt ist. 1. de modis quibus caput vulneretur, 30 de quolibet alio exhibendo si in aure ceciderit. Der hebr. Index zählt § 184—235, zerlegt also Einzelnes. Liber II (f. 151d) zählt 12 Kap., III (f. 154c) 40 Kap., IV (f. 159c) 14 Kap.

Der Epilog lautet (f. 160d).

Ego Rolandus Parmensis in opere presenti juxta meum posse in omnibus sensum et litteraturam Rogerii sum secutus: nec mirum si imperitia mea hoc egerit: cum pene omnes sapientes hoc egisse noscantur. Nam diversitas

curationum indicat quod litteraturam semper sequi anteriorum quisque debeat. Possideat ergo vestra dilectio liberalitatis mee presens munusculum sperans inde multum fructum colligere. Si secundum predicta voluerit operari. Roget ergo creatorem nostrum vestra benignitas: ut omnium mihi veniam dignetur concedere peccatorem. amen. Explicit liber qui dicitur Rolandina.

Beiträge zur Geschichte der Amoraïm.

Von Abraham Josua Joffe, Rabb. Cand.

Die Biographien der Gesetzeslehrer, Tannaïm sowohl wie Amoraïm, genau zu kennen, ist für den jüdischen Geschichtsforscher sowohl, als für den, der sich mit dem wissenschaftlichen Studium des Talmuds befaßt, von der größten Wichtigkeit. Viele jüdische Gelehrten haben daher die Lebensbeschreibung der Tannaïm und Amoraïm zum Gegenstande ihrer Untersuchungen genommen und durch ihre Resultate auf dem Gebiete des Talmuds so manches Räthsel gelöst und manches Dunkel gelichtet.

Der erste vorzügliche Meister in der Erforschung der „Ordnung der Geschlechter“ der Tannaïm und Amoraïm war R. Jeschiël Heilprin, der Verfasser des Werkes „Seder ha-Doroth“, der zuerst das ganze diesbezügliche Material in einer Vollständigkeit gesammelt und geordnet hat, wie sie noch heute unübertroffen dasteht. Auch in neuester Zeit hat ein jüdischer Gelehrter eine Geschichte der jüdischen Tradition in hebräischer Sprache unter dem Titel *דר דור ודור* veröffentlicht, worin er naturgemäß auf die Lebensbeschreibung der Tannaïm und Amoraïm die größte Sorgfalt verwendet. Wenn nun Jemand über das Leben und die Lehrweise irgend eines Talmudlehrers sich genauere Kenntniß verschaffen wollte und in den zwei eben genannten Werken, dem alten „Seder ha-Doroth“ von Heilprin und dem *דר דור ודור* von J. S. Weiß seinen Wissensdurst zu befriedigen suchte, so wird er von den beiden Werken einen Eindruck empfangen, der ihn zu folgender Parallele führen wird:

Der סדר הדרות hat dem suchenden Forscher getreu und vollständig die Quellen-Nachrichten aus Babli, Jeruschalmi, Midraschim u. s. w. vorgelegt und hat in dieser Hinsicht für seine Nachfolger nur selten eine Gelegenheit zu einer Nachlese hinterlassen. Der Verfasser des סדר הדרות dagegen hat zwar das Material wissenschaftlich verarbeitet; allein einerseits sich oft einseitig auf den Jeruschalmi ohne gebührende Berücksichtigung des Babli beschränkt, andererseits nicht selten subjective unbegründete Behauptungen aufgestellt, die den selbstständigen Leser seines Buches unwillkürlich zur Kritik herausfordern.

Indessen beabsichtige ich hier nicht eine Kritik über das Werk סדר הדרות zu schreiben¹⁾. Vielmehr möchte ich neben der Erklärung zweier räthselhafter Talmudstellen u. A. einen kleinen Beitrag zur Biographie eines der größten Amoraïm, nämlich des Raba b. R. Joseph b. Chama, liefern, wobei ich zugleich mich genöthigt sehe, einige Behauptungen des Herrn Weiß zu widerlegen.

In B. Tamma 20b wird in einigermaßen räthselhafter Art erzählt, wie R. Chasda den Rami b. Chama zum Lohne dafür, daß er ihm eine neue Lehre in einer Mischna nachweist, gleichsam wie einen Lehrer bedient. Raba dagegen hält den Nachweis des Rami für unrichtig und ruft erstaunt aus: כמה לא חלי ולא טריש נברא דבריה סייעה. (D, es frant nicht und fühlt nicht ein Mann, dem sein Gott beisteht!) — In diesen Worten erblickt סדר הדרות Raba's Eifersucht gegen Rami über den, Lecterem von R. Chasda erwieseneu Dienst. Es wundert mich sehr, daß Heilprin die Worte des Raba so deutet. Raba ist nicht nur durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn, sondern auch durch seinen edlen Charakter unter seinen Zeitgenossen hervortragend. Durch Weisheit und Reichthum (wie sein Lehrer R. Nachman)

¹⁾ Ich gedenke, so Gott will, in den nächsten Heften des Magazin über den dritten Theil des סדר הדרות einen größeren Aufsatz zu veröffentlichen und so Manches vorzubringen, was sich gegen einige Ansichten des Verf.'s einwenden läßt.

ausgezeichnet, erhob er sich trotz alledem nicht über seine Genossen und Schüler. Letztere liebte er, sorgte für sie und leitete sie durch weise Rathschläge (ebenso wie sein armer College Abaje), Sabbat 32a. Er führt daher oft den Spruch im Munde: „Ein junger Gelehrter (צדיק צעיר) handle so und so, thue das und jenes nicht“, Sukka 49b, Taanit 4a, Sabbat 119a, Erubin 63a u. a. m. Seinem Lehrer gegenüber steht er demuthsvoll und bescheiden (vgl. weiter unten). „Seine Genossen verehrt er, bezeichnet sie als „große Männer“ (גבירי) und sucht sie zu rechtfertigen, Berachot 18b, Gittin 55b, Nedarim 90a, B. mezia 68b, B. batra 144a und bewundert ihre Weisheit (חכמתם), Nedarim 90a, Cholin 112a. Neid und Eifersucht ist ihm vollständig fremd; rühmt er doch selbst seinen Genossen R. Acha b. Jakob in Gegenwart seines Lehrers, daß er ein großer Mann sei, B. lamma 40a, ebenso R. Sehora, Nedarim 22b. Wie kann es nun Jemand in den Sinn kommen, daß dieser Mann gegen Rami darüber, daß R. Chasda ihm einen Dienst geleistet, eifersüchtig wurde, er, von dem selbst, wenn er erzürnt und gekränkt wurde, der Talmud nichts weiter zu berichten weiß, als: *תפא* (er empfand es übel), Sabbat 47a, (vgl. Ribbushin 32b, B. mezia 97a), Baba batra 86a, 149a.²⁾ Ueberdies finden wir ja, daß dieselben Worte die Raba über Rami ausgerufen, von R. Huna hinsichtlich des Königs David ausgesprochen wurden. Sind sie auch dort ein Ausfluß von Eifersucht, oder ist es nicht vielmehr ein Gefühl der Freude über das Glück des Königs David, das jeder aus den Worten R. Huna's vernimmt? Warum sollen wir nicht auch hier annehmen, der edle Raba habe sich gefreut, daß sein Freund Rami, trotzdem er einen Fehler begangen, ohne die verdiente beschämende Zurückweisung davon gekommen?!

Wir wollen nun die vorliegende Stelle in B. lamma durch eine, wie wir glauben, nicht unwichtige Bemerkung über die Lehrmethode der Amoraïm zu erklären versuchen.

²⁾ Vergl. auch Weiss, l. c. III S. 201.

Das Betragen sowohl des Rami als des R. Chasda erscheint wohl Jedem äußerst räthselhaft. Rami will dem R. Chasda, dem er als Weisen, der zugleich sein Schwiegervater und ein Roher war (Berachot 44a und B. batra 12b), die höchste Achtung schuldet, nicht eher die Quelle eines Lehrsatzes mittheilen, bis Jener ihn bedient, und R. Chasda geht sofort auf dies Anerbieten ein und leistet ihm einen ganz unerheb- und unnöthigen Dienst! Ist dies nicht höchst auffällig?! Folgende Bemerkung dürfte dies Betragen erklären.

Die von R. Juda ha-Nasi redigirte Mischna hatte sowohl unter den jüngern Zeitgenossen, als auch unter den Amoraïm der folgenden Geschlechter ein solches Ansehen erlangt, daß man sie als die einzige untrügliche Quelle betrachtete, aus der man für alle Fälle die zuverlässigste Unterweisung schöpfen konnte. Der Gesetzeslehrer mußte nicht nur die Mischna vollständig im Gedächtnisse haben, sondern er mußte auch verstehen, alle ihm auftauchenden Fragen und Zweifel aus den Lehren der Mischna zu beantworten und zu lösen³⁾. Dies geht aus unzähligen Talmudstellen hervor, denen wir hier nur wenige citiren wollen. Es kommt vor, von daß der Lehrer eine Lehre als in der Mischna vorhanden bezeichnet und stellt dem Schüler die Aufgabe, dieselbe zu suchen, Makkot 16a. Nicht selten sagt ein Amora: „Ist es möglich, daß diese oder jene Lehre richtig und nicht in der Mischna enthalten sei? Er sucht darauf und findet die Lehre wirklich in der Mischna, Jebamoth 36a, Aboda sara 68a, Sebachim 58a. Ja, Alpha ging so weit, zu erklären, er wolle sich den Tod geben, falls ihm Jemand eine Lehre in einer Baraita des R. Chija und R. Dschija zeige, die er nicht in der Mischna finden könnte, Taanit 21a.

Diesen Grundsatz, alle Fragen aus der Mischna zu entscheiden, konnten natürlich nur diejenigen vollständig durchführen, welche durch Vergleichen und Analogieschlüsse

³⁾ Man vergl. hiermit, was Weiß III S. 1—2 sagt, und urtheile selbst, ob er dort im Rechte ist!

von einem Falle auf andere ähnliche Fälle zu schließen sich gestatteten. Diese Lehrmethode befolgten jedoch nicht alle Amoraïm, sondern Manche lernten aus der Mischna nur dasjenige, was ausdrücklich in derselben stand, wie dies von R. Eleasar (vergl. Sebachim 8a) im Gegensatz zu R. Josua b. Levi ausdrücklich berichtet wird, Berachot 19a. Jerusch. Moed katan III, 1. R. Chasda mochte nun auch diese letztere Lehrmethode befolgt haben. Als er nun dem Rami eine neue wichtige Lehre mittheilte und dieser ihm zurief: „Dies ist ja eine Mischna!“ glaubte er nicht anders, als daß dies ausdrücklich in einer Mischna stände und daß er diese Mischna bereits vergessen habe. Erschreckt ruft er daher aus: *הי סתרי?* Rami antwortet: *לִי חֲשַׁשׁ* d. h. „wenn du bei mir lernen, meine Lehrmethode annehmen willst *שׁוּשׁ חֲלִמִי חֲכָמִים* hieß zu einem Weisen in die Lehre gehen), dann wirst du sofort deine Lehre in der Mischna finden. R. Chasda gab ihm darauf durch ein Zeichen zu erkennen, daß er bereit sei, dessen Lehrweise sich anzueignen, worauf Rami ihm die Mischna zeigte, aus welcher man durch einen Analogismus die Lehre entnehmen kann. „Welches Glück“, ruft darauf Raba aus, „hatte Rami, daß er mit solcher Lehrweise bei R. Chasda durchdrang und nicht, wie ich befürchtete, eine beschämende Zurückweisung erhielt!

Auch eine Angabe des *דור דורשי דור* in der Biographie Raba's bedarf einer Berichtigung. Nach Weiß fällt das Geburtsjahr Raba's in das zweiundachtzigste Lebensjahr R. Chasda's, bei dessen Tode (Moed katan 28a) demnach Raba nur ungefähr zehn Jahre zählte (vgl. l. c. S. 200). Weiß sieht sich dadurch genöthigt, 1) in Abrede zu stellen, daß Raba ein Schüler R. Chasda's war; 2) *רבא* in *רבה* zu corrigiren⁴⁾; und 3) letzteren (*רבה*) für einen Schüler R.

⁴⁾ In Joma 75 b wird nämlich erzählt: *רבא אייתי ליה אריסיה כל יומא (שלום) יומא חד לא אייתי אמר . . . ש"ם נה נפשיה דרב חסדא* „Da nun“, sagt Weiß (S. 200 Note 3) „hieraus hervorginge, daß Raba ein Schüler R. Chasda's und bei des letztern Tode bereits ein bejahrter Mann war, so muß *רבה* anstatt *רבא* gelesen werden, wie auch *דקיקי* und *סופרים* hat“.

Chasda's zu erklären. Die Annahme ist aber entschieden falsch. Abgesehen davon, daß Weiß mit seinen eigenen Worten S. 190 im Widerspruch ist, nach denen רבה ein Genosse und nicht ein Schüler R. Chasda's gewesen, sind noch viele andere Einwendungen gegen seine Annahme zu erheben:

1) Nach dem Zeugnisse des Raba (Moëd katan 28a) war Rabba so arm, daß er seine Familie nicht einmal mit Gerstenbrod ernähren konnte, und dieser Arme soll nach Zoma 75b selber verpachtet und von seinem Pächter tagtäglich fettes Geflügel erhalten haben! Ist es nicht klar, daß in Zoma 75b רבא, nicht רבה gelesen werden muß?

2) Nach der bekannten Erzählung in B. batra 12a hat das kleine Töchterchen des R. Chasda, im Schooße des Vaters sitzend, die beiden vor ihrem Vater sitzenden Knaben Raba und Rami b. Chama sich zu Gatten gewünscht. Wenn nun Raba erst im zweiundachtzigsten Lebensjahre des R. Chasda geboren wäre, so müßte letzterem als hochbetagtem Greise von nahezu neunzig Jahren noch ein Töchterchen geboren worden sein. Ja noch mehr; R. Chasda hat sehr jung geheirathet (Ribbuschin 29b), dessen Frau müßte also (da von einer zweiten Frau R. Chasda's nirgends eine Spur sich findet) ebenfalls im Alter von 90 Jahren ein Töchterchen geboren haben!!

3) Ich habe im ganzen Talmud kein einziges Mal gefunden, daß רבה im Namen des R. Chasda (vergl. Menachot 21a und Pesachim 47a) eine Lehre mittheilt⁵⁾, während in Ribba 9b אמר רב הורא עשרים יום vor kommt. Hat also Raba zu zehn Jahren bei R. Chasda הלכות gelernt? Ebenso auch Baba Mezia 73a, Sebachim 19a אמר רבא אר הורא.

4) In Erubin 43a werden ausdrücklich Halachot er-

⁵⁾ Wenn auch Raschi in B. mezia 40a sagt, רבה sei ein Schüler des R. Chasda gewesen, so braucht dies, da Raschi hierbei nicht Gesandte zu lehren beabsichtigt, nicht wörtlich genau genommen zu werden. Raschi meint, רבה sei jünger gewesen als R. Chasda, und dieser würde somit nicht רבה אמר וכן gesagt haben.

wähnt, welche des Morgens vor R. Chasda in Sura und an demselben Tage Abends vor Raba in Pumbedita gesagt wurden ⁶⁾).

5) In B. Kamma 97b kommt ebenfalls **בָּעָא מִיְּהִי רַבָּא** vor ⁷⁾.

Aus diesen Beweisen geht klar hervor, daß Raba ein Schüler des R. Chasda und beim Tode des letzteren bereits ein gereifter Mann war.

Zum Schluß wollen wir eine andere räthselhafte Stelle des Talmuds betrachten, die uns den Schüler Raba vor seinem Lehrer Rab Nachman vor Augen führt.

In B. Kamma 24a ist zu lesen: **אִיר נַחֲמָן . . . הִלְכָּה כִּי יוֹסִי מוֹדָה לוֹ הִלְכָּה כִּי־מָוֶדָה שְׁהָרִי ר' יוֹסִי מוֹדָה לוֹ. אִיל רַבָּא לִרְג' וְלִימָא מַר הִלְכָּה כִּי־מָוֶדָה שְׁהָרִי ר' שְׁמַעוֹן מוֹדָה לוֹ הִלְכָּה כִּי יוֹדָה בְּתָם שְׁהָרִי ר' שְׁמַעוֹן מוֹדָה לוֹ**. Die Forderung, R. Nachman solle wie R. Simon und nicht wie R. Jose entscheiden, ist ganz und gar nicht begründet und deshalb auffällig, zumal Raba doch auch wissen mußte, daß **אִיר נַחֲמָן . . . הִלְכָּה כִּי שְׁמַעוֹן** **שְׁהָרִי רִא בִּן עֲרִי מוֹדָה לוֹ אִיל רַבָּא לִרְג' נַחֲמָן וְלִימָא מַר הִלְכָּה כִּי יוֹדָה שְׁהָרִי חֲבִימִים מוֹדִים לוֹ אִיל אָנָּה כִּי שְׁמַעוֹן סְבִירָא לִי**. Hier ist die Frage Raba's wohl motivirt, da doch immer die Halacha wie die Mehrheit bleibt. Dennoch antwortete R. Nachman: „Ich folge dem R. Simon (obgleich er gegen eine Mehrheit spricht). Auf diesen Bescheid des Lehrers Bezug nehmend, mag nun Raba später (in B. Kama) gefragt haben warum er nicht beim vorliegenden Falle ebenfalls wie R.

⁶⁾ Weiß S. 202 glaubt, Raba habe nicht in Pumbedita, sondern in Machusa gewohnt; vgl. dagegen Sabbath 129a; er scheint also doch zu einer Zeit in Pumbedita gewesen zu sein und dort die Jeschiba geleitet zu haben.

⁷⁾ Anm. der Redaction: Ein Manuscript hat hier **רַבָּא** und in Erubin 43a haben sämtliche kritische Zeugnisse **רַבָּה**. Die Beweise 4—5 fielen demnach weg; doch genügt 1—3, die Annahme von Weiß zu widerlegen.

Simon entscheidet. Doch R. Nachman antwortet, bei einer Controverse zwischen R. Simon und R. Jose entscheide er wie R. Jose, weil *עמו קדוש*. In Pesachim 13 a sagt R. Nachman *הלכה כר' יהודה*, da fragt ihn wieder Raba *והאמר ר' יוחנן כר' שמעון*. Auch hier ist die Frage Raba's wohl begründet, da es Raba bekannt war, daß sein Lehrer gewöhnlich wie die *סנהדרין* entscheide (vgl. Ribbushin 45 b). R. Nachman antwortet: *הא לא סברא הוא*. Zugleich sehen wir hieraus, daß die maßgebenden Amoraïm gegen R. Meïr für R. Juda (Pesachim 13 a) entschieden, gegen letztern für R. Simon (Beza 23 a), gegen diesen wieder für R. Jose (B. kamma 24 a), gegen sämtliche Tannaïm aber für die *סנהדרין* (Ribbushin 54 b), vgl. Erubin 46 b, Sanhedrin 27 a, vgl. ferner Jeruschalmi Berachot bei dem Sage: *רב תני בשם שנייה להקל*, wo die Glossatoren auf T. babil. 15 b hinzuweisen vergaßen.

Berlin, den 25. Oktober 1885.

(Fortsetzung folgt.)

Zur hebräischen Abtheilung.

1) Die Artus = Sage hat durch die jüdischen = deutschen Bearbeitungen, welche dieselbe gefunden (vgl. hierüber Stein = schneider im Serapeum, Jahrg. 1869 Nr. 10), eine Stelle auch in der jüdischen Literatur erhalten. Eine Bearbeitung in hebräischer Sprache ist im Cod. Vatic. Urbino 48^a enthalten, allerdings nur ein Theil derselben. Es scheint, daß der Copist nicht mehr Zeit oder Gelegenheit fand, die ganze Vorlage, die ihm selbst nicht gefehlt haben mag, abzuschreiben. Wie aus der Einleitung hervorgeht, hat der Uebersetzer im Jahre 1279 geschrieben; ich habe keinen äußeren Grund in der Anlage der Handschrift gefunden, um das Datum anzuzweifeln. Welche innere Gründe dafür oder dagegen sprechen, hierzu bedarf es einer besonderen Vergleichung der hebräischen Uebersetzung mit den deutschen oder auch provenzalischen Texten, zu der mir aber gegenwärtig die Materialien fehlen. Mögen Diejenigen, denen dieselben nicht fremd sind, zu einer näheren Untersuchung schreiten und das Resultat in diesen Blättern mittheilen.

Der Abdruck ist nach einer Copie erfolgt, welche ich bei meiner jüngsten Anwesenheit in Rom (März d. J.) von der Handschrift genommen habe.

2) Das Gedicht, welches Dunasch b. Tamim seinem Jezira = Commentar vorausgeschickt hat, ist S. 11—12 nach einer Copie, welche Professor Dr. Kaufmann aus dem Cod. Berol. Nr. 78 angefertigt hat, abgedruckt.

3) Herr Leone Luzzatto in Venedig hat mir die S. 13—14

abgedruckte מבשר, die er auch mit den Noten am Fuße versehen hat, übergeben. Einige der darin verzeichneten Namen werden noch aus den Epitaphien näher zu eruiiren sein, welche in meiner Sammlung, aus der das erste Heft meiner Schrift מבשר מבשר (1881) gestossen ist, enthalten sind. Der Name דב entspricht dem Familiennamen del Bene.

4) Die exegetischen Beiträge von R. Jesaja dem Enkel, der u. A. auch die Erklärungen seines Großvaters יב (Jesaja b. Mali) bringt, sind Randbemerkungen in einer Handschrift, welche vom Buchhändler G. Lipschütz nach Cambridge (s. Catalog von Schiller-Szinessy I Nr. 35) geführt worden ist, von der aber Herr S. J. Halberstam vorher (vgl. noch mein Pletat Soferim, hebr. Abtheilung S. 49) die Excerpte, welche S. 14—18 abgedruckt sind, entnommen hat.

5) Die S. 20—34 mitgetheilten Bemerkungen J. Reifmanns, besonders die zum Schir ha Jichud, lassen den Wunsch rege werden, daß der Verfasser die nöthige Muße gewinnen möge, um das Ganze veröffentlichen zu können.

שאסילו בנה עיר אחרת וקראה יריחו אסור לבנותה (השתבש מאד וכה צ"ל: אסילו בנה עיר אחרת אסור לבנותה ולקראה יריחו) שאסילו שם יריחו ימחה לעולם עכ"ל.

59. בסי' תתשכ"ד: אם רואה אדם גברי עושה עבירה אם יכול למחות ימחה שהרי שלח הקב"ה את יונה לניעה להשיכם עכ"ל. בפי רש"י על סנהדרין (ע"ה רע"א ד"ה ואם איתא) כתוב: דלהוכיחו לא היה מצווה דהוכח תוכיח את עמתיך כתוב ולא גר תושב עכ"ל. וצ"ע לישב אמרו, ולא גר תושב" הלא הוא מצווה להחיותו חיי הגוף ולמה לא יהיה מצווה להחיותו חיי נשמה ע"י התוכחה?

60. בסי' תתשמ"ז: ומה שרי עמרם חסידא לקח לעצמו אשה קודם לבנו לפי שלא היו חסידים לתת לבנו אלא לו ואמר כיון שהחסידים לתת לי אקנה עכ"ל. מקדושין (נ"ט א'). ולפינו כתוב שם: רבין. תחא: עמרם.

יעקב רייפמאנן.

52. בסי' תתל"ג: ואצרו חכמים ואל בניתך אל תשען עכ"ל. הוא סוק במשלי (ני ה'). ולכן צ"ל: „חכמי. תחת חכמים. וחכם הוא שלמה החכם מכל האדם בעל סב משלי.

53. בסי' תתרי"ה: רב יהודה אשר העוסק בצרכי צבור כאלו עוסק בדברי תורה עכ"ל. מירושלמי (ברכות פ"ה ה"א). ולפנינו כתוב שם: ירמיה. תחת: יהודה.

54. בסי' תתרי"ה: מעשה בחסיד אחד שקנה ידיו בחלוק חביו סרו עד שרחצו לתקן מה שקלקל עכ"ל. הוא המעשה המסופר בב"מ (כד א'). ה"ל מר זוטרא חסידא אנגיב ליה כסא דכספא מאושפיא חזייה להווא בר כי רב דמשי יריה וגניב כגלימא דחבריה אשר היינו האי ולא איכפת ליה אמטנא דחבריה כפתיה ואורי עכ"ל. וחסר באהו פה. כי נשטט ממנו ספור נגבת כוס כסף. ואחרי מלת „בחסיד“ נשמטה מלת „שראה“. כי לא ההסיד קנה ידיו בחלוק חביו. אך הוא ראה איש אחד שעשה כן כמובא למעלה מב"מ ובמקצת דפוסים כתוב „וכי אחרי מלת „תכידו. וז"ל. כי הוא יתר הפלטה מלח „וכוס“. הן בלי ספק היה כתוב שם באהו חסר „וכוס“ כסף נגב ממנו וכי.

55. בסי' תתרי"ז: ואל ירחם על מי שהוא כסוי טובה עכ"ל. עיין עין יעקב (חולין פ"י ד"ה כתיב מעדה בגד): כל העושה טובה למי שאינו יודעה [ר"ל שאינו יודע חן ערכה והיותה ראויה לזכרה תמיד ולהורות לעושה אותה חסדן] כאילו זורק אבן למרקולים עכ"ל.

56. בסי' תתרי"א: למה אמרה תורה לא תשיך שהלוח עובר בלא מפני שמכשילו שנאמר ולפני עור לא תתן מכשול עכ"ל. הוא תמוה מאד. כי בב"מ (ע"ה ב') כתוב: לזה עובר משום לא תשיך לאחריך וכו' ולפני עור לא תתן מכשול עכ"ל.

57. בסי' תתשי"א: כמו שמנגה הגכרים כן מנגה היהודים ברוב המקומות כגון אם הגכרים גדורים בעריות כן יהיו בני היהודים הגדולים באותה העיר עכ"ל אחרי זה צ"ל הכתוב בסוף סי' תשע"א: תרע כשגלו ישראל היו אומרים (כצ"ל: רואים) שירי הגכרים יפים המתוקנים במשקל כך התחילו ישראל לעשות חרצים עכ"ל. כי אינו מתאים רק עם הכתוב פה „כמו שמנגה הגכרים כן מנגה היהודים ברוב המקומות“ לא כן עם הכתוב שם. ואך פה תתכן מלת „תרע“ שהיא תמיד לראיה על הכתוב לסניה ולא כן שם.

58. בסי' תתשי"ב: אם נותן דרם על עיר אחת אל ידור אדם באותה העיר ששמה כשם העיר שהיא בתים עכ"ל. בלי ספק למד זה מהכתוב במגדורין (ק"ג א'): לא ירחו על שם עיר אחרת „ולא עיר אחרת על שם ירחו עכ"ל. ופי' רש"י: ולא עיר אחרת על שם ירחו.

42. בס"י תרליה: כמו שאמרו מי שנתלה אביו לא יאמר לו תלה לי חסך זה עכ"ל יורמו להאמור בבי"ט (ג"ט סע"ב): ורקף ליה זקמא בדיותקה לא נימא ליה לחבריה זקף ביניתא עכ"ל.
43. בס"ם תרל"ו: ולכך תרגום ואביה ירוק ירק בפניה ואביה מנף נויף ביה שלא יחבן אסילו אביה לרוק על בתו בכעסו לא בכעסה או בנערה עכ"ל. השתבש וכה צ"ל: לרוק על בתו בכעסו או בכעסה אלא בנערה שהיא ענין מנוף נויף.
44. בס"י תרמ"ז: מעשה ברשע אחד שאמר לחכם אני הייתי מודה לו תשובה ברבר אחד וכו' עכ"ל. תחת: „אני הייתי. צ"ל: אם הייתי.
45. בס"י תרצ"ג: כגון רבי יעקב בן קורשאי שלמד מסכת עוקצין כדי שיעיין רשביג אעסיכ הענישו ר' מאיר עכ"ל. לסגנו אין שמץ מזה בסוף מסכת הוריות. אך בהיג (סוף הלכות הוראות) כתוב כן. ודל סגסע ביה ר"ט גרבי יעקב בן קורשאי אמר עדיין יש לזה בעולם. נח נפשיה עכ"ל.
46. בס"י תשכ"ב: ועוד בקש ממנו שלא ינח לאשתו בן חורין עכ"ל. תחת: „לאשתו. צ"ל: לעשותו. ודל שלא יניח לאיש לעשות אותו בן חורין מאמירת הקדיש. ושלא ינח הוא כמו: לא הגיה אדם לעשקם (תהלים ק"ה י"ד). וכל הפירושים על הגוסתא הישנה הם הבל הבלים. ואין צורך לראות על במולם.
47. בס"י תשנ"ז: ואשר כתוב וישב דוד לפני ר' ישב לבו בתפלה עכ"ל. לקח מירושלמי (סוטה ס"ו ה"ז). ולסגנו כתוב שם: „עצמי תחת: לבו.
48. שם: ואמרו במבילתין ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה: ויקחו אבן אלו האבות, וישימו תחתיו אלו מעשה האבות, וישב עליה אלו מעשה האמהות עכ"ל. במבילתא אשר לסגנו כתוב: ויקחו אבן וישימו תחתיו אלו מעשה אבות, וישב עליה אלו מעשה האמהות עכ"ל. והגוסתא הזאת נכונה מאד וכצ"ל סה. כי אחרי „אלו האבות" אין עוד טעם ודעת במאמר „אלו מעשה האבות". מה בין אבות למעשה אבות?
49. בס"י תשע"ז: בא לו ממעה אחר מדברי תורה עכ"ל. תחת: „ממעה". צ"ל: טעם.
50. בס"י תתמ"ז: שאין אדם יכול להתאספ ולעזור את עצמו עכ"ל. תחת: „ולעזור". (בז"ן). צ"ל ולעזור (בצד"י).
51. בס"י תתכ"ט: אם יש דבר שהגברים נוהגים בו איסור וליתרדים אינו אסור אסור לו ליהודי שיאכל סן יתחלל שם שמים על ידו כגון גברי שראה מצרי שרבע בהמה ואמר לנכרים שלא לאכול אותה ותסברה לישראל לא יאכלנה ישראל עכ"ל. זה נעלם מעיני בעל מורי זהב. יעוץ מ"ז (יד סי קנ"ג ס"ק א').

33. בסי' תיה: מציד לנו על מי שיעבור על חרם לא יהא מאותם שטאמר עליהם והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם אלא מאותם שטאמר עליהם ולהא אותם היום הבא כמעשה נעשה לכלם ששמו אותם בחרם ומאוז האור בוגבו ונשרף עכ"ל. תחת: "לכלם". צ"ל: לכלב. ותחת: אותם (לשון רבים). צ"ל: אותו (לשון יחיד). והוא המספור בסיק (י"ז ב): דההוא כלבא דהוא אכיל מסני דרבנן ולא הוה קא ידעי מנו ושטחו ליה איתלי ביה טורא בנגובתיה (בוגבו) ואכלתיה עכ"ל. ואחרי מלת "ונשרף" צ"ל הכתוב למטה "ותניב כל הגלגל בחרם ישרא". והוא עוד ראהו על עונש שרפה לעובר על חרם. ואמרי זה כה צ"ל: אחר שמעל בחרם כאלו כל ישראל חמא כדכתוב נבי עכן וימעלו בני ישראל בחרם ויקח עכן. 34. בסי' תמ"ז: חקר רבי אחר זרעו של ריש וכו' בן אין לו אבל בת יש לו עכ"ל. בב"מ (ס"ה א').
35. בסי' תמ"ח: כדי שתצא נפשו בריח שכן עשו לר' אליעזר עכ"ל. רומז להמספור בסנהדרין (ס"ה א'). יע"ש.
36. בסי' תנ"ג: בליל הרר תחתין לכך נקרא עכ"ל. אחר זה צ"ל: "ליל התחמי". ועין סי' הרמב"ן על סוסק סר צלם מעליהם (במרכו י"ד מ'): שנודע כי בליל התחמי לא היה צ"ל לראש האיש אשר ימות בשנה הוא עכ"ל. ועין סה ס"ס הקודם.
37. בסי' תנ"ד: ואמר רבינו כי שכיבנא נפק ר' חייא ור' אושעיא לאנפאי עכ"ל. יעין ביק (ק"א ב').
38. בסי' תקכ"ד: כל מי שהוא חכם או צדיק יותר מתבוד מסתפק מן העולם הבא יותר אם הוא בן עולם הבא עכ"ל. מסתפק הוא לשון ספק. ור"ל שהוא מסתפק אם הוא בן עולם הבא.
39. בסי' תקנ"ג: שהיה צריך לחשוב אליו הייתי בצער של זה הייתי צריך להתפלל עליו עכ"ל. מלת "עליו" שב אל מלת "בצער" ור"ל הייתי צריך להתפלל על הצער שיסור מעליו.
40. בסי' תר"ז: ר' יונתן ציים כל ערובת ריה. ר' אבין ציים כל ערובת שבתא. ר' זידא ציים כל תלתין יומין. ואית דאמרי תשע מאן ולא חש על מגלת תענית עכ"ל. לקח מהירושלמי (תענית סיב ה"ג, גררם סי' ה"א). וכו' כתוב: ר' זורא ציים "תלת מאון צומין". ואית דאמרי תשע מאון ולא חש למגלת תענית עכ"ל. וכן צ"ל סה. ולגרס ב"ר זורא: "תלת מאון צומין". תחת: תלתין יומין. ולמחזה מלת "כלי". ובאית דאמרי: "מאון". תחת: מאן. ושלוש מאות צומות של ר' זורא הם הנזכרים בבבלי (כ"ט ס"ה א') יע"ש.
41. בסי' תרל"א: אמר ר' שמואל בר נחמני משום ר' יוחנן שותר לומר לשון הרע על בעלי מחלוקת עכ"ל. מירושלמי (מאן ס"ה ה"א).

24. בס"י שכ"ו: ואמר ר' לוי כל המנחש וכו' א"ד אחא א"ד
זדא מנחצו לסנים ממלאכי השרת וכו' עכ"ל. מירושלמי (שבת סוף ס"ו).
ואחרי כ"י זדאי כתוב שם כראוי. כל מי שאינו מנחש".
25. שם: שיתן קודם לעני לחם או שום דבר שהנאתו קרובה
כזקן שאכל העיגול עכ"ל. רומז להכתוב בירושלמי (שם ושם): סנע בתן
חד סב. אמר להן זכון עמי וכו' והוה עמון חד עיגול קצון סלנא ויהבינה
ליה אכל וצלי עליהן וכו' עכ"ל. ויערן גם תלמדנו (תענית כ"ג ב').
ראיתתא שכיחא בביתא ויהבא ריפתא לעניא ומקרבא הגייתא עכ"ל.
26. בס"י שכ"ו: אם ילדה אדם לעני מעות והמלוה יודע שהלוח
אין לו לסדוע, והעני איש טוב שאם היה לו היה סודע ברצון ועתה אין
לו. אם יראנו הולך ילך לו מצד אחר שלא יסבור עתה רצה לשאול
לו את החוב וכו' עכ"ל. כן אמר ר' דימי: מנן לנחש בחברו מנה ויודע
שאין לו שאסור לעבור לסניו. תיל לא תהיה לו כנושה (ב"מ ע"ה ב').
27. בס"י שג"ז: רבי אליעזר ביקש לרבי צדוק אכיו ליתן שכירות
לרופא וכו' עכ"ל. לקח ממדרש איכה (פסוק היו צריה לראש).
28. בס"י שס"ה: פעמים שהנן עושה זכיות יותר מן האב והתלמיד
יותר מן הרב יושב התלמיד למעלה עכ"ל. רומז להמובא בתוס' ב"ב
(י' ע"ב ד"ה עליונים למטה) בשם קבלת הגאונים שר' יהודה תלמיד שמאל
ישב למעלה ושמאל למטה. יעריש המעם.
29. בס"י ת"ז: יחשוב תחלה איזה נדר יקבל שלא יתחרט וכשיזכר
לקיימו ילך להחם עכ"ל. תחת: וכשיזכר. צ"ל: ושיזכר. ותחת: ילך.
צ"ל: וילך (בוא"ז בראיש). ועסיו מוכן המאמר הישכ.
30. שם: נדר שיזכר לקיימו עכ"ל. פשוט מאוד אשר אחרי זה
צ"ל הכתוב אח"כ. דכתיב מוכן אשר לא תרוד משתדור ולא תשלם.
31. שם: לא ידור כדרכי האמורי אם חולי מעים שלא יאכל בני
מעים וכו' עד סלוגי חי עכ"ל. ג' מלות האחרונות הן כדבר אשר אין לו
שחר. ולמעלה [ס"י נ"מ]. חסרות יעריש.
32. בס"י ת"ד: אמר לו החכם מתחרט אתה אמר לו אם הייתי
יודע שום אדם שיהא חריף ומבין וירא שמים הייתי נותן לו כסלים כאן
מאשר הייתי מוציא אם הייתי שם כי אני מתחרט והייתי שואל על נדרי
להתירו ואעפ"כ אשאלה אחר תחת. א"ל חכם אם הייתי לומד וכו' עכ"ל.
המאמר הזה הבלתי מוכן נלקח באי סדר ובשבוש. וכה צ"ל. אמר לו
החכם מתחרט אתה? אמר לו אני מתחרט. והגני' שואל על נדרי להתירו.
ואעפ"כ אשאלה אחר תחת, ואם הייתי יודע שום אדם שיהא חריף ומבין
וירא שמים הייתי נותן לו כסלים מאשר הייתי מוציא אם הייתי שם.
א"ל החכם אם היית לומד וכו'.

איתי ליה בשר נבלה א"ל אכול או אנא קמיל לך. א"ל אי בעית מקמיל קמיל לית אנא מיכל בשר הנבלה. א"ל מאן מודע לך דאילו אכלת הו"א קמיל לך. א"ל או יהודאי או ארמאי עכ"ל. ועל שאלת מאן מודע לך. כתוב בפי אחד אשר לא ארע למי הוא: ר"ל מי יהודי לך שאם תאכל זה הנהש ימית אותך שאתה רוצה להרג ולא לאכול עכ"ל. ואין מעט ודעת בסי' הזה. והוא נסבה מעם חסרון ידיעת המפרש. כי הספור הזה לקח מהירושלמי (שביעית פ"ד ה"א). וכי שם כתוב כראוי וכנכון: מהן מודע לך דאילו אכלת הו"א קמיל לך אם יהודי יתודי או ארמאי ארמאי עכ"ל. והבונה הראמתית היא אסור הכתוב בסי' ר"א פולדא: מהשתא יהי ידוע לך אדרבה להפך היתה כוננו אלו אכלת בשר נבלה הייתי הורגך או יהודאי יהודאי. אם ארם רוצה להיות יהודי יהיה יהודי גמור. ואף אם רוצה להרגו צריך לשמור דתו. ואם גוי גוי עכ"ל. ולפי צורך למחות בסי' מלת א"ל לפני א"ל יהודאי. כל זה אמר הארמאי ולא ר' אבא. וכן צריך לכתוב: סרמא. תחת: מארם. כי כן כתוב בירושלמי שם.

20. בסי' רנ"ז: השבחות ברוח הקדש נאמרו והסליחות תקנו חכמים וכו' שלא יהיו הפוסקים עיקר ואשר ברוח הקדש מפל עכ"ל. שית לבך קורא משכיל! לברר הזה המכויב אמונת מתקדשי ומטהרי זמננו כי כל פיוט וכל ספר עתיק ימים הוא יליד רוח הקדש.

21. בסי' רע"ה: שאם אתה רואה אש נופלת על ביתך תציל מביתך תחלה חסדי שמים כגון ספרים וכל שכן חסדי שמים עכ"ל. תחת: וכל שכן חסדי שמים. צ"ל: וכל שכן נפשות. ובזה מובן היטב הכתוב אחריו. ואין לך דבר העומד בסני סקח נפש.

22. בסי' רצ"ז: רבי שמלאי אתא לגבי רבי אמר ליה אלסי אנדה וכו' ועוד קמן אתה ואין מגלין אנדה תמוה לקמנים וכו' עכ"ל. אחרי מלת: רבי. צ"ל: יונתן. ככתוב בירושלמי (פסחים פ"ה ה"ב). אשר טענו נובע המאמר הזה. והכתוב פה בסוף המאמר: ועוד קמן אתה וכו' חסר שם. וראוי מאד להיות חסר. כי שמלאי לא היה אז קמן. הן אין כל ראיה וכל זכר על היותו אז קמן. וקרוב מאד. כי לפני: ועוד קמן אתה וכו' היה כתוב ראשונה ספור אחר מקמן שבא לחכם אחד ובקש ממנו להבינו אנדה חמור. וחסר בארז.

23. בסי' ש"ג: אין קורין ספוק על מכה והן דקרא ע"ג יברוח אסור וכו' עכ"ל. כל הסי' הזה לקח מהירושלמי (שבת פ"ו ה"ב, ערובין פ"י ה"א). ועל "ברוח" כתוב בערובין שם על הגלין: סידוש תרגום של דודאים יברוחין. ולפי שיש סכנה למי שעוקרן ולכן אמר שאסור לקחת ספוקים עליו כדי לעוקרן עכ"ל. ובסי' ס"ח אשר לפני ולא ארע למי הוא כתוב שיברוח הוא שם מכה מה שהוא ללא אמת.

ר' שמעון בן יוחי. תחת: ר' ישמעאל. ור' חנינאי תחת: ר' אמי. ותחת הכתוב סה: שתיקי דמילי אסירי. כתוב שם: אימא שוכתא הוא. תה הוא יותר לשון הכבוד לפני אמו מלשון: שתיקי דמילי אסירי.

11. בסי קמיו: כי הם נמנים עם אויבי ד' וכיש גוסו ובר עכיל. תחת: וכיש גוס. ציל: ופושעי ישראל בגוסן. יעון ריה (יז א'). שמשם גובע הסי' הזה.

12. בסי קיב: רצונו של אדם זהו כבודו ואפילו לכבוד אביו ואמו עכיל. כן בירושלמי (פאה סיא היא) "הואיל והוא רצונה הוא כבודו".

13. בסי קיג: ומצינו בתורה שכל מי שיכול להבין אעים שלא נצטוו נענש עליה על שלא שם על לבו עכיל. כן כתב הרמב"ם במורה נבוכים (חג סיין) ח"ל ובארו בבל מקום שהמשפט מחויב בהכרח בחקו יתעלה. והוא שיגמול העובר על כל שיעשה ממעשה הכבוד והיושר ואצ"ס שלא צווה בו עיי נביא, ושיעניש על כל מעשה רצ' שיעשהו האיש ואעים שלא חזר ממנו על ידי נביא אחר שהוא דבר שהשכל מזהיר ממנו. ר"ל ההזהרה מן העול והתמס עכיל. וכן בכלבו (סי' ע'): ואף לדברי האומר שחתי' יין נכנסו לא מצינו שהזהירו על זה. ונוכל ללמוד מזה שאפילו בדברים שלא נמצא בהם אזהרה מבוארת והשכל מורה עליהם יש עונש גדול אם לא נשמר מהם עכיל. וצ"ע לישב מאמר ח"ל המתנגד לזה והוא: מדאייתי עכרים בסני ואשכחן דעניש עכרים עילוהו (סנהדרין נ"ט א'). ועון עי' סי' רשי' שם ובראש ספרי: "חקר מצוה" הריבית לדבר על אדות הענין הזה.

14. בסי קיד: דע כשאתה מתאווה לשבח קול נעים ושיר של שבח אם היו מרצים ומאהבים וכו' ולסיך אין לעשות במדה עכיל. תחת: לשבח. ציל: לשמוע. ותחת: ומאהבים. ציל: וממרים.

15. בסי קיז: ואל ישיאך מחשבתך לומר כי ספר זה ספר החסידים שמו עכיל. אחרי מלת "לומר". ציל: כך. והוא לומר שהוא מכלכל דרכי האמורי כניל.

16. בסי קע"ט: ואל ידור בבית שאנשים עולים שם שיביאוהו לשכועה או הוא אותם ואם יש לו כנים שמא ילמדו ממעשיהם עכיל. תחת: "עולים". ציל: ערלים. הם עכרים ואמר: "או הוא אותם" כתתו לאשר אמר ח"ל שאסור לגרום לעכרים שישנע (סנהדרין י"ג ב', בכורות ב' ב') עונותיו עשו לי עכיל. תחת: "עונותיו". ציל.

17. בסי קס"ג: עונותיו עשו לי עכיל. תחת: "עונותיו". ציל.

עונותיו. בכתוב אחריו עונותיו גרמן לצער זה.

18. סי' רי"ז כתוב כבר למעלה ועוד כפולים רבים יש בספר הזה וכן יש בהרבה ספרים אחרים מקדמי ימיו.

19. בסי רי"ט: אבא בר זמנא היה מחייב נבי אימאי נאמי

ורוכבן בתמחון. עתיד הקביה לתבוע עלבון סוסים מרוכביהם וכו' עכ"ל:
הוא תבועה מאד. כי אם הקביה יתבע עלבון הסוסים מרוכביהם למה זה
יכה אותם בשנען? מה חמאם? ומה פשעם? ואולי הכונה שהקביה יתבע
גם עלבון הרוכבים מהסוסים המציקים והמצירים לרוכביהם ולא יאבנו ללכת
ברדך אשר המה רוצים ללכת, ויש סוסים המבקשים לדווג את בעליהם
במלחמה (פסחים ק"ג ב').

7. בס"מ מ"ז: שאלו והלא אין משפט לרשעים אלא יב' חדשים
בלבד וכבר עברו עלך יותר מ"ב ועדיין דנין אותך? אמר להם אין דנין
אותי פורענות חזקים כמו ב"ב ראשונים עכ"ל. כקדושין [ל"א ב'] כתוב.
היה אומר רבי שמעון מסיו לא יאמר כך אבר אבר אלא כך אמר אבר
דריני כשרת משכנו. והג' מלי תוך י"ב חודש. מכאן ואילך אומר וללח
עכ"ל. ופי' רש"י [ד"ה מכאן ואילך]: כבר קבל מה שקבל שאין משפט
לרשעים בניהם אלא יב' חדש עכ"ל. וזה סותר דעת ס"ח הגל.

8. בס"מ מ"ז: מלפני מבהמות ארץ ומעוף השמים יחבטו מלפני
מבהמות ארץ. ילמד אדם את בנו להיות נאמן מכלל שהוא נאמן לאדונו
ומעוף השמים יחבטו ילמדו אדם מרוכביהם וכו' עכ"ל בערוכין [ק ע"ב] כתוב:
מלפני מבהמות ארץ זו פרידה שכורעת ומשתנת מים ומעוף השמים יחבטו
זה התרגול שמפיים ואחר כך בועל עכ"ל. ונראה בהשקפה הראשונה כאלו
ס"ח ותלמודו חולקים זה על זה בס"מ פסוק מלפני מבהמות ארץ. אולם
באמת סובל הפסוק הזה את שני הפירושים גם יחד. אך כל אחד זכר
בהמה ועוף המתאימים עם המדות אשר רצה ללמד לבני אדם. ס"ח רצה
ללמד מרת אמת ואמונה ולכן אחז כלב ורוכביהם. ותלמודו רצה ללמד
מדת הצניעות ולכן אחז פרידה ותרגול.

9. שם: שלא תדברו כזב ושלא ימצא בפניכם לשון תרמית אחד
בפה ואחד בלב וכו' הין צדק הן שלך צדק ולאן שלך צדק וכו' כל
המשנה מדבורו כאלו עובר ע"א עכ"ל. כל מאמרי ה"י הזה מורים למדי
אשר ה"י המחבר. כל המשנה מדבורו כאלו עובר ע"א. שאינו עומד מדבורו
הזן ולאן שלו אינם אמת וצדק. ולא כן דעת רש"י. כי הוא כתב על
המאמר הזה שהוא בסנהדרין [צ"ב א']: „משנה מדבורו. שלא יהא ניכר“
עכ"ל. ואין כל ספק. כי כונתו הוא: שלא יהא ניכר היותו יהודי. וכו'
ענינו הוא הענין הבתוב בש"ע (יד ס"י קנ"ז סעיף ב' הגהת רמ"א): שלא
במקום סכנה כגון שילכיש בגדי עכרים שלא יכירוהו שהוא יהודי ויעבור
מכס או כדומה לזה אסור עכ"ל.

10. בס"מ ק"י: וכן מצינו בירושלמי אמיה דר' ישמעאל הוא קא
משחתי מובא אמר לה שתיק דמילי אסירי. ואמר ר' אמי בדוחק התייר
שאלה שלום בשבת עכ"ל. בירושלמי אשר לפנינו (שבת פס"ז) כתוב:

הערות על ספר חסידים.

1. כסי' ו' : לא תענה מכלל מצות לא תעשה אסור לומר דבר מנוגה מחברו שלא בפניו וכי אבל אם עבר עבירות הוכיחן בסתר ולא קבל אז מותר להוכיחו ברבים במעשרי הרעים בין בפניו בין שלא בפניו עכ"ל. תחת : לא תעשה. צ"ל : לא תשא. והוא שב אל הכתוב בסוף הסי' אשר לפניו : ועיקר מצוה זאת לא תשא עליו חטא מצוה שלא יזכיר איש חברו בזעם ובהלבנת פנים אלא בנחת ובסתר תחלה. והשעור הוא אסור : אמנם כי עיקר מצות לא תשא עליו חטא הוא שלא יזכיר איש חברו בזעם ובהלבנת פנים אלא בנחת ובסתר תחלה. אולם "מכללה" הוא גם שלא יאמר דבר מנוגה מחברו שלא בפניו. כי לא תשא נדרש כמו לא תשא שעניתו : לא תשא ותעמים חטא על חברך. והוא עיד אשר דרשו רז"ל לא תשא שמע שוא (שמות כ"ג א'). קרי ביה לא תשיא (פסחים ק"ח א. סנהדרין ז' ב'. מכות כ"ג א'). ולמלות "לא תענה" אין מקום סה ולא ארע איכנה באו הגה. והוא ברור מאד. וכל הידוע במוב הלשון והסדר יענה אחרי אמן גם בלי כל ראייה.
2. כסי' ט"ו : כמו שהיו עושין ב"ש וביה כל אחר מזכיר מעטו של חברו קודם מעטו כאשר הוא מספר שניהם עכ"ל. הוא שגגת הוכיחן. כי באמת אך ביה עשו כן ולא ב"ש. ככתוב באר היטב בערוכין [י"ג ב'] : מפני מה זכו ב"ה לקבוצה הלכה כמותן? מפני שנזחין ועלובין היו ושזינן דבריהן ודברי ב"ש, ולא עוד אלא שמתקדימין דברי ב"ש לדבריהן עכ"ל :
3. כסי' י"ח : נותן עניו למטה כאלו הוא מביט לארץ ויהיה לבו סנוי למעלה כאלו עומד בשמים עכ"ל. אחרי זה צ"ל הכתוב בסוף הסי' המתפלל צריך שיזחן עניו למטה ולכו למעלה כדי לקיים שתי מקראות הללו והיו עני ולכי שם כל הימים נשא לבבנו אל כפים אל אל בשמים ולדוסף בראשו מלות "כמו שאמרו רז"ל" והוא ביכמות (ק"ה ב').
4. סי' כ' המדבר ממהות התשובה צ"ל לפני סי' י"ח המדבר מהדברים המעכבים את התשובה, כי ידעת המהות קודמת לידעת כל הדברים האחרים.
5. כסי' ל"ד : ילמד לתלמיד בישיבה ונחת עכ"ל. תחת : "בישיבה". צ"ל : בשובה. ובשובה ונחת הוא לשון הכתוב (ישעיה ל"טו.).
6. סי' מ"ד : גם דרשו חכמים ביום ההוא אבה כל סוס בשנען

דרוכבן בתמזון. עתיד הקביה לתבוע עלבון סוסים מרוכביהם וכו' עכ"ל:
הוא תמוה מאד. כי אם הקביה יתבע עלבון הסוסים מרוכביהם למה זה
יכה אותם בשנעק? מה חמאם? ומה פשעם? ואולי הכונה שהקביה יתבע
גם עלבון הרוכבים מהסוסים המציקים והמצירים לרוכביהם ולא יאכו ללכת
ברוך אשר המה רוצים ללכת, ויש סוסים המבקשים לדחוק את בעליהם
במלחמה (פסחים ק"ג ב').

7. בס"מ מ"ו: שאלו והלא אין משמם לרשעים אלא יב חרשים
כלבר וכבר עברו עליך יותר מ"ב ועדיין דנין אותך? אמר להם אין דנין
אותי סורענות חזקים כמו ב"ב ראשונים עכ"ל. כקדושין [ל"א ב'] כתוב.
היה אומר דבר שמועה מס"ו לא יאמר כך אבר אבא אלא כך אמר אבא
הרני כשרת משכנו. והג' מ"ל תוך י"ב חודש. מכאן ואילך אומר זלילה
עכ"ל. ופי' רש"י [ד"ה מכאן ואילך]: כבר קבל מה שקבל שאין משמם
רשעים בניהם אלא יב חדש עכ"ל. וזה סתרי דעת ס"ח הגל.

8. בס"מ מ"ו: מלפני מבהמות ארץ ומעוף השמים יחבטנו מלפני
מבהמות ארץ. ילמד אדם את בנו להיות נאמן מכלל שהוא נאמן לאדונו
ומעוף השמים יחבטנו ילמד אדם מרוכביה וכו' עכ"ל בערוכין [ק ע"ב] כתוב:
מלפני מבהמות ארץ זו פרידה שכורעת ומשחנת מים ומעוף השמים יחבטנו
זה התרגול שפסים ואחר כך בועל עכ"ל. ונראה בהשקפה הראשונה כאלו
ס"ח ותלמודו חולקים זה על זה בס"מ ססוק מלפני מבהמות ארץ. אולם
באמת סובל הפסוק הזה את שני הפירושים גם יחד. אך כל אחד זכר
בהמה ועוף המתאימים עם המדות אשר רצה ללמד לבני אדם. ס"ח רצה
ללמד מדת אמת ואמונה ולכן אחז כלב ורוכסות. ותלמודו רצה ללמד
מדת הצניעות ולכן אחז פרידה ותרגול.

9. שם: שלא תדברו כזב ושלא ימצא בפיכם לשון תרמית אחד
בסה ואחד בלב וכו' הין צדק הן שלך צדק ולאו שלך צדק וכו' כל
המשנה מדבורו כאלו עובר ע"א עכ"ל. כל מאמרי ה"י הזה מורים למד
אשר ה"י המחבר. כל המשנה מדבורו כאלו עובר ע"א. שאינו עומד מדבורו
הזן ולאו שלו אינם אמת וצדק. ולא כן דעת רש"י. כי הוא כתב על
המאמר הזה שהוא בסנהדרין [צ"ב א']: "משנה מדבורו. שלא יהא ניכר"
עכ"ל. ואין כל ספק. כי כונתו הוא: שלא יהא ניכר היותו יהודי. וכי
ענינו הוא הענין הכתוב בש"ע (י"ד ס"י קנ"ז סעיף ב' הגהת רמ"א): שלא
במקום סכנה כגון שילכיש בגדי עכרים שלא יכירוהו שהוא יהודי ועובר
מכס או כדומה לזה אסור עכ"ל.

10. בס"מ ק"י: וכן מצינו בירושלמי אמיה דר' ישמעאל הוה קא
משחתי מוכא אמר לה שתיק דמ"ל אסירי. ואמר ר' אמי בדוחק התירו
שאלה שלום בשבת עכ"ל. בירושלמי אשר למינו (שבת ס"ז) כתוב:

הערות על ספר חסידים.

1. כסי' ר : לא תענה מכלל מצות לא תעשה אסור לומר דבר מגונה מחברו שלא בסניו וכי אבל אם עבר עבירות הוכיחן בסתר ולא קבל אז מותר להוכיחו ברבים כמעטו הרעים בין בסניו בין שלא בסניו עכ"ל. תחת : לא תעשה. צ"ל : לא תשא. והוא שב אל הכתוב בסוף הכ"ס אשר לסניו : ועיקר מצוה זאת לא תשא עליו חטא מצוה שלא יוכיח איש חברו בזעם ובהלבנת פנים אלא בנחת ובסתר תחלה. והשעור הוא אפוא : אמנם כי עיקר מצות לא תשא עליו חטא הוא שלא יוכיח איש חברו בזעם ובהלבנת פנים אלא בנחת ובסתר תחלה. אולם מכללה הוא גם שלא יאמר דבר מגונה מחברו שלא בסניו. כי לא תשא נדרש כמו לא תשוא שענינו : לא תשא ותעמיט חטא על חברך. והוא עיר אשר דרשו רז"ל לא תשא שמע שוא (שמות כג א'). קרי ביה לא תשיא (פסחים ק"ח א'. סנהדרין ז' ב'. מכות כג א'). ולמלות לא תענה אין מקום סה ולא ארע איכבה באו הגה. והוא ברור מאד. וכל הידוע בשם הלשון והסדר יענה אחרי אמנן גם בלי כל ראיה.
2. כסי' מ"ו : כמו שהיו עושין ב"ש וביה כל אחר מזכיר מעטו של חברו קודם מעטו כאשר הוא מספר שניהם עכ"ל. הוא שגגת הוכיחן. כי באמת אך ביה עשו כן ולא ב"ש. ככתוב באר הישב בערוכך [יג ב'] : מפני מה זכו כ"ה לקבוצ הלכה כמותן? מפני שנחנך ועלובין היו ושונין דבריהן ודברי ב"ש, ולא עוד אלא שומקדימן דברי ב"ש לדבריהן עכ"ל :
3. כסי' יח : נותן עניו למטה כאלו הוא מב"ש לארץ ויהיה לבו פנוי למעלה כאלו עומד בשמים עכ"ל. אחרי זה צ"ל הכתוב בסוף הכ"ס המתפלל צריך שיתן עניו למטה ולבו למעלה כדי לקיים שתי מקראות הללו והיו עניו ולבי שם כל הימים נשא לבבנו אל כפים אל אל בשמים ולזנוסף בראשו מלות כמו שאמרו רז"ל והוא כיבמות (ק"ה ב').
4. סי' כ' המדבר ממהות התשובה צ"ל לפני סי' י"ח המדבר מהדברים המעכבים את התשובה, כי ידעת המהות קודמת לידעת כל הדברים האחרים.
5. כסי' ל"ד : ילמד לתלמיד בישיבה ונחת עכ"ל. תחת : בישיבה. צ"ל : בשובה. ובשובה ונחת הוא לשון הכתוב (ישעיה ל"מ').
6. סי' מ"ד : גם דרשו חכמים ביום שהוא אכא כל סוס בשנעון

א"ב, ואיכבה יתכן אחריו מור באות כ"ף. וצריך בלי ספק להגיה ולכתוב: לעירו כצפרים ינן. תחת: כצפרים על עירו ינן.

13. בשיר ליום החמישי: ולא מוצאים לו מראה וצבע. ולא כל שבע אשר שש ושבע. תחת: שש ושבע. צ"ל: בשרשי שבע. והוא מכואר ע"ס הכתוב בספר האמונות והדעות לרס"ג (מאמר ב'): ושרשי המראה הטבעית שבעה. לוכן. ושחור. וירוקי וירקרק. ואדום. ומראה השמים. ומראה העפר עכ"ל. והוא שב לפי אל: מראה וצבע.

14. שם: ושבע כמיות וששת נדות ושלוש גורות ועתה ומדות עכ"ל. לקוח מהאמונות והדעות (שם). וד"ל בששת מיני התנועה וכן בשבעה מיני הכמות. וכן בשלושה הזמנים ושלוש הגורות ושלוש הצורות עכ"ל. ויעוין ע"ז פ' בן זאב. ותחת: התנועות אשר בהעתקה אכן תבון כתוב בהעתקה האחרת הנ"ל: הנדות. ולשון תנועה לא נזכרת בכל ההעתקה הזאת. אכן תבון בחר בלשון: נע אשר בתורה (בראשית ד' י"ב) ובעל ההעתקה האחרת בחר בלשון: נד הכתובה שם.

15. בשיר ליום הששי: או יחילו מים חיים מפניך אלהים חיים. רעשה ארץ וגו' מים וגו' מים מן השמים. רומז להכתוב בתהלים (קיד', ו', י"ג): על הרים יעמדו מים: מן נערךך ינוסון מן קול רעמך יחשוון: משקה הרים מעליותיו. ויעוין ע"ז הפירושים.

16. שם: בסרם כל היצור מאד גדלת ואחר כל מאד נתגדלת. מאד הראשון הוא מים. כי הכונה היא: בסרם כל היצור גדלת אבל לא מאד. כי לא היה עוד איש אשר יספר גדולתו וירוממנו ויפארהו. אבל אחר כל מאד נתגדלת. ויסוד זה הוא במדרש תהלים (מומור קיד ססוק ד' אלהי גדלת מאד) שכתוב שם: עד שלא בראת עולמך היית גדול בעולמך. ומשבראת עולמך נתגדלת עד מאד. עד שלא קלסו אותך הנביאים גדול היית ומשקלסו אותך נתגדלת עד מאד עכ"ל. וכ"ה בתנחומא (פרשת חיי שרה) יעריש.

17. שם: עשית לו כתונת לשרת להדרת קדש ולתפארת. מוכן ע"ס הכתוב בבעל המורים (בראשית ג' כ"א): מלמד שעשה הקב"ה לאדם הראשון בגדי כהונה. ואיתא בביר שבהם היו עובדין הככורות עכ"ל. ואמרו: "להדרת קדש ולתפארת". הוא עשיה בבגדי כהונה: לכבוד ולתפארת (שמות כ"ח ב'). ויהר הדברים במ"א.

3. שם: ליום משוררים בכנף רננים. תחת: בכנף (בבית).
ציל: בכנף (בכף). וריל משוררים ומירות ערבות כומרת הצפור
הנקראה: כנף רננים (איוב ל"ט י"ג). והוא הנאכמינאלל.
4. שם: אמנם לא יוכלו כבוד כל חי אף כי אנו עבדך. מה
קיו זה? הכי האדם הוא קל מבעלי חי? ואין ספק אסוף כי "חי זה
איננו בעל חי רק מלאך. ויתכן זה ע"פ ס"י האחרים המובא בס"י הראב"ע
על כי לא יראני האדם וחי (שמות ל"ג כ'). וריל ואחרים אומרים כי
מלת לא ישרת בעבור אחר. וכן הוא לא יראני האדם ולא החי. והמעם
המלאכים עכ"ל.
5. בשיר ליום השלישי: ומאלהותך לא תתננה. תחת:
תתננה. ציל: תתננה. וריל אין אתה פנוי מאלהותך גם רנע קמן
רק לעולם היא בך.
6. שם: כי ממך כל סוד יגלה. תחת: מסך. ציל: לך.
7. שם: חכם ולב נבוב לא ילבב. פירש נבובי אשר באיוב
(י"א י"ב). לשבח ולא לגנאי כדעת הרבה מפרשים. וגם בהקדמת ס"י
המשניות להרמב"ם הובא נבובי לשבח. ויעוין מהברת הערוך לר' שלמה
פרדון (ערך ל"ב).
8. שם: ואין מראה וגב, תחת: וגב. ציל: וגון. ומראה
וגון הוא כפל ענין במלות שונות. וכענין זה בשיר החמישי: מראה וצבע.
9. בשיר ליום הרביעי: כנשר על כנפי נשרים נשא עבריו.
נקל לכל איש לדעת אשר תחת: כנשר. ציל: כנשא.
10. שם: כארז בחור בגדלתו, כברוש רענן ענותותו. דמיון
ענותו אל ברוש בלתי מובן. כי ברוש הוא גדול והוק כארז ולמה נשלמה
גבורתו עם ארז בחור וענותותו עם ברוש? ונ"ל. כי תחת: כברוש.
ציל: כפריש. והוא מין עץ חלש ובלתי גדול. יעוין כלאים (ס"א
מ"ד): והפרישים והעורדים. וראה ע"ז ס"י הרמב"ם והר"ש והר"ע
מברסנובה ותי"ט בשם חכמת שלמה.
11. שם: כשמיר ושית צרים ימנן. ימנן לא יוכל להתבאר פה
כי אם ישבר על נקלה כשמיר ושית. והוא מהאים עם המפרש מגנת
לב (איכה ג' ס"ה): תבירות לבא (מדרש איכה פסוק זה. וכן
פירש רש"י שם: מגנת לב. שבר לב. כמה דאמר אמר אמנגד ישראל
(הושע י"א ח'). אשר מנן צריך בידך (בראשית י"ד כ') עכ"ל. וציל
שרש"י תור סה מפירושו על אמנגד ישראל. אשר מנן צריך בידך שתוא
לשון מסורה.
12. שם: לבדו ד' הוא ונפלאות גדולות, עושה אל נורא
עלילות. כצפרים על עירו יגן. בסור, לבדו מתחלת אות למיד מסדר

עדים אנחנו ועבדיך עד חסוף ולשירים אשר התיחד ליום השלישי וליום החמישי. כי אך בהם לברם באו ענינים שידיבר עליהם במאמר האחדות אשר בספר האמונות והרעות לרס"ג, ובשער היחוד אשר בספר תורת תובות הלכות. ויתר השירים הם אך שירי תהלה עד שירי תהלה אשר בספר תהלים. ואדמה, כי כל המטיבים לראות יענו אחרי אמן. ולכן אין נפשי להצדיק משפטי זה בכביר אמרים.

3. שני השירים האחרונים אשר אחד התיחד ליום הששי ואחד ליום השבת הם לדעתי אך שיר אחד ליום השבת, כי השיר שהתיחד ליום הששי מדבר בספור כל הנעשה בששת ימי בראשית. והדבור ההוא נאווה אך ליום השבת. ככתוב במומר שיר ליום השבת: כי שמחתי בפעליך במעשה ידיך ארנן (תהלים צ"ב ה'). ויעוין עיו ס"י הראביע והרד"ק. ובפ"י הראביע על התורה (שמות כ' ח'). כתוב: והנה שבת נתנה להבין מעשה השם וכו' וכנה כתוב כי שמחתי די בפעליך. כל ימי השבוע אדם מתעסק בצרכיו והנה זה היום ראוי להתבודד וכו' עכ"ל. ואך אחרי ספור כל מעשי ששת ימי בראשית תתכן היטב לשון: אז ביום השביעי נחת וכו' אשר בראש השיר שהתיחד ליום השבת. בינה היטב בזה.

4. חלוקת יתר השירים לימי השבוע איננה בסבת יחוש כל שיר אל היום אשר חלק לו כי אם בסבת כבוד משא אמירת כלם ביום אחד. הן אין יחוש כל מאומה השירים אל הימים אשר התיחדו למן. וכל שיר ושיר מלבד ב' השירים האחרונים ראוי לאמרו בכל יום. ואין אסוף החלוקה הזאת מעשי ידי המתברים כי אם מעשי ידי הקהלות אשר נהנו לאמרו בכל יום והיה קשה עליהם לאמר כלו ביום אחד. אך בליל יום הכפורים המנהג לאמר כלו בפעם אחת בעבור שהיום ההוא נקדש כלו לתפלה ולרנה.

ב. הערות והגהות.

1. בשיר ליום הראשון: ואם כל בהמות וחיות קרוצים, נתחם ערוכים על העצים תחת: קרוצים (בר"ש). צ"ל: קבוצים (בבית). ור"ל ואם מכל בהמות וחיות יהיו קבוצים נתחם ערוכים על העצים.
2. שם: ואף זויות מזבח מבוסים, דם כמים לים מכסים, ופ"י הנאון יעביץ: מבוסים. מלשון מתבוססת בדמ"ך. פ"י מגואלים בדם עכ"ל. והוא ללא אמת. כי איכנה יתכן לאמר על זויות מזבח שהם מגואלים בדם? הלא הנביא מלאכי אמר: ואתם מחללים אותו באמרכם שלחן די מגואל (מלאכי א' י"ב)? והאמת הוא. כי תחת: סבוסים (בבית). צ"ל: סבוסים. (בבית).

שהוא ס' האמונות והדעות לרס"ג ז"ל והוא מסכים בכל דבריו עם ס' האמונות מהעתקת אבן תבון הנמצאה בירינו אלא שהוא נבדל ממנו במליצותיו ובמלותיו להיותו מהעתקת חכם אחר לא ידענו שמו. ונתברר לי. כי ההעתיקה הזאת היא אשר נודמנה להחכם בעל שיר היחוד ועליה יסר שירותנו. לכן תמצא ברוב שירותיו שתסם בלשון ההעתיקה הזאת בלי שום שנוי כלל. כגון: מקרה וערער ושנוי וספול וחבר ומסמך אור וגם אוסל. ועוד: אף כל פנוסת לא יפנסך וכו'. ואחרים כאלה הלשונות תמצאם במאמר השני בהעתיקה הזאת עכ"ל. ובמאמר המכונה: דיא צווייטע איבערזעצונג דעס סאארי-אנישען בוכעס אמונות ודעות אשר להחכם ס' בלאך והוא במכתב החדשי של הרב החכם ר"ז פראנקעל ז"ל (שנת י"ט חוברת י"ד) הובא מהעתיקה הזאת מאמר שלם הכתוב גם בצלמו כרמיתו בשיר המתייחד ליום החמישי. והוא: סתור מכל נסתר ועמוס מכל עמוס ועמוק מכל עמוק ונעלם מכל נעלם ונשגב מכל נשגב וחבוי מכל חביון שאין השכל יכול להשוותו וכו' מפני שאין המדע משיג לו איך וכמה וגם לא מוצא לו לא מקרה ולא עירע ולא טיפל ולא חיבר ולא מסמך. ולכן כל העשתונות נבוכות, וכל הסחשבות (כציל בשיר היחוד תחת: החשבות). נבהלות, וכל השרעסות נלאות מלשערהו בשיעורו ומלהגבילו בנבול ומלתארהו בתואר ומלפרסמהו וכו' שאי אפשר להרהר אחר יוצרנו וכו' לא בשכלנו ולא בספורנו לא לממש, ולא לנודש, ולא לעיקר, ולא לניצב, ולא לשפל, ולא לחואר, ולא למין, ולא לכל און וכו' ולא נחשבהו בקצבונם עכ"ל. וכל אלה מברילים עוד יותר את השיר השלישי וביחוד את השיר החמישי מכל השירים האחרים בהיות יסוד שני אלה בהעתיקת ספר האמונות והדעות לרס"ג הג"ל ורבי לשונותיהם ורעיוניהם ממנהל לוקחו. לא כן כל השירים האחרים. והחכם בלאך הג"ל הוסיף שם עוד לגזר אומר. כי בעל ההעתיקה הזאת חבר את השיר היחוד. ולפי דבכי הברורים הג"ל לא יתכן זה רק על השיר השלישי והשיר החמישי ולא על כל הקובץ. וגם בלעדי, כל אשר עינים לו רואה אשר אך בשני השירים האלה יש מלות ומאמרים מהעתיקה הזאת ולא בכל אשר זולתם. אך החכם בלאך חשב כאשר נחשב כאז מעולם את כל הקובץ לשיר אחד ולמפעל משורר אחד כג"ל ולכן יחש כלו לבעל ההעתיקה הזאת, ואני כבר הוכחתי למעלה אשר הוא קובץ שירים משירים שונים ממשוררים שונים. על כן רק השיר ליום השלישי והשיר החמישי לברם נוכל ליחס לבעל ההעתיקה הזאת.

2. שם: שיר (או שירי) היחוד לא נאזח כי אם למקצת השיר אשר התיחד ליום השני והוא מן: אלהים אתה על: יחודך

ארבע פעמים. והייתי לא נכפלה כלל. והירד והסמך והעין והפיא והקיף שלש פעמים. והכיף יח פעמים. והלמיד (לפי תקוני): לעיזו כצפרים עפות ינן) והשיין והתירו שש פעמים. והמים עשר פעמים. והגוין שבע פעמים. והריש חמש פעמים. וזה מורה על איש אשר לא סדרים ברעיוניו ולא מדה במדברותיו. וכן מורה השיר הזה על תשוקת מחבירו להכפיל. כי מלבד הכפילו האותיות הנכפיל גם ענינים כאשר עיני כל קורא רואות. ולהשלים מספר כפל אותיות קיף ושיין אשר בחר לו הביא בהן מורים ארמיים: קים לעלמין - שליט מלך שמיא. והראה הזאת אלפתני לחשוב את המתיחד ליום הרביעי לשיר בודד וליליד משורר מיוחד. אחרי זה ראה לבי והתבונני. כי המתיחדים ליום השלישי וליום החמישי שונים מכל האחרים בסגנון ובשחמטשם במלות זרות וקשות ומתראות במבטאי עמקי שפה וכבדי לשון אשר אלה הן: ע ר ע ר ו ע ר א י ו נ ו ר ש בהוראת תאר (אקצידענין). ע מ ו מ מ כ ל ע מ ו מ. ופרשו לא נודע אל נכון. מ פ ל ו ח ב ר ו מ ס מ כ בהוראת הצטרפות. מ מ ש ו ע ק ר ו נ צ ב בהוראת עצם (סוכסמאנין) א ו נ בהוראת מין. ולא נודע מאין תבא ההוראה הזאת: נ ד ו ת בהוראת תנועות (בעועונגנען). ונס במליצות בלתי נאותות לפאר ולרוסם בהן את השירה. כמו: ז ר מ מ ים לא י ש מ פ כ. כל מ נ ו פ ת לא י פ נ פ כ. א ש לא ת ש ר ס כ. ומה ששט שסמתי. כי המתיחדים ליום השלישי וליום החמישי הם שירים מיוחדים ואינם אחי המתיחדים להימים האחרים ולא אב אחד הולידם. וכי התבוננתי על יתר השירים נגלה לי. כי המתיחד ליום הראשון שונה מכל הבאים אחריו בצחות לשונו ובנסת מליצותיו והגיוניו ובאשר אין בו כל מאומה מלשונות רדל ומרעיוני אנדותיהם ותחת: ק ר ו צ י מ אשר חשבו הנאון יעביץ בפירושו ללקוח מלשון רדל ציל: קבוצים כאשר אבאר הלאה. והנה אפוא גם הוא שיר בודד הנהו ממשורר מיוחד. וקרוב מאוד היותו ספרדי. והמתיחדים ליום השני וליום הששי וליום השבת אחים המה בני אב אחד. כי הם שונים בלשונם ובהשתמשם בנאומי רדל וברעיוני אנדותיהם כאשר אראה הלאה. ולפי הדברים והאמת האלה יש בקובץ הזה מעשי ידי ארבעה חרשים. לראשון חרש לבד. ולשני ולששי ולשביעי חרש לבד. ולשלישי ולחמישי חרש לבד. ולרביעי חרש לבד. ולכל חרש דרך מיוחד ולשון מיוחדת. והנה בציון (תרי"א סוף חרש שבט) כתוב: תחת יד חברת אנשים בקהלנו אחבי המנח ר' וואלף היידענהיים דל וכי נמצאים איזה ספרים יקרים מעובנונו כי ובתוכם בכי העתקת ס' האמונות ודעות לרס"ג מלשון ערב ללשון הקדש. מחכם אחד לא נודע שמו. וכן הרורה דל בנליון: אמר ויהי כאשר התבוננתי בספר האמונות הזה מצאתי

המאמר הזה לקוח מספרי: „תפלה ורנה“ המכלכל באורים עיד הבקרת על כל התפלות ודרנות אשר בסדורים. ותכנית הספר הזה מבוארת היטב בשעריו אשר ה' :

ספר תפלה ורנה

מכלכל

באורים על כל התפלות ודרנות אשר נקבצו באו אל תוך הסדורים (מלבד אלה הנמצאות בספרי קדש ובתלמודים ובמדרשים המדעיות לספר אחר) ויחלק לארבעה חלקים. החלק הראשון מכלכל באורים על תפלות ששת ימי המעשה ועל כל הנלוים עליהן. החלק השני מכלכל באורים על תפלות יום השבת, ועל כל ומירותיו ומבוא להומירות. החלק השלישי מכלכל באורים על תפלות ראש חדש ושלש רגלים ועל ההושענות ועל כל הנלוים עליהן. ומבוא לההושענות. והחלק הרביעי מכלכל באורים על תפלות ראש השנה ויום הכפורים ועל סדרי העבודה אשר בספר: „קובץ מעשי ידי נאונים קדמונים“. וב' מאמרים ארוכים ונפלאים 'א' על מנהג אמירת פסוקי ברוך ד' לעולם אמן ואמן. וב' על מנן אבות.

מאתי

יעקב רייפמאן.

מעט מזער על אודות שיר היחוד.

א. תכניתו.

1. בכל הסדורים ובכל המחזורים כראשונים כאחרונים אין גם אחד אשר כתוב בו: „שירי“ היחוד בלשון רבים. אך בכלם כתוב: „שיר“ היחוד בלשון יחיד, וזה מורה למדי אשר מאז מעולם נחשב כל לשיר אחד ולמשעל משורר אחד. ולא כן אנכי עמדי. אנכי בבינתי הרלה והעניה ינעתי ומצאתי. כי הוא קובץ שירים משירים שונים משוררים שונים. ראשונה ראה לבי. כי המתחיד בסדורים ובמחזורים ליום הרביעי שונה מכל המתחידים להימים האחרים באשר אך הוא לכו עים איב הגו. ואף הוא שונה מכל המאמרים העדוכים עים גם מאלה אשר בספרי קדשנו גם מאלה אשר בספרים המאותרים להם הרבה. כי אין מדה אחת וקצב אחד לכל אותיות איב. הן האליף נכסלה בו תשע פעמים. והביית והרליה וההיא והיין והחית שתי פעמים. והגימל והצדי

סתומה שלא מצינו הפסקה לחצי חשבון ולמעלה מנה קיל עד שממלא קמץ לפיכך אל תתמה שלא הפסיק הכתוב בנתיים.

הר' יוסף קרא, ויהי בימים הרבים ההם. פי' כבר עברו הימים שאמר הב"ה לאברהם גר יהיה זרעך ד' מאות שנה. וימת מלך, שכל זמן שהיה פרעה קיים אם יאמר הקי למשה לכה ואשלחך אל פרעה משה ישיבנו איך אלך אל פרעה והוא מבקש להרגנו. וזה שאמר לו כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלך, ואם תשיבני מה יועיל מה שאבטח שילכו לא"י שלא אבקש שילכו אל פרעה כיא שלשת ימים במדבר תשובה כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלך אפילו דרך ג' ימים בלבד אלא מכל ארצו. . . ותתצב אחותו אין יציבה אלא רוח הקדש. . . מהרא"ש וצ"ל.

לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשום. פי' אם תאמר מתמול ושלשום לא הוצרכתי לשליחתך לכך לא שמת לי פה שאהיה איש דברים, גם מאז דברך אל עברך. פי' אפי' משעה שדברת עמי שהייתי הולך בשליחתך לא נשתניתי מכמות שהייתי כבר פה וכבר לשון. השיבו הב"ה מי שם פה לאדם תחלה קודם שלא נברא הלא אנכי יי'. כ"ש שאני יכול לתקן כבר פה, ובעבור זה אין לך לעכב, ועתה לך ואנכי אהיה עם פך. ומחמת שהוצרך לומר מי שם פה אמר נמי מי שם אלם וכי' מסה"ר יוסף קרא וצ"ל.

שלח לך, ויאמר משה להושע. . . ונ"ל אב"ן תרשי"ש שהתפלל עליו אם יהי עצת מרגלים. . . אמר תרשי"ש נ"ל. . .

אמר הרב ר' יהודה כהן ב"מ ד"ל כי נבי עמלק קרא אותו יהושע ע"ש מה יושיע סכל דבר רע והטעם כי משה קראו לעולם יהושע. . . וה"ר יהודה חסיד פי' ואת שם אהרן תכתוב על מטה לוי ר"ל השבטים היו י"ב לא כפי' המורה שפי' עם אהרן היו י"ב. אלא עם אהרן היו י"ג, וזה שאמר ואת שם אהרן תכתוב פי' לבר ועל מטה לוי איזה שתרצה אי"כ לא היה להם שום תלונה ע"כ.

מבי' חדושי ר' ישעי' השני נמצאו על הגליון פרושים שונים
ההערתקתי לי קצתם ואלה הם :

מעמי בראשית . . כמו ראשית ממלכתו. והקשה הי' אברהם אי' הואיל ובראשית הוא כמו ראשית והב' בא לשמש היה ראוי לקרוא בראשית כמו בשמים בארץ במים באש שלא תוכל לקרות בשמים במים. ועוד הקשה על מה שפי' הקונמר' כל ראשית שבמקרא דבוק הלא כתיב וירא ראשית לו שאינו דבוק כל עיקר. מי'.

והארץ היתה תהו ובהו כל' כשהיתה נבראת הארץ בתחלה היתה שוממה וכי' אין בריה יודעת רק הק' שאינו לא יום ולא לילה. והמפרש קודם בריאתה היתה תהו עתיד ליתן את הדין [והוא מבכור שור כנגדכם. ולפי' צריך להיות כנגדם החצי מרובע לפני מלח. ועוד' כי מה התחלת ההנהגה, ולפי' זה היא מבכור שור. שזחיה].

מפני מה לא נאמר כי טוב בשני לפי שלא נגמרה מלאכת המים מהאי מעמא נמי אין מסיימין ביום ד' לפי שסיים האל את עולמו עד יום ד' ומיום ד' ואילך לא נברא כי' ממלמלין כדמכח בביר ושוב לא עולם אחר. אף מי שסמיים ביום ד' אין כח להתחיל במלאכה אחרת. זה שאין מתחילין בב' בשביל שנברא בו ניהגם שלא נגמרה בו מלאכתו לעולם אף מי שמתחיל ביום ב' ממדר לסיים.

וניחתו בנן עדן. חסר ירד לשון לך נחה והוא כמו וינחתו . . מעין הדעת טוב ורע לא תאכל. משה רבינו כתב כך. כי אין דרך לומר אל תעשה דבר כי טוב לזה. ותדע שהיא כך שאמר לתה הנחש היה יודע ואמר לה כי יודע אלהים כי ביום אכלכם וגו' מכלל דעד השתא לא היה ידע.

את קשתי נתתי וכי' [כמו שהיא בפי' בכור שור ואח"כ הוסיף:] אמנם לפי סברתי אני הכותב אינו נראה שהרי בימי שמעון הצדיק שהיו כל ישראל מובים ולא נראתה הקשת.

צהר מקום שנכנס בו אור מגורת צהרים. שמעתי שמלת צהרים על שמתחזק האור עד חצי היום ומשם והלאה מתמעט ונקרא צהרים ע"ש צהר רב וחזק . . [מה מחזק וניל שמוסב על פסוק והגשמים הרה נמו (בראשית י"ד. י') שזחיה] ואל תתמה על הרה שפתחונו מהרה חמי' עונה לכאן ולכאן וכן ביהזקאל מהמה עושים לי שפתחונו מה המה עושים לי. דהי' עונה לכאן ולכאן . . . ובני הפילגשים . . ע"כ מהר אהרן וציל.

ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה אם כשתצטרף עם מאה ושלושים חי יעקב קמיו ומפרש הי' יוסף קרא שלטיכך הפרשה

כל המגין ממש כמו שאמר בפסוק אבל אם חסר אחד . . . דכתיב
 ארבעים יכנו ולא יוסיף שהוא חסר אחד, תפסו המשים יום ואינם אלא
 מים . . . [ועי' בראש פ"י ערבי פסחים קרוב לסופו שכי'. שו"ה]
 היד ר' תקצר, תימא איזה קשה זו או שמעו נא המורים אלא
 הכי פרישו לפי פשוטו, הם היו שואלים בשר ודגים ואמרו מי
 יאכילנו בשר והביא אמר בשר אתן להם ואפטר מן התרעומת שלהם
 השיבו משה הצאן ובקר וגו' ימצא להם, כלומר תצא מירי תרעומת עי'
 בשר והלא דגים מזכירים, ואם את דג הים יאסף להם ומצא להם
 יאמר בשר בקשנו, והיאך תצא מירי תרעומת עי' בשר לברו. היד ר'
 תקצר לתת להם בשר שיש להם מעט בשר ודג ועתה תראה ויגו שלום
 מן הים . . . עופות שנבדאו מן הרקק שיש בו מעט בשר ודג הרי שפיים
 בבשר ובדג . . . ויקרא משה להושע בן נון יהושע. לפי הפשט לפי
 שאמר למעלה, ולמטה אפרים הושע, שלא תאמר בכל התורה קוררו
 יהושע והבא קוררו הושע אמר לך שמשא כבר קוררו יהושע לפיכך
 קוררו בכל התורה יהושע . . . אמר רבי לפי הפשט כל אחד, כלם באו
 אל חברון . . . לפני צוען מצרים לפי הפשט עיר חשובה . . . ויקח קרח
 מה לקח, דתן ואבירם, וז' של דתן יתירה כמו ואיה וענה . . . פרה
 אדומה, הכונם שמכבם הבגדים בשמן הבגדים מלבין ועצמו משחיר
 כדכתיב ששופתני השמש . . . אדם כי ימות אתם קרויים אדם, יש
 מקשים והתניא מנין לנוי שעוסק בתורה וכו' שני אשר יעשה האדם
 וכו' ות' רית דשם כתיב האדם ר"ל אדם הראשון. ורבי תי' דהא תניא
 ר' שמעון וכו' אבל רבנן פליגי עלי' ואמרי מסמאין דסבירי להו דגים
 נמי מקרי אדם . . . ונירם פ"י הרב כמו ונשליכם [מובא גם בפני דוד.
 שו"ה] תי' רבי' בסיתון ועוג שהיו כל ישראל באותו כיבוש הותר
 להם אפי' כותלי החזיר כדילפינן מבתים מלאים כל טוב בפ"ק דחולין
 ולענין טומאה נמי הותרה בצבור וכבוד הצבור גדול [גם זה מובא שם
 שו"ה]. ות' הר' משה מקוצי . . . קללות שבמשנה תורה משה
 ספי עצמו אומרן. אי קשיא והכתיב אלה דברי הברית אשר צוה וגו'
 ר' ציוהו הבורא שיכרות עמהם באלות וקללות אבל מ"מ אלה האלות
 עצמן לא ציוהו הבורא ומשה קיללם בפני עצמן ומשום הכי לא כתיב
 בהו והכתי אתכם אלא יככה השם.

אל הסופר תן מנוח רבו צריזי מני ארבה

אל נותן ליעקב כח ולאין אונים עצמה ירבה

[דומה לזה מצאתי בס' צרור המור לריא סבע סוף בראשית. שו"ה]

נשלמו חדושי תורה לרב ר' ישעיה תנצב"ה.

על מחצה ואין כאן רוב ותירץ רי' בים צייל שלא מציעו למימר גבי
 סנהדרין הכי ולא אמרינן כל קבוצ אלא במילתי דליתא קמן ולא קיים
 לן בנה כגון חציות עשרה שחשעה מטרות שחומה וכל כהני גונא דארכא
 לסופר אבל גבי סנהדרין שאין להסתפק בדבר ואנו רואים בעינינו שאלו
 מוכן ואלו מחייבין אין לומר כמחצה על מחצה [עין ס' כריתות להר"ש
 טקנין ומרדכי ס' דחולין. שו"ת]. כמעשה לבנת הספיר שהספיר
 היא אחד כדכתיב ארמו עצם וגי ספיר. ועוד מה מעשה שיך גבי
 רמז לסי וזה ששמו תחת גליו נראה להם ספיר כמעשה הלכנים שהיו
 עושים במצרים. ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו, לפי השם אעפ"י
 שעלו אחר מית כדכתיב עלה אתה וגו' וקני ישראל לא היו עמו בשעת
 מית האצילים הם הזקנים, וכן יישוב השם אל אצילי בני ישראל לא
 שלח ידו ליתן התורה כדכתיב ונגש משה לברו ואפי' מזיו השכינה לא
 נהגו כמשה שהרי ראו את האלהים ואכלו וישתו והצרכו לאכילה ושתיה
 אבל משה עמד ברר מי יום לחם לא אכל מפני שנהגה מזיו השכינה
 ולא הצרך לאכילה ושתיה כמו המלאכים. מ"ר ר' יהודה הלוי (טובא
 בשמו גם ב"ר תראביע בקיצור. שו"ת). וכתבתי על הלוחות לאו
 דוקא שהרי אמר כתוב לך ולא היתה טכת אלקים אלא הראשונים וה
 שאמר וכתבתי אצוה לך שכתוב.

ולמקיימי מצות וחורה יתן האל עוז וגבורה
 וגם עמדות צבי ותפארה בהתחילי ספר ויקרא.

ועמוק אין מראה, פי המורה לא ידעתי פירושו אבל מורי הרב
 ז"ל אמר לפי שלא היה בו שער לבן שהיה טמא כמו שאמר ושערה
 לא הסך לבן ומראה הנגע עמוק מעור, בשרו אלמא בכל מקום שאומר
 עמוק יש לה שער לבן אבל במקום שאין לה שער או שאינו עמוק כלל
 שאין לה כח להלכין השער אבל כשהוא עמוק טרוב הכח של לובן והלבין
 השער אבל עמוק אין הלובן על למטה אלא למעלה שהרי לא הלכין
 את השער. ויש פירושים דכתיב בהם ולא שהיה לבן ואינו לבן והכל
 טעוה סופר הוא. בקרחו או בנבחתו. בקרחו היינו בגד יסן מפני
 שהוא קרח בנפול שערו. ובנבחתו היינו נבחתו שחית והיא מתחלפין
 והוא בעת שמנבית שער ואז הוא חדש עדיין. בקרת לשון שצתה כמו
 בנות מלכים בקרחתך שפירושו שפחותך, ומשום הכי ספר הבא עליה
 למיתה. פי הרב ר' יצחק ז"ל בית דין של שם נזר. וכי תאמר
 ואימתי תאמרו כך, בשנה השביעית, הן לא נרע בשביעית אי"ב מה נאכל
 בשמינית. שבע על חמאתיכם, לאו דוקא אלא הרבה, כדכתיב שבע
 תועבות בלבו דרך המקראות לדבר כן. וידבר וגו' ולמה טאן עתה
 בעבור שחיה רוצה לעמוד כל איש על שבטו ועל דגלו. יכול יהיה

בן הכנענית לפי המשפט העידה התורה שזה לבדו בן כנענית אבל כלם
 היו טוהים להתחתן בכנענית. . צעקה גדולה אשר כמוה וגו' זה מוטב
 ללילה. . ובשל מבושל במים וכו' ותיירץ רבי אם לא היה כתיב מים
 הייתי אומר דוקא בשאר משקין ומסנין מעמך אבל מים דאין מסנין
 מעמך הייתי אומר שיכול לבשל ע"ז כתיב ובשל מבושל גם במים כמו
 שפי' רש"י ועיקר. . ותי' רבינו יבום ציל ססח מצרים לא נהג אלא יום
 אחד כדאמרין בססחים ואותה העיסה שלשו על שם לעשות להם צידה
 לדרך והיו עתידים להחמיץ אלולי שנעלה הבית ואלם מהרה [זה מוטב
 גם בשבילי הקלם כי וממנו כתבנו בשם רבינו ישעיה. שזהו]. . .
 ויסעו מרעמסס אשר רבינו ישעיה בים וצורל רעמסס שנים היו אחת בגו'
 ואחת בנו ישראל. . כן גורם רבינו חם תורתו לא יתם. . והיו למחשבות
 סתורו לשון קשירה כמו הגסיפות. . נשפת ברוחך וגו' וכרח אשך וגו'
 סירושו מנה העולם רוחו של אף הוא חם ורוח של מה הוא קר אבל
 כאן היה למסרע ברוח אשך שהוא חם נערמו, והרוח שתולדתו קר נשף
 ומסר המים. לכך נאמר מי כמך שאין כל בריה יכולה לעשות כן, משום
 ר' יהודה החסיד ציל [בפי המד' על התורה מביא זאת בשם אביו הראיש
 זל. שזהו]. . תירץ רבי לפי ששם הססוק ולפי דברי הכורא תחלה
 וסוף הנה אנכי בא אליך בעב הענן כעבור ישמע העם כדברי עמך לכרך ואשמע
 קולי שיפחדו ממני כי אם אני בא בנבירה בעב הענן ובשיראוי כן יאמינו
 הם ושאר כל העם כי אתה נביא ועברי. אשר משה לפני הבה רבן
 העולמים אם בשביל שיראו ממך כבר ראו ופחדו בים סוף שני ויראו
 העם וגו' ואם להאמין שאני נביא נאמן כבר אמרו ויאמינו, והיו יגד משה
 את דברי העם, שהגיד משה מה שהיה יודע שהיו יראים ונאמנים. . .
 אנכי סתה בציאת מצרים ראויים אתם שתקבלו תורתו שקניתי אתכם
 לעבדים. . וכל העם רואים לפי השמש אין ראייה ממש אלא שמיצה כמו
 ורא יעקב ולא ראה אלא שומע. . סי' רבי לפי המשפט ועושה חסד
 לאלפים והם אלף דור. זכור לפי המשפט זכור שוביתה ששבת בימי בראשית
 וחגה גם אתה. . באכן או באגרוף, רגב, ודומה לו תחת מטרפותיהם,
 ויום הבאת ידו ואינו נכון דברי הלמד מענינו דברי הדומה. . אם צעק
 יצחק סי' מן ליה דהוא לשון תפלה. . מלאך דברים המבושלים הבכורים
 ודמקך תרומת מעשר דגן תירוש ויצהר דבר לה והוא יורד בדמק. . לא
 תהיה אחרי רבים לדעות, לפי ששמו אם ראית רבים מרעים ומעשים
 מטיבים אל תלך אחרי רבים לדעות, ודוקא לדעות אבל אם ראית רבים
 ומעשים חולקין בדין אע"פ שסברתך נוטה אחרי המעשים אחרי רבים
 להטות והלכה כרבים ואל תענה על אותו הריב לחלוק ולנמות אחרי
 המעשים. ויש שמקשים מהו דאמרין סיך דכתובות אר"ז כל קבוע כמחצה

איה מהחידים האלה פה להודיע אליו הסכמתנו זאת, ולבקש ממנו שיבא
לבהיכ שלנו ולא יעלים החיד הגיל מנהגו האמיתי באמרו שהוא ממנהג אחד
סן למרקה חזיוא דרבנן, ומובטחים אנו שכל אחד מהם ישמע ויעשה כל
חיונו הגיל ומכרסות ה' יתבך יבורך, ולבהיכ שלנו יהיה כבוד ותפארת אביד.
נשאר הסאדמי על פי כלם
יהודה אריה מסודינא מרה צדק ושיץ קק הגיל.

חידושים מר' ישעיה.

עמי עשיר ברצון האל, לישועתך קייתי ה'
בסימנא מבא ונחשוא מעליא חפץ ה' בידי יצליח, בתחילי לכתוב
חידושים בפי' התורה על רש"י לרב הגדול רבינו ישעיא חשני תנצבתי.

ותירץ מורי בשם ר"ת. . והקשה רבי והלא כבר היכם בסגורים ואין
היו ראים ותירץ ר' זה שאומר שהיכם בסגורים אינו סימנא עין דקא
אלא אחיזה עינים בעלמא הכם בשביל שלא יראו אותם אבל כל דבר
היו ראים. . ואומר רבי בשם רבי' משה מקוצי. . מתנים וגי' בחלום
ראה המלאכים האלה שהרי על מלאך שראה פנים בפנים תמה ואמר כי
ראיתי וגי'. . אשר מצא את הימים, לפי הפשט נבחר היה ומצא ימים
שם אומה והבה אותם ותפסם ומצא כמו הבה ודומה לו תמצא ירך לכל
אויבך שפתרונו תבה ירך. . ויתגכלו אותו להמיתו לפי הפשט הו' כפול
שהיה לו לכתוב אותו להמית או להמית אותו. . חלום נאמר בשבילים
ולא בפרות אלא שבפרות היו בעלי חיים לא נראה לו כחידוש, אבל
בשבילים נראה לו חידוש בכליעתם ושייך לומר בהם והנה חלום. . ויאמר
לו שנים עשר וגי' לפי הפשט היה אומר להם מתגלים אתם והם היו
אומרים אם לדגל היינו באים לא היינו באים אלא שנים או שלשה, אבל עשרה
לא באנו לדגל לשם עצמנו בסכנה. . חוששים פי' אכן עורא שני בנים והקשה
מורי והבתיכ ובני סלוא אליאב. . תירץ מורי בשם רבינו חיים. . בדרך
בעוד כבדת ארץ שעת סגריר וכו' הבי גרסינן עת גרד והבי גי' בפי' איהו
נשר. . ותירץ מורי הדי אברהם. . ועש להם בתים לפי פשוטו שם בתי
ישראל בין המצרים לשמוע קול תחילה בלדתן. . וחמאת עמך נתנם המורה
בה שפי' וחמאת שם דבר דאיכ היה לו להדגיש, אלא זהו פשוטו וחמאת
עמך חומא אתה בזה. . ואני ערל שפתים לפי הפשט לפי שיצא ממצרים
נער שכת לשון מצרים ולא היה יכול לדבר צחות אלא בכבודו. . ושאל

דברים עתיקים.

הסכמת קיק איטאליאני שבוניציאה יע"א בליל ג' ואדר
שנת השצ"ו (Marzo 1636).

בליל ג' ואדר השצ"ו נעזרו ר' אברהם מילי, ר' מרדכי מתתיהו, ר'
יעקב כהן, ר' יהודה ויטבו, ר' משה באשן, ר' יצחק וואלטרדה, ר' אברהם
מאוסטו, ר' אלחנן סינצי, ר' מרדכי בר שמתה, ר' אברהם דילאס, ר'
מאיר מאיסטור, ר' רפאל סיקומו, ר' שלמה פורטו, כמחוריר אריה ממודינא,
ר' יוסף כהן, ר' מלאכי ספורטו, ר' ברוך קאשמילאן, ר' חזקיה הלוי, ר'
ברוך מאוסטו, ר' יחיאל מהמוב, ר' יעקב מולנס, הח"כ שחתי סינצי,
ר' שמואל לחצאמו, ר' יהודה בר שמתה לחצאמו, ר' יוסף קלורטו, ר'
גמליאל ריאטי, ר' משה לחצאמו, ר' שמואל טולוסה, ר' משה כהן.

למן היום הוסד בית הכנסת שלנו היתה כוונת המיסדים מלכד שיכשר
הדבר לתושבי העיר הזאת איטאליאני יצ"ו להיות להם מקום להתפלל
כמנהג אבותינו, שיהיה גם כן נחת רוח לכל הבאים מגלילות איטאליאה
לויניציאה שימצאו בהם במנהגם כאשר גיב בקשו ממנו ואחרי רואנו כי
הרבה מהם לבקשת קרוב או בעל אכסניא שלהם הולכים לביני אחיהם
כדי להתסדר וחקר לזה כמו שעשו קהלות ליזאמיני וספאדיס בבה"כ
שלהם יושם סארי (Parte) וזמני הפרנסים יצ"ו שמהיום והלאה יחוייב
כל איש הבא מעיריות ומקומות איטאליאה, אשר בעירו ומקומו קבע
מקום לחסלתו בבה"כ איטאליאני בבואו פה וויניציאה אם ימצא פה ביום
שבת ויום טוב או יום קסית, לבלתי לכת לבית הכנסת אחר, רק לבה"כ
שלנו להתפלל ולהעלות לקרות בתורה ולברך ברכת הגומל על הדרך
אשר יתנו ה' לשלום, וכן אם תהיה לו שמחה כמו שדוכי' או חתונה או
יחויב ביום השבת לבוא ולעשות אותה שמחה כבה"כ שלנו כנהוג ויחויב
השמש לפרוע א' רביע דוקאמו לכל פנים שיעבור כאשר ידע שהגיע

ב) אמר הצעיר יהודה אריה אולי חסרה כאן מלה א' בילה, דלה
בילה שם משפחה מיוחדת בוניציאה.

ג) שם אשת יעקב סלם היתה המשכלת הצנועה שרה, עיין לוחות
אבנים דף 9 ג' 159 הלכה לעולמה = Venedig 5. Adar 5401
15. Febr. 1641 כמו שמצאתי במסנק של הנפס"ים. י"ט חיה מ'
שנה בקידוב. עיין מדבר תהפוכות (יצחק מן הלויס) ח"ג 176.

ומהר את אשר מנהו רחוקים
 ואוי לו לאשר מהור בעיניו
 ושם שלכו ביום שברו בכצורה)
 ואיש בטח בחדר אל ישוב
 אשר הכין עלילות על עלילות
 וברא אהבה מאז ואיבה
 להטיב זאת חזאת מאז להרע
 בזאת ישקט וידיע ויחביר
 ושם לאהבה שרי אלפים
 ולאיבה אמת כהן וכהן
 ומלכי זאת הלא המה שלשה
 וכן שרים שלשה שם לאיבה
 ואשם איש אשר רבו אהוביו
 ואם מעטו הלא מעטו ששגו
 ויש אהב לדוד מאז ורחבה
 ומי ימצא בעולם איש אמונים
 ואם ימצא ענק חן יקשרנו
 כרע נאמן נמצא לכבי
 בים צוקי אני חידם מצאתיו
 שמואל בן יקותיאל ירא אל
 וגרב ואבי גרב וגדיב
 ולו איש ישאלה מזו לכבו
 לכבי אתנה תחת שאלה
 לשון קרש להעמיד על סכונה
 לבאר נפלאות מעשה בראשית
 עדי ממא כפי הכל מקורא
 ויוחס מאשר יוחם והורה)
 ולא יועיל ביום זעם ועברה
 וכתמר אמת ישגא ופרה
 וסכה על ידי סכה שמורה
 שתי סכות כרין איום וגורא
 חזאת לזאת כרין צרה לצרה)
 בזאת הסריד ובה הרחיק וזה
 ומאות וחמשים ועשרה
 וחזלו מספור כי אין ספירה
 אבינוב ויד תרבה ועזרה)
 אבי נכל ואן ועצרה
 ועמו נהגו דרך ישרה
 לכד אם אהבתם בו בהירה
 עצתו בו ואם ידו קצרה
 ורע לו יגל חסרו ויקרא
 כצוארו ואל ראשו עמרה
 למגדל עת וחזמת אש כצורה
 וליקודי עליית המקרה
 וכן לאל יחידתי סכורה
 כלכ וכיד וניב שסה כרורה
 ונפשו העלה מנחה מהורה
 אשר שאל ונפשי בעכורה
 לשון קדר הסירה מכבירה
 להציא תעלומותיו לאורה.

(ד) אוי לו למי שהוא מהור בעיניו ולא יחביר כי בעק תולל וכחשא
 יחמתו אמו זה על דרך מי יתן מהור ממא. הורה מן והלילה אמר
 הרה גבר.

(ס) ואוי לו לאיש אשר כבואו יום אידו ישים במותו בזהבו ובעשור.

(ו) בכי כרין, וניל כי המוסר מעה במלה כרין הכתובה בבית הקודם.

(ז) מלכי האהבה ושורה הם הגריבות והמתנות והעזר.

(ט) בכי לכבי.

ומשמאלו ולהפיל פרשים רבים זה אחר זה כרחלים ולהתז צוארי סוסים
כרלועים ולעשות גבורות נפלאות בפליא עד שהכל היו נפלאים . .

פי' ספר יצירה.

את השיר הזה והערות שדל אשר לדגלו העתקתי מתוך כי ברלין
המסומן Oct. 243 (עין רשימת רמשיש ניה).
אני דוד קויפמאן.

פי' ספר יצירה לדניש בן תמי הנקרא אמחק אלישראל גיע
והעתיקו מלשון ערב ללשון קדש המשכיל המבין ר נחם בסוס
המשכיל רי שמואל סרנקו יצו ואמי

שאלתך ידיר עלי יקה	להליץ מפלאות ספר יצירה
ואך יליץ ואך יסרין אשר מין	חלב תנים ורדש נסשו שכוח
ואך ימעם אנוש לזם תכונות	אשר לחמו בסיו טהפך לזרא
והורק מכלי לכלי היריק	ונד מרחבי מצד לצרה (ג)
ונד מנחלה לנחלה ומאן	למשאון ומבמות בארה (ג)
ומה לו לזמן עזה שסמיו	ככל נוצר ונהג בו כשורה (ג)
הנחילו יגונות פי שנים	אמת כי לבכור משפם בבורה
וחמך בו שתי ידיו רשמו	תרומות מעשר מאין תמורה
ולמוקדה נהגו כענלה	ולחמאת לכפרה כפרה
לסמא נועים בשאר בשור	לכלתי יגשו אליו לעזרה

(ב) היתכן שיכול להיות והעתיק ספר מלשון ללשון מי שהורק
מכלי אל כלי ובנלה הלך ונד מרחבי גבול לצרה חזקה? מצד ענין
גבול, כאמרו מלה בלי מצרים.
(ג) ונד מנחלו לנחל, ומאן וחוקה נסע למשאון, ומסקום גבוה
כבמה למקום עמוק כבאר.
(ג) המשורר רואה את הזמן כאלו אינו מחלק לבני רק רעות, והוא
אומר כי עזה שסמיו עם כל שאר היצורים ולא חלק להם מפתחותיו
(שהן הרעות והצרות) אלא מעט, ועמו (עם המשורר) נהג כשורה, כי
הרבה לו מפתחותיו, כלומר נתן לו צרות ורגונות יותר משאר בני אדם,
וכמו שמרש הולך, והנחילו יגונות פי שנים.

וחרה לו עד מאד ונתיישר מל אששור. ויש חניתו ויכהו מכה רבה ויפילה לארץ לפני נאלאודין דנאוליש וכמעט נתרסקו כל אבריו כי לא הכיר שהיה אששור כי היו פניו מכוסים מן האלמו ותקפידון. ויאמר אל ארלסרם רעהו הנה נקמתי את מלחך והתחזק ועלה את ארלסרם על הסוס והרציאו מתוך הפיכת הפרשים או אמר מסיר גליון אל המלך לא אוכל להאמין שאותה ההבאה החזקה אשר הפילה את אששור יצאה מזרוע שום אחד מפרשי אשקאלוט החדשים ואני חושב שאותו הפרש שעשאה הוא שום פרש אחר אכסנאי. ובורז בא בתוך המערכה והחל להכות פרשים ולהפיל פרשים מימינו ומשמאלו כאילו הם כולם רחילים והיה הולך גלגולות ומשעם אלמים פעם היה מכה וכאשר תשבר החנית היה מכה בחרב ועושה סביביו גבורות נפלאות וירא את לנין ויסמן אותו אך לא הכירו תיישר מכתו ויש חניתו אחת עבה וקשה מל לנין ויכו ביד חזקה ובחפץ רב ויחלוק את מנן לנין ואת שיריונו וחזקת החנית בצלעותיו וחבל בו חבלות גדולות ועמקות ודחקו כל כך בחנית עד שסוס ורוכבו רמה לארץ בבת אחת והדם היה מונק ממנו עד מאד ומדמם כל זניו ובכך נשברה חנית בורז, ולנין כפרש גבור וחזק לא שכב לארץ ולא חשש על מכותיו ומידר ועלה על סוסו בדרך גדול ובחרי אף על חבלותיו ומפלגו ויאמר בקול נשמע חי ראשי זה שהפילני לארץ איננו נער כי לא מצאתי מעולם מי שהבליטני שעשה לי בושא אחד לאלף כאשר עשה זה, אמנם לא עשה בימיו דבר שישולם נמלו מרד כאשר ישולם לן זה אם אוכל. לאלתר חשף חנית אחת חזקה מיד שקודיר אחר ונתיישר נגד בורז וכראות פרשי הקיבוץ שאלה שר הפרשים נפגשים זה מל זה נסוגו כלם אחרו ועשו להם מרחב גדול למען יוכלו להלחם המב. ויאמרו נראה מה יהיה כי עתה נלחמים יחדו שני גבורי עולם כי שניהם גבורות נפלאות אמנם מי שינצח עתה אותו יהיה בודאי העליון מן הסיבוב ואילו יהיה הכבוד. או נתאמץ לנין על סוסו ויכה את בורז ביד חזקה ובחפץ גדול ובכעס וחמה רבה בענין שחשוקי האוכף של בורז נשבר ובכך נפל לארץ והסוס הלך בשדה, ויאמר גליון אל המלך מה תאמר מזה ויאמר המלך ואתה מה תאמר. ענה גליון איננו דין מנותח את בורז כפרש נפול כי נפל מחמת שברון חשוקי האוכף ולא היה לו במה להיאחז אמנם הפרש האחר באמת הוא פרש טוב וחזק עד מאד ולולי שהנחנו את לנין וחלה בקמלוס האמנתי שהוא לנין והמלך שחק נגד גליון ואמר אותו הפרש חהל במוב ואני סבור שישלים יותר מוב ויהי מי יודע שאם לא נשברו חשוקי האוכף כבר הסילו לארץ עם הסוס או חלפו מעבר אל עבר ולא הועילו שיריון וכאשר נשברה חנית לנין שלף חרבנו ויחל להכות מימינו

לי שהוא פרש אחר נכבר עד מאד ועל כן נתחברתי עמי ללכת אל
 הקיבוץ של ווינצשטרי. ולנץ שלח את נערו לעיר ויצהו לך בעיר
 וראה את הפרשים שבאו השוכנים תוך העיר והשוכנים מחוץ והשום
 הטב הכמות מן הפרשים שיש שם מפנים לעיר ומחוץ ואנה חונים שני
 בורז וליאונל ואחי אשטור, לאלתר בא נערו העירה וראה והקר כפי
 יכולתו כמות פרשי הקיבוץ ושאה שם עד הערב ושב. ויאמר אל לנץ.
 אדוני הפרשים רבים מפנים ומחוץ ושנייד ואחיך הם בפנים וכן ראוי
 בעבור שהם מחבירי הטבלה ואי אפשר להם מכלי היותם עם המלך
 ארמוש. שאל לנץ ומי בחוץ. ענה הנער עם רב ופרשים רבים עם
 די מלכים מלך שקוציאה. מלך ארלנדי מלך גליש מלך מרנוליש, אמנם
 פרשי מלכות לונריש שהם עם המלך ארמוש נראים אלי יותר פרשים
 נכבדים ויותר נבורים גם אם החצונים הם יותר במספר: לבקר הכינו
 חידו עצמם לנץ ורערו וילכו אל הקיבוץ ונער לנץ נשאר בכפר כי ירא
 לנץ סן יוכר הוא בעבור נערו ויהיו באחו של ווינצשטרי והנה כלו מלא
 ומכוסה ממסבים ועודדים ובו ביום לא אבה המלך ארמוש שמסיר גלוון
 וגנריאס אחדים ישאו כלי ויין כי ידע שלנץ היה שם ולא אבה שיסנעו
 יחדו למען לא תמצא ביניהם איבה. והמלך עלה אל המגרל הוא תלוון
 וגנריאס ושאר פרשים כרי לראות הסיבוב. והסיבוב מתחיל להודמן
 ויאמר לנץ אל אדלפרט רעהו אל איזו כת נראה לך שנעזר הפנימים
 או החיצונים ויען אדלפרט לאשר תחפוץ. אמר לנץ נראה לי כי הפנימים
 הם חזקים ונבורים יותר מן החצונים ולכן לא יהיה לנו לכבוד אם נעזר
 או אם נהיה מצד החזקים, אמנם יגדל כבודנו אם נעזר החצונים שהם
 סתות נבורים ובוז יודע כחננו ושווייני, אז נתאמץ לנץ על סוסו ויתיישר
 מול פרש אחר ויש חניתו ויכהו בחחק יד ויסילתו ארצה הוא וסוסו ורכב
 לפנים כי עוד חניתו שליטה. ויפגע בפרש אחר ויעש לו ככה, וירכב
 בפנים ויפגע בשלישו ויעש לו ככה אמנם את זה השלישי חבל מאד
 בצלעותיו חבלות גדולות ועמוקות וכמעט מת. כראות פרשי המלך ארמוש
 גבורות זה הפרש תמהו מאד ויהללו את גבורותיו ואמרו מה מאד
 התחיל לעשות הטב הפרש החדש כי הכל היו סבורים שהיו שניהם
 אותם שני האחים מאשקלוט שיתפרשו באותה השנה כאמור לעיל עם
 היותם נושאים שניהם זינים אדומים מצבע אחר. אז נעצרו יחד כת אחת
 מפרשים מיראתם את המכות שהיה מכה זה הפרש האדום. ואדלפרט
 ריע לנץ פגע באשטור דמאריש אח מסיר לנץ ויכהו בחניתו ואשטור
 נתאמץ עליו ביד רמה והכהו בחניתו ודחקו כל כך בחוץ שהפילו לארץ
 עם סוסו ביחד. ויצעקו פרשי המלך בליח שעתה הותין אחד מפרשי
 אשקלוט וכראות לנץ את רעהו נפול לארץ קנא לו קנאה גדולה

מה שמך אדוני ויאמר לנץ אני פרש אחד נע בא ממלכות לוריש ללכת אל סיבוב ויניצשטרי ואת שמו לא הגיד לו, ולנץ עמד שם כל היום ההוא להכין עצמו הטב מכל דבר הראוי לפרש והבתולה בת הקצין היתה יחידה ביפיה בכל אותה המלכות וחכמה ומשכלת. ותחמוד בלבבה את יפי לנץ ותאלץ את נושא כליו עד מאד כל היום ההוא שיודיענה מי הוא זה הפרש ומה שמו. ויאמר גברתי זה הוא הפרש המוכחד שבעולם ואיני רשאי לומר לך עוד מאודותיו, אמרה ברוך תהיה די לי במה שאמרת ואיני צריכה לדעת עוד ממך. לאלתר הרגישה מדברי נערו שהוא מסיר לנצולוט דלליק בשהוא היה נקרא בפי כל הפרש המוכחד שבכל העולם ויבער חשקו בלבבה ולא יכלה להעלימו. ותבוא ותכרע לפני לנץ ואמרה אדוני הפרש הנכבד אני שואלת ממך סתנה אחת התנגנה אלי. לאלתר עמד לנץ ויושט את ידו ויקימיה ויאמר גברתי מאד חרה לי על אשר כרעת לפני ומה שאלתך ותנתן לך אם אוכל. אמרה תידור לי כן מצד האמונה שיש לך עם מי שאתה מחבב יותר. ענה כן אני נודר. אמרה לו אני שואלת ממך שתשא בסיבוב את זאת בית ורועי בפנן אחד על האילמו שלך בעבור אהבתי. כשמוע לנץ כבר עליו הדבר הזה עד מאד, אמנם מחמת השנועה שהשביעתהו ואשר נדר לא היה רשאי למאן אבל דאג שקבלה בשכבר נתן כל לבו וכל חשקו אל המלכה ופחד פן יורע אליה הרבר בשום עת ויתר לה ותשנאנו. ותקח הבתולה לפניו את בית ורועה ותשימנהו בידה על אלמו והצוורה לעשות בסיבוב נצחונות וגבורות על אהבתה בעניין שכל הרואים יאמרו כמה מאושרת וכמה מבורכת אותה הבית ורוע ופי אשר היא לה. ויוודע אליך אדוני כי אתה הוא הפרש הראשון אשר נתתי לו את חשקו וגם אליך לא נתתיו לולי ידעתי אותך ואת גבורותיך. ולנץ ענה כי יעשה כל כך על אהבתה ששום איש לא יוכל להאשימו. וכבוא השמש לקח רשות מן הבכסור ומן הגברת אשתו והפקידם לנוי ואל הבתולה השתחוה ואת מנינו וינינו הניח שם בחדר אחד ואת הוינים האדומים לבש כאמור לעיל. וירכבו שניהם הוא ואדלפרש וגושאי כליהם כל הלילה עד הבוקר למען לא ינכרו מאיש. והגיעו עד פרסה סמוך לוויניצשטרי מרם עלית השמש אמר לנץ אל אדלפרש חבירו היש מקום לחנות קרוב לעיר כי אינני בא לעיר היום ברצוני אם אוכל לחנות בחוץ. ענהו אדלפרש טוב דברת הנה נלך אל מקום שיישר בעיניך עד מאד ותעבור ותיכבד ויילכו בכפר אחד סמוך לעיר בבית גברת אחת רודת אדלפרש הפרש והגברת שמחה בהם ותקבלם בסבר פנים עד מאד ועמדו שם כל היום ההוא בשמחה ובמשתה מכל מעדני מלך וחשאל הגברת אל נכדה על אורות חבירו מי הוא ויאמר לה אינני יודע מאודותיו דבר אבל נראה

לכב הארי. בנבורה ובעה אם יהיה מוכתר מאהבת נבירה כמוני היום המאושר על כל המאושרים הן לש' ואלך, וישקה ויחבקה וישתעשעו יחד באהבים בשעה אחת, וירכב ויסע הוא ונושא כליו שניהם לברם בבקר בטרם יכיר איש את רעהו והיו משמאלים מן המסילה כל היום התוא למען לא יפגשו במי שיכירוהו, ולבקר טרם יום הגיע בברך אחד שהמלך חנה שם והתכוון להכנס שם בבקר כדי שלא יכירוהו שום אחד מפרשי המלך, ושם זה הכרך אשקאלום של קצין אחד ושמו לנבל בבאמור ראשקלום, ובעלות השחר והמלך השכים למען הכין עצמו אל הרכיבה והיה עומד בחלון הרוכל שחור בו וישקף וראה את סוס לנץ ויכירוהו כי הוא נתנו אליו במתנה אמנם את לנץ לא הכיר אז כי היה מעולף וכסוי פנים מאד באלמו חיוני, אבל מדי עברו ממבוי אל מבוי לא נהר לנץ מן המלך ונשא את ראשו ובכן תורם את אלמו מעט מעל פניו וראהו המלך והכירו ויראנו אל גופלם ויאמר לו בחשאי הראית את לנץ אשר תמול היה ו... לה עצמו בדבריו למראה עינים והנה הגו בברך הזה, ענה גופלם אני חושב שעשה כן כדי להסתיר עצמו בל יכירוהו כי כן מנהגו, אמר המלך וכן האמת, אורורים יהיו כל הרכילים ומציאי דבה על הפרשים הנאמנים, ולנץ לא ידע שהוכר מעיני המלך וילך ויחן בהיכל הקצין ויתקבל בכבוד גדול כחוק הקצין לכבד כל פרש ולא מחמת שהכירו. והמלך ציוה את גופלם בל יגלה לאיש שבא לנץ אל הסיבוב אחרי שהוא רוצה להכנסות מן יחד לו. ועתה מניח הספר מדבר מן המלך ושב לדבר רק מלנץ ומן קצין אשקאלום ובניו ובתולתו:

יש לדעת כי קצין אשקאלום היו לו ב' בנים נבורים שנתפרשו מיד המלך ממון קרוב שם הגדול ארלפום ושם הקטן קרבין ולהם ימים אדומים כלם מצבע אחד אדום כי כן מנהג המתפרשים שלא ישאו ויין בשנה ראשונה שהתפרשו אלא מצבע אחד ונקרא הפרש כל אותה הפרש החדש. וישא לנץ את עיניו וירא את מגניהם חזיהם כלם אדומים, אמר לנץ אל הבלבסור אדוני אני מחלה פניך שתשאלני זוג אחד מאלה שני הזיגים ומנן אחד לשאת בזה הקיבון וכן כלי מכסה הסוס. ענה הבאכסור האין אתך מנן, אמר לנץ אין לי מנן שארצה לשאת בסיבוב הזה כי אין רצוני להנכר בזה הקיבון, אבל אם יישר בעיניך אקח את אלה הזיגים ואת זיני ומניני אניח הנה עד שובי. ענה הקצין קח לך את זיני קרבין שהוא חולה ולא יוכל לבא אל הסיבוב ואדלפרם אחיו הגדול יבא עמך אל הסיבוב ותתחברו יחדיו. וישמח לנץ בדברי הקצין ויתננו מאד ויאמר אדוני מה נעמה לי חברת ארלפרם ומה שפרה עלי. ויסכימו שניהם ללכת יחדיו וישאל ארלפרם את לנץ

עצמם ללכת והוא נשאר לאלתר חשב בלבו להלשין את לנץ אל המלך דודו ולגלות לו כל העניין מן המלכה, ויבא אל המלך דודו ויאמר לו דבר סתר גדול ארצה לומר לך לכבודך ולסובבתך ולהסיר את כלימתך אם הייתי רשאי לאומרו, אמר המלך היש בחצר איש גדול כל כך שיחיה רשאי לחשוב אה כלמתי ענה אנרבן יש ויש כי המלכה ולנצולות חושקים לו בלו מחשק הסכלי עד מאד ולבעבור שלנץ אינו יכול להשתעשע עמה להנאתו בעודך בחיכל הוא מחלה עצמו בדבריו ונמנע מלכת אל הסיבוב ושולה שם את כל חביריו ואחרי נוסעך יתייחר עם המלכה ויעלוס עמה להנאתו כרצונו, כשמוע המלך בן הפליג לדבריו ולא יכול להאמינו, ויאמר לו נכדי נכדי אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה כי אני מאמינך למען אשר ידעתיו לי לאהב נאמן ואי אפשר שחשוב לעשות מסירות כזה בשום ענין, ואם חשב אונם חשק הכריתו לעשות בן כי נגר מחשבת חשק לא יוכל עמוד לא רת ולא שכל כי יש חשק ונברא שיזסיה הוא מופלא כל כך שאפי' הקדסי (?) יתמנו עליו וישתוקקו לראותו, אמנם חלילה לי מהאמין שהיה מביא מחשבתו למעל, אמר אנרבן חדי אם בן אנכי רוצה שאין רצונך לעשות על זה דבר ולא לחשוב שום עניין אחר על לנץ, אמר המלך ומה תרצה שאעשה, ענה אנרבן ארצה שתשתדל אתה ואני בכל ענין שנוכל שנמצאם יחד בידור מגנה ואז תרע האמת ותאמין לדברי סעם אחרת, אמר המלך מזה עשה כרצונך בי אני מסכים לך אבל ידעתי כי לעולם לא ימצא, ענה אנרבן די לי במה שאמרת עתה. וכל הלילה היה המלך חושב ומשתאה על דברי אנרבן האפשר בן אם לא וחמדי היה מתחזק על האי אפשר טוב במחזנו באהבת לנץ באמונתו, לבקר הכין המלך את כל פרשיו לנסוע ללכת אל הסיבוב שלוו נצטמרי והמלכה חלתה סניו מאד שיביאה עמו אל הסיבוב מתאוותה לראות הקבוצ הגדול מן הפרשות שיתקבץ שם ולא שמע אליה המלך למען נסות את דברי אנרבן, ויסע המלך ופרשיו וסדי רוכבם היו מדברים ביניהם רק מאדוחת לנץ ודואנים על חליו שמנעהו מבוא אל הסיבוב, וחכף צאתם מן העיר קם לנץ ממסתו והכין עצמו ללכת שפי אל הסיבוב בעניין שלא ינכר שם ויבא אל המלכה ויאמר לה נבירתי הנעיםם אם טוב בעיניך יש ברצוני ללכת אל הסיבוב ברשותך, ותאמר המלכה חביבי מדוע איתרת ומה היה לך שלא הלכת עם המלך, אמר לנץ איתרתי כי אין רצוני שיכירני אדם לא בלכתי ולא בהיותי שם כי בהיותי בסיבוב אעצור אל איזו כת שידאה לי לכבוד, ולנבורה יותר, אמרה המלכה חביבי נעמי לך לשלום ולשמחה עם אהבתי וחשקי ועשה חיל ונבורות כמנהגך הטוב, ויען לנץ ומי הוא הפרש ואפילו אם יהי לו לבב שפן שלא יתחדש לו

המבלא אל מלחמת חיפוש התמתי לנג' כראשם טרם לכתו במלחמה הלך אל גלח אחד עצור בעצרה אחת שהיה המוודה שלו ויתודה ממנו על הפאתיו וגם על מה שהיה נואף אל המלכה ונברא וילך אל החיפוש ובשובו מן החיפוש הלך עוד אל המוודה להוודות על חטא הרציחה אשר עשה במלחמת החיפוש ויצוהו המוודה לעשות תשובה בצום ובתחינות כך וכך ימים ובכך נעצר שם עמו ימים רבים לעשות את תשובתו, ואיש לא ידע בימים ההם אנה פנה כי נכתרה דרכו מכל חבריו ופרשי החצר ושניו בירו וליאונל ואחיו אשפור והמלך היו משתמומים עד מאד מפרידתו, ויהי כאשר תמו ימי תשובתו והוא יצא מן העזרה וילחץ וירכב על סוסו ובא לחצר המלך, ובאשר הגיע אל החצר היה היום יום בשורה אל המלך וכל הפרשים וכל בני החצר וכל אנשי עיר קמלו צהלו ושמחו ויעשו יום טוב גדול אמנם המלכה ונברא אשת המלך שמחה בביאתו יותר מכלם אלף פעמים כי כל ימי העלמו בעצרה היו ימיה ימי אבל וככי נסתר וחלטה, ואין לתמוה בזה כי עזה כמות אהבה אשר אהבתהו מן היום אשר התייחדה עמו בפיתויי מסיר נאלום כאשר יאמר סיפור אחר, ומסיר לנג' גם הוא החל לשוב אל חשקו ולחשוק בה כמלפנים ויותר אלף פעמים, ואם מאז היה מנשק בה בחכמה ומכסה פשעיו עתה החל לפרסם את חשקו יותר מידאי בעניין רע והוא גם כן מצידה עד שכל בני החצר בכלל ואנדרן בפרט היו מרגישים ברבר כשהיא היתה מהדרת ומקשמת עצמה בכל עוז מרוב חיבתו עד שהיתה מסכנת כל רואיה מרוב הפלגת יוסיה והתחיל העם להרנין על שניהם לאמר כי היו נאחזים לו בלו בחבלי אהבה עזה וחשק סכלי, וזה החשק הרע היה סיבה השמר המבלה ומיתת מלך ארמוש ואנדרן כל המלכות כאשר תראה לפנים:

ויהי כאשר אנרנן אח מסיר גלוחן הרגיש ברבר שמח מאד כי היה אויב את מסיר לנג' ויאמר בלבו עתה מצאתי הנקודה להנקם מלנג' אז נאספו פרשים רבים מכל צד אל החצר כדי ללכת אל הסיבוב שלוחנצשטרי ולנג' היה מעלים מאד את הליכתו שם בעבור שלא היה רוצה שהפרשים האנסנאים אשר באו אל הסיבוב ימנעו ידם במערכה מפחדתם מן יפגע גם הוא מחמת היותם יריאים מהפלגת גבורתו, ועוד כדי שיוכל להיות מאי זה צד שירצה ולכן הסתיר מכל איש את הליכתו ועשה את עצמו חולה ברבריו ואמר אל כל חבריו שלא היה בו כח לבוא אל הסיבוב אמנם צוה את בורו וליאונל ושניו ואת אשפור אחיו שילכו הם אל הסיבוב עם כל חברתו והם היו ממאנים ללכת בלעדיו, סוף דבר הפציר בהם וציום שילכו עם המלך וכן עשו: ויהי כראות אנרנן את בורו וליאונל ואשפור וכל חברת לנג' מכינים

במטה או נהרג הדוכס בחיל ולכן איני יודעת מה היה לי ומי אנכי הרה, והמלך עצר בעצמו ולא רצה להגיד אליה שהוא היה הבא אליה, ויאמר אליה הואיל שאין את יודעת ממי את הרה כשתלדי ינתן הילד אל מרלין שהוא יודע בחכמת השדים ויקרא שמו ארמושין כלומ' שנולד בכח ארמי, וזה אמר המלך בעבור כי מרלין השביעו כשהביאו אל חדר הדוכסית שאם היא תתעבר מאותה ביאה שיתן לו את הילד הילד שייהיה שלו ויעשה ממנו כרצונו וכן נשבע לו וכן קיים לו כאשר תראה קרוב לסוף הספר, ובכן נולד ממנה ארמושין הוא היה המלך הגדול שנקרא ארמוש, נמצא אם כן סכל אותם ד' הפרשים האחים הנזכרים דעיל שהיו בני הבת הגדולה של הדוכסית איזרנא מן המלך לוט נכדים של המלך ארמוש מצד האם כלומר בני אחותו מצד האם גם מסיר איבן היה נכדו בזה העניין ומורנגא היתה אחותו מצד האם, אבל מורדניש הרשע המסור עמד בחזקת נכדו שנים רבות וכן היה המלך עצמו אומר עליו, אמנם באחרית נודע שהיה בנו ממור כאשר תראה כתוב בספר ההשמד:

וידיו כאשר שב גורש אל החצר בעיר קמלוס מארץ רחוקה כמו מירושלם נתקבל בחצר המלך בכבוד גדול וככהלה רבה וכאשר סיפר סמירת גלאץ ומיתת פרנציבל נתעצבו מאד כל בני החצר, אז צוה המלך ארמוש שכל הקורות אשר חלו על הפרשים שהלכו אל היפוש התמתי יכתבו ויושמו בספר למוזרת ויעש, ואותו הוא הסיפור של הספר התמתי הנקרא ליברו די לא קשטא דיל סנגראאל.

אחר זה אמר המלך אל סקידיו תנו לב לדעת כמה נפקדו מפרשי המבלא בזה החיפוש וימצאו שנפקדו מהם מיב שמתו במלחמת החיפוש בנבורת כלי זיין ופרשות, וישבע המלך ארמוש את מסיר גלוון נכדו שיאמר אליו באמת כמה הרג בחרבו ויאמר מסיר גלוון בשנועתו כי הרג מהם בידו י"ח פרשים טובים ושאלהו המלך אם היה בכלל הי"ח מלך בנו ממאנוין ויאמר כן היה ועליו דוה לב וידוה כל הימים אמנם לא הכרתיו במלחמה, ענה המלך וכן אנכי דוה ונעצב עליו עד מאד כי היה חברי ואותבי נאמני, וכאשר ידע המלך כמה הסרו מפרשי המבלא במלחמת התמתי צוה לכתור אותים תחתיהם במספרם כדי להשלים מספר המבלא, ויכתרו מיב פרשים טובים וגבורים אמנם היו בתורים לא גיסו עצמם עדיין המיב ולא למדו דרכי מלחמת כמספיקא, ויצו לעשות סיכוב אחד באחו של עיר ווינצשמרי ליום נועד לסען למד דרכי מלחמה וגבורות פרשות אל אלו הפרשים החדשים ויקרב יום המלחמה, ועתה נתחיל לרבר מאורות הפרש הנעלה מסיר לנצילוט דללק בן מלך בנו דבנואוקי. יש לדעת כי כאשר הלכו הפרשים של

המצור על כל הקריה שהיה בה הרוכוס ונלחם בה ימים רבים ולא
 שזה לו, ויקרא את מרלין ויאמר לו אנא אחי עזרני בחכמתך אך הפעם
 ותן עצה איך אוכל להועד עם הדוכסית אחרנא כי אנכי מת על חשקה
 אם לא תהי לי, ויאמר מרלין אני אעשה כן שאתן לך צורת פני הרוכוס
 תדנית כל נופו בעניין שהדוכסית תחשוב שאתה הוא הרוכוס בעלה
 ואני אבוא עמך ואתן אלי צורת פלי הפרש חבירו ובכן נרכוב בלילה
 שנינו ונקרא אל שער הקריה אשר שם הדוכסית ויפתח לנו ונבוא בחיכל
 ואתה תכנס בחדר ותשתעשע עמה כרצונך ואחר כך תקום ונצא ונשוב
 אל החיל וישננו לו המלך וכן עשה מרלין בחכמתו ויבא אליה ותר
 לו, ויקם מן המטה וירכבו שניהם ויצאו מן הקריה, ובצאתם והנה בא
 רץ אחד אל הדוכסית לאמר איך נהרג הרוכוס בעלה במלחמה בלילה
 ההוא, וכן היה האמת כי הרוכוס שמע שהמלך אוסיר פנדרגון מת בתוך
 החיל ובכן יצא תוך מן הקריה להלחם בחיל באותו הלילה לרוע מזלו
 ונהרג במלחמה, ובשוב המלך אל החיל מצא הרוכוס מת מושכב והקריה
 נלכדה וישמה. והדוכסית נתאבלה על בעלה והיה לבה יוצא מן הפלא
 הגדול ואומרת איך אפשר זה והלא הרוכוס היה עמי במטה באותה
 שעה שאומרין שנהרג שם בחיל כי הרץ בא אלי אל החדר ובצאתו
 מן הקריה לא הרחיק . . . כמספחי קשת אם כן איך אפשר שנהרג
 שם, ואם נהרג איך אותו שבא אלי לא היה הרוכוס, בוז המחשבה
 היתה מס . . . למת ובוכה ולא היתה להשיג אמיתת זה העניין, אז
 נספר המלך מן הקריה ויבוא אל קרית הדוכסית ויצר עליה, סוף דבר
 הוצרכה לתת לו הקריה והיו מליצים רבים בינו לבינה והדברים ארוכים,
 באחרית ניתנה העצה שהמלך אוסיר פנדרגון לכבודו ולמען הפיס רצון
 הדוכסית ורצון שרי הרוכוס ורצון כל עם ארצו ישא את הדוכסית
 לאשה, וישא את די בנותיה לדי מלכים או רחנים, וכשמוע המלך את
 העצה הזו שניתנה מאת שריו וחכמיו שמח עד מאד וכן עשה, את
 הדוכסית נשא הוא ואת מבנותיה הגדולה השיא אל מלך לונז מאורקניא
 והיו לו ממנה די בנים שם האחד הגדול היה מסיר גלון, והשני גרדיאס,
 השלישי אנרכן, הרביעי גוירן, חשנית השיא אל מלך אוראנש והוליד
 ממנה מסיר איבן, השלישית השיא אל הרוכוס מקירנצא הרביעית לא
 רצתה לינשא לאיש אבל לסדרה חכמת השדים והיא היתה מורנא:
 ודי בלילה אחד חמלך היה משתעשע עם הדוכסית במטה ונתן יד
 על כרסה ויאמר לה הנה את הרה הידעת ממי את הרה השיבה
 לא ידעתי כי מן הרוכוס לא הריתי הפעם כי בהשתכנו בקריה לא
 הגחני הרה, ובלילה שבא אלי איש אחד בצורתו בתבניתו לא ידעתי
 מי היה כי בוראי לא היה הרוכוס כי בשעה שאותו הפרש היה עמי

עתו כל הלילה כשהכהן לא היה בעל תורה איך אין ראוי להרחיקם. הסיבה השנית אל העתקתי והיא הנכבדה היתה כי בתכלית של זה הספר ילמדו החוטאים דרכי התשובה ויזכרו אחריתם וישובו אל השם ביה כמו שתראה בסופו. ודי בהתנצלותי זה אצל כל חכם מודה על האמת בלתי מקשה עצמו לדעת:

אלה תולדות מסיר לנצולוט תרע כי המלך בנו מבנואיק והמלך בורז מנאוניש היו אחים ונשאו שתי אחיות מזרע בית דוד, והמלך בנו הוליד בן ונקרא שמו לנצולוט דללק והסיבה למה נקרא דללק הלא היא כתובה בספרו ת"כ שם תמצא מתי נודע אליו שמו והיה לו אח אחר ממזר כלומר שהיה בן המלך באנו משרית אחת מיוחסת ונקרא שמו אשמור דממייש נמצא שהיה אשמור אחי מסיר לנצולוט מצד האב והמלך בורז הוליד שני בנים שם האחד בורז כשם אביו ושם השני ליאונל נמצא שבורז וליאונל היו שנים כלוי קשיני יירמני אל מסיר לנצולוט ואל אשמור:

סדר תולדות המלך ארמוש. תרע כי בימי המלך אוסיר סנדרנן היה במלכות לוגריש דוכוס אחד גדול שמו הדוכוס ממיל מוסייל ולו אשה יפה עד מאד שמה מרת איזרנא, ויהי היום ויצא המלך אוסיר סנדרנן לעשות סיבוב גדול מאד מכל פרשי לוגריש לפני עיר קסלוט וכל פרש ורוחן יביא את אשתו אל הסיבוב למען יתגבר לבב הפרשים וללבב חגבירות יעלו, וכן עשו כל הפרשים גם הדוכוס ממילמוסיל הביא את אשתו הדוכסית שם, ויש לך לדעת כי היו לזה הדוכוס ד' בנות מן הדוכסים לא נראו כמוהן בכל המלכות בהדר וביפוי ויעשה הסיבוב גדול וחזק עד מאד. ויעש המלך משתה גדול לכל העמים והשרים וישא את עיניו ביופי הדוכסית איזרנא ואש אהבתה נשקה בלבבו ויקרב להתחלות ולא יכול עוד הצפינו וישלח אליה נביעו נביעו הזיב על יד אחד משריו ויצוהו לאמר אליה את חשקו וחברעת אהבתו והדברים ארוכים, סוף דבר סיפרה אל הדוכוס בעלה את דברי המלך אוסיר סנדרנן וכשמעו סחר על אשתו וישכם בבקר ויצא את עבדיו לאסור את סוסיו, וירכב הוא וכל פרשיו וחברתו עם הדוכסית ולא לקח רשות מן המלך, ויוגר למלך כי העלים את דרכו ויתר לו מאד וישלח לו לאמר שישבוב אל החצר עם הדוכסית לאלתר ואם לאו שיהיה תיץ משלומי, והדוכוס לען לו וישב אל ארצו ויבצר את כל ארצו ויחזק את כל כרכיו ומגדליו כי ידע שהמלך יבא עליו לצבא, וכששלח חדשים הצעיק המלך את כל צבאיו לעלות לצבא על הדוכוס וליך ויצר עליו בקריה אחת בצורה שנשתגב בה והדוכסית היתה בקריה אחרת נשגבה עד מאד עם בנותיה ואמהותיה ופרשים גבורים עמה בקריה והמלך חיזק

מלך ארמוש.



זה ספר השמר המבלה הענולה של המלך ארמוש ואני העתקתי
בשנת מיל לפרט מלשון לעז אל לשון עברי ובהעתיקי אותו דילנתי
קצת דברים שהיו בספר שהועתק זה ממנו ועשיתי כן בעבור שאותן
העניינים הם רק דברי שאלות ותשובות איש לרעהו או קינות או דברי
נדרות באו במקרה ואינם מעצם הסיפור ולכן דילנתי והם דברים מעטים
שלא יעלו בין כלם לסכום ג' דפים קטנים והשתדלתי בהעתקת אלה
השיחות לשתי סיבות גדולות. הראשונה היתה על דרך שמירת בריאות
נופי כי בעונותי רבו צרה יי ועצמו אנהותי והגני שקוע בנכני ים
המחשבות יושב ותהא עומד ומשתומם על קורותי ימים ולילות ויראתי
סן אפול בחולי השדורה שהוא תולי השמות אשר טוב ממנו המות ולכן
העתקתי לעצמי אלה השיחות כדי להעביר בהם זמני הרע בקצת העתים
ולהפסי דעתי ולהפיג צערי ואין לשום משכיל שירען (?) עלי על זה כי
הגה ראינו לקצת מרבותינו ע"ה כמו רבן יוחנן בן זכאי שלא מנע עצמו
מידעת משלי שועלים ומשלי כובסים ושיחות דקלים וזה בעבור שיניע
לאדם מידעת אותם הסיפורים שום הפגה ושום הנחה אל נפש העמלה
בעיסקי תורה או בעיסקי דרך ארץ וכן אמר הנביא ועתה קח לי מנגן
וכר ורבותינו ע"ה דרשו בזה מה שידעת ועוד כי אפשר ללמוד מהם
חכמה ומוסר בהנהגת האדם את עצמו ואת זולתו ולכן אינם שיחות
במלות ולא שיחות חולין ולדאיה על זה שאם היו שיחות חולין לא
למדם ריבז בשכבר העידו אמרו עליו על ריבז שמימי לא שח שיחת
חולין אם כן משמע מכאן שאותם איום שיחות חולין ואלה הסיפורים
של זה הספר שהעתקתי אינם פחותים ממשלי כובסים אדרבה הם
מעולים ותכברים מהם עד מאד. עוד מצאנו שהיו מדברים לפני כ"ג בלילי
יום הנמרים שיחות מלכים קדמונים כדי שלא יישן ויעביר בהם את

תוכן הענינים.

צד		
1—11	מלך ארמוש
11—12	סי' ספר יצירה
13—14 : . . .	דברים עתיקים
14—19	חידושים מרי ישעיה
20--25	ספר תפלה ורנה
25—34	הערות על ספר חסידים

אוצר טוב

כולל

דברים עתיקים מתוך כ"י מועתקים.

שנת תרמ"ה — תרמ"ו.

OZAR TOB

hebräische Beilage

zum

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums,

herausgegeben von

Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann.



BERLIN.

Ab. Namppe.

1885.

In unserem Verlage erschien:

Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert von Dr. A. Berliner, 2 Bände. gr. 8. Berlin 1884. Preis M. 10.
I. Theil: Text, nach ed. Sabionetta v. J. 1557. II. Theil: Noten, Einleitung und Register.

Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch von Dr. A. Berliner. Mit ausführlichen Registern. 4 1/2 Bogen in gross Octav, auf holländischem Büttenpapier gedruckt. Preis 3 Mark.

Ad. Mampe,
Berlin C., 50. Kurstrasse 50.

Durch die unterzeichnete Buchhandlung ist zu beziehen:

- Abraham, Is.**, comm. manuscr. in Mos. Maimonidis מורה נבוכים p. rim ed. cum. praef. et adnot. M. Landau. 2 vol. Prag. 1831. M. 4.
- Abrahams, Jos.** The sources of the Midrasch Echah Rabbah. A critical investigation. gr. 8 Berlin. 1888. M. 2.
- Abraham bar Gijja.** חפשי הניין Sittenbuch, nebst einer Abhandlung von S. L. Rapoport; nach einer Handschrift herausgegeben von E. Friedmann. Leipzig 1860. 8. M. 2.
- Aschazsch, J.** ספר דרוש zur Geschichte der hebr. Schrift, Vocale und Accente. Warschau 1854. 8. 2 M. 50 Pf.
- Berliner, Dr. A.**, Ein Gang durch die Bibliotheken Italiens. Berlin. 1877. 8. M. 150.
- Gahn, Rich.** Pirke Aboth, sprachlich und sachlich erläutert, nebst Angabe der Variae lectiones, nach gedruckten und ungedruckten Quellen. I. Perel. Berlin 1875. M. 2.
- Ghedowski, Dr. S.**, Kritik des Midrasch Schir ha-Schirim, nach der Münchener Handschrift. Berlin 1877. 8 M. 1.
- Gra, Abr.** Ibn, Commentar zu Exodus, nach einer Handschrift herausgegeben. Prag 1840. M. 2.
- Geserot, (חתני).** גזירות הישנות. Die Judenverfolgungen in Speyer, Worms und Mainz im Jahre 1096; nach einer Handschrift herausgegeben von Mannheimer. Berlin 1878. 8. M. 1.
- המוכר, Hebräische Bibliographie**, mit literarischer Beilage von M. Steinschneider, 12 Jahrgänge 1869–82. (104 M.) für 65.— Einzelne Jahrgänge — mit Ausnahme von 1869 u. 71 à 8 M.
- Heilbut, L.** Ueber die ursprüngliche und richtige Einteilung des Decalogs. Berlin 1874. 8. M. 1.
- Holdheim, S.** מאמר האישות über Ehe- und Scheidungsrecht bei den Juden und Nichtjuden nach den Auffassungen der Sadduceer, Phariseer, Karaiten und Rabbaniten. Berlin 1861. 8, (M. 4) M. 2.
- Sammlung jüdischer Predigten. Bd. IV. enthaltend, Fest-Gelegenheitspredigten. Berlin 1869. gr. 8. M. 4.
- Gott sieht! Neujahrspredigt, herausgegeben von Dr. A. Geiger. (letzte Predigt Holdheim's) Berlin 1861. gr. 8. 30 Pf.
- Isaacs, Si.** ספר המוסר לרופאים, 8° Prapodentil für Aeryte. (Abdruck in 25 Exemplare). 8° Berlin 1885. M. 2.

- Kosher, R.**, Der Segen Jakobs, mit besonderer Berücksichtigung der alten Versionen und des Midrasch, kritisch-historisch untersucht und erläutert. Ein Beitrag zur Geschichte des hebr. Alterthums wie zur Geschichte der Exegese. Berlin 1867. 8. 2 M. 50 Pf.
- Kohn, Dr. S.**, Die hebr. Handschriften des ungarischen Nationalmuseums in Pest. 1877. 8. M. 1.
- Luzzatto, S. D.**, אבני זכרון Grabschriften. Prag 1841. 8. M. 3.
- Magazin für die Wissenschaft des Judenthums** mit der hebr. Beilage **מגן אבן**, herausgegeben von A. Berliner und D. Hoffmann. Jahrgang 1876—84. Berlin 1876—84 a 12 M. (Neu eintretende Abonnenten erhalten die früheren Jahrgänge zum ermäßigten Preise von 6 M. pro Jahrg.)
- Maimonides, Mos.** משנה תורה יד חזקה. Mischna Thora Jed Chasafah. 8. vol. Berlin 1862—63. Fol. M. 30.
- Mandelstamm, Biblische und talmudische Studien.** 2 Bände Berlin 1861 gr. 8. M. 15.
Inhalt: 1) Geschichte. 2) Sprachliches und Sachliches. 3) Kritik der Quellen. 4) horae talmudicae.
- Marcus, Dr. S.**, Zur Schulpädagogik des Talmud. Berlin 1866 gr. 8. M. 1,50
- Midrasch Mischi, מדרש משלי** Stettin 1861. 8. 60 Pf.
- Moller, S.**, דברי יאיר. Les paroles lumineuses sur les problèmes difficiles du livre de Moïse au point de vie de la logique. I. La Genèse (in hebr. Sprache). Paris 1881. gr. 8. M. 8.
- Qzar Jos, מוצר יוס.** hebr. Zeitschrift, enthält. Mittheilungen aus Handschriften u. Jahrgang 1—8. Berlin 1876—84. M. 18.
- Plöner, Sal.**, Belehrungen und Erbauungen in religiösen Vorträgen. 2 vol. Berlin 1837. M. 3.
- Sachs, Mos.** יסוד עולם, das älteste bekannte dramatische Gedicht in hebr. Sprache. Zum ersten Male nach 3 Handschriften edirt und mit einer Einleitung versehen von A. Berliner. Berlin 1874. 8. M. 2.
- Steinschneider, M.**, Die Schriften des Dr. L. Zunz. Berlin 1874. 8. 50. Pf.
— Donolo. Hebr. Text Berlin 1866. gr. 8. 75 Pf.
- Stern, J.**, Gottesflamme. Religiöse Reden über die Feste, Wochenabschnitte und verschiedene Gelegenheiten. gr. 8. Berlin 1872. M. 4.
- Targum, חגגות שני על מגילת אסתר** Targum Scheni zum Buche Esther, nebst varias lectiones nach handschriftlichen Quellen erläutert und mit literar-historischen Einleitung versehen von Dr. L. Munk. Preis 3 M.
- Talmud Babiloniam, Tractat Berachot**, Text mit deutscher Uebersetzung und Commentar von M. Pinner. Berlin 1842. Fol. M. 15.
— Dasselbe auf Bellinpapier M. 16.
- Targum Onkelos**, herausgegeben und erläutert von Dr. A. Berliner, 2 Bände. gr. 8. Berlin 1884. Preis M. 15. 1. Theil: Text nach ed. Sabionetta v. J. 1557. 2. Theil: Noten, Einleitung u. Register.
- Vitorbi, Dav. (Rabb.)**, Sermoni. 2 vol. Padua 1848. gr. 8. 2 M..
- Wolffsohn, J.**, 12 Reden. 2. Ausgabe. Berlin 1866. 8. 1 M. 25 Pf.
- Zemmer, B.**, סמך על פירוש רש"י לחזק' נדרים ומועד קטן. De com. Salomonis Isaacidis in tract „Nedarim“ et „Moed Katan“. Berol. 1867. gr. 8 M. 1.

Ed. Wampe,
Berlin C., Kursstraße 50.

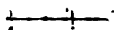
Druck von H. J. Kowalski, Gr. Hamburgerstr. 18-19.



Magazin

für

die Wissenschaft des Judenthums.



Herausgegeben

von

Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann.



Dreizehnter Jahrgang.

1886.

Erstes Quartalheft.



Berlin.

Ad. Mame.

1886.

- Kohler, R.**, Der Segen Jakobs, mit besonderer Berücksichtigung der alten Versionen und des Midrasch, kritisch-historisch untersucht und erläutert. Ein Beitrag zur Geschichte des hebr. Alterthums wie zur Geschichte der Geogese. Berlin 1867. 8. 2 M. 50 Pf.
- Kohn, Dr. S.**, Die hebr. Handschriften des ungarischen Nationalmuseums in Pest. 1877. 8. M. 1.
- Luzzatto, S. D.**, אבני זכרון Grabchriften. Prag 1841. 8. M. 3.
- Magazin für die Wissenschaft des Judenthums** mit der hebr. Beilage **מגזין**, herausgegeben von A. Berliner und D. Hoffmann. Jahrgang 1876—84. Berlin 1876—84 a 12 M. (Neu eintretende Abonnenten erhalten die früheren Jahrgänge zum ermäßigten Preise von 6 M. pro Jahrg.)
- Maimonides, Mos.** משנה חזקה יד חזקה. Mischna Thora Jod Chasafah. 8. vol. Berlin 1862—63. Fol. M. 30.
- Mandelstamm, Biblische und talmudische Studien.** 2 Bände Berlin 1861 gr. 8. M. 15.
Inhalt: 1) Geschichte. 2) Sprachliches und Sachliches. 3) Kritik der Quellen. 4) horae talmudicae.
- Marcus, Dr. S.**, Zur Schulpädagogik des Talmud. Berlin 1866 gr. 8. M. 1,50
- Midrasch Mischi, מדרש משי** Stettin 1861. 8. 60 Pf.
- Koller, E.**, דברי יאיר. Les paroles lumineuses sur les problèmes difficiles du livre de Moïse au point de vue de la logique. I. La Genèse (in hebr. Sprache). Paris 1881. gr. 8 M. 8.
- Qaar Jos. מנחם**, hebr. Zeitschrift, enthält. Mittheilungen aus Handschriften u. Jahrgang 1—8. Berlin 1876—84. M. 18.
- Pfeiffer, Sal.**, Belehrungen und Erbauungen in religiösen Vorträgen. 2 vol. Berlin 1837. M. 3.
- Sacut, Mos.** יסוד עולם, das älteste bekannte dramatische Gedicht in hebr. Sprache. Zum ersten Male nach 3 Handschriften edirt und mit einer Einleitung versehen von A. Berliner. Berlin 1874. 8. M. 2.
- Steinschneider, M.**, Die Schriften des Dr. L. Zunz. Berlin 1874. 8. 50. Pf. — Donolo. Hebr. Text Berlin 1866. gr. 8. 75 Pf.
- Stern, J.**, Gottesflamme. Religiöse Reden über die Feste, Wochenabschnitte und verschiedene Gelegenheiten. gr. 8. Berlin 1872. M. 4.
- Targum Aschur** תרגום אשור, Targum Aschur zum Buche Esther, nebst variae lectiones nach handschriftlichen Quellen erläutert und mit literar-historischen Einleitung versehen von Dr. L. Munk. Preis 3 M.
- Talmud Babiloniam**, Tractat Berachot, Text mit deutscher Uebersetzung und Commentar von M. Pinner. Berlin 1842. Fol. M. 15. — Daselbe auf Velinpapier M. 16.
- Targum Onkelos**, herausgegeben und erläutert von Dr. A. Berliner, 2 Bände. gr. 8. Berlin 1884. Preis M. 15. 1. Theil: Text nach ed. Sabionetta v. J. 1557. 2. Theil: Noten, Einleitung u. Register.
- Vitorbi, Dav. (Rabb.)**, Sermoni. 2 vol. Padua 1848. gr. 8. 2 M.
- Wolffsohn, J.**, 12 Reden. 2. Ausgabe. Berlin 1866. 8. 1 M. 25 Pf.
- Zomer, B.**, נאמר על פירוש רש"י להמס' נדרים ומועד קטן. De com. Salomonis Isaacidis in tract „Nedarim“ et „Moed Katan“. Berol. 1867. gr. 8 M. 1.

Ed. Rampe,
Berlin C., Kurstraße 50.

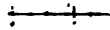
Druck von H. Jekowsky, Gr. Hamburgerstr. 18-19.



Magazin

für

die Wissenschaft des Judenthums.



Herausgegeben

von

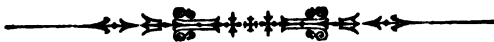
Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann.



Dreizehnter Jahrgang.

1886.

Erstes Quartalheft.



Berlin.

Ad. Mame.

1886.

Inhalt

des ersten Quartalheftes.

Abhandlungen:

	Seite
Die ältesten Rishna-Compositionen, von Dr. R. Lerner . . .	1
Geschichte der Juden in England im XI. und XII. Jahrhundert,	
von Dr. S. Goldschmidt	21
Lexicographische Notizen	54
Zur geschichtlichen Literatur	57
Recension	63



Magazin

für

die Wissenschaft des Judenthums.

Herausgegeben
von
Dr. A. Berliner und Dr. J. Hoffmann.

Dreizehnter Jahrgang.

Berlin.
Ab. Mamppe.
1886.

Inhalt.

Abhandlungen und Bemerkungen.

	Seite
Die ältesten Mischna-Compositionen, von Dr. M. Berner	1— 12.
Geschichte der Juden in England, von Dr. E. Goldschmidt	12— 54.
Lexicographische Notizen, von Dr. D. Hoffmann	54— 56.
Zur geschichtlichen Literatur, von Dr. Berliner	57— 63.
Recension: Parlaty, Neu aufgefundenen Bibelhandschriften	63— 64.
Die Sprüche Salomo's, von Hermann Deutsch	65—100.
Geschichte der Juden in England im XI. und XII. Jahrhundert, von Dr. E. Goldschmidt	101—127.
Zunz-Stiftung	127—128.
Aus der Vaticanischen Handschrift von Abraham b. Azriel's	
. Nachsor-Commentar, von Prof. Dr. D. Kaufmann	129—160.
Das Nachsor Nürnberg von Dr. B. Ziemlich (Schluß)	161—191.
Die Baraita über die 4 Söhne, von Dr. D. Hoffmann	191—202.
Recension: Kroner, Festschrift	202—204.
R. Joseph Kara und sein Commentar zu Kohelet, von	
Dr. Epstein	206—261.

Ozar Tob, die hebräische Beilage enthält:

פירוש קהלת לר' יוסף קרא.



אמר ר' יצחק בקרא אני דורש: וזו ל' 17 3. 261 Seite

Vorbemerkung der Redaction.

Nachfolgende Abhandlung bezweckt in erster Linie, den Nachweis zu führen, daß bereits Hillel eine Mischna redigirt hat, und das von Hoffmann im „Magazin“ 1881 und 1882 und in der Programm-Schrift „Die erste Mischna“ gefundene Resultat, wonach die Schüler Hillels und Schammais ungefähr im J. 42 die erste Redaction einer Mischna vorgenommen haben, umzustößen. Wenn nun auch unserer Ansicht nach dieß dem Verf. kaum gelungen sein dürfte, (wie in den Anmerkungen Hoffmanns zu dieser Arbeit dargelegt wird), so enthält die Abhandlung doch so viel neues Material und neue Gesichtspunkte zur Erörterung der in der Rede stehenden Frage, daß selbst Derjenige, der mit ihren Resultaten nicht einverstanden ist, sie mit Interesse und mit Nutzen lesen wird.

Die ältesten Mischna-Compositionen ¹⁾).

Von Dr. M. Lerner.

Die im Jahrgang 1884 des „Magazin“ in der Abhandlung: „Die 18 Bestimmungen“. . . . besprochene Zeit

¹⁾ Folgende Abhandlung, welche erst jetzt veröffentlicht wird, ist bereits vor zwei Jahren verfaßt worden. —

Als Nachtrag zu der Abhandlung: „Die 18 Bestimmungen“, Magazin f. d. W. d. J., Jahrgang 1884 möge der Hinweis auf eine Bemerkung in Rpp. der Gaonen ed. Cassel, Berlin 1848 S. 40a hier Platz finden.

Die Gaonen haben b. Aboda Sara 55a אמרים צבא, ein Epitheton, das sie mit den Worten erklären: אמרים צבא חיי קרין ואורי אמרים צבא. שלא יתרחף באמרים חסד.

1886 I.

scheint den Ausgangspunkt einer literarischen Bewegung gebildet zu haben, der wir einen Theil der uns vorliegenden Mischna verdanken. Nach j. Sabbat 1, hal 4 wurden zu dieser Zeit außer den durch Stimmenmehrheit beschlossenen 18 Verhütungsmaßregeln 18 Verordnungen einstimmig zum Beschluß erhoben, 18 andere dagegen in Folge von Stimmengleichheit in der Schwebel gelassen. Vgl. S. 114 Anm. 3.

Nach Maimonides (Mischna-Commentar z. St.) gehört Sabbat 1, 1—3 zur ersten, 1, 5—8 (vgl. b. Sabbat 18b, 19a) zur zweiten Gruppe der 18 Verordnungen, vgl. jedoch b. Sabbat 13b. Hiernach dürften wir jedenfalls in Sabbat 1, 1—3 einen Theil der Mischnasammlung besitzen, die von den ältern Schulen der Beth-Schammai und der Beth-Hillel herrührt, so daß die Anordnung der Mischna Sabbat 7, 2, welche jene Halachot voraussetzt ¹⁾, auf eine frühere Zeit, etwa auf Hillel und Schammai selbst, zurückgeführt werden mußte.

Obgleich aber die Auffassung Maimonides' keineswegs zwingend erscheint (vgl. j. Pesachim 10, 1, b. Pesachim 99b), so bleibt jedoch unsere Vermuthung wohlbegründet, daß wir in Mischna 7, 2, deren weitere Ausführung den wesentlichen Bestandtheil des Tractats Sabbat bildet, (המצרי = 7, 4; אבסחן. 8; 9, 5—7; 10, 1—5; אבסחן. 11; הכונה = 12, 1; תוריש = 12, 2; הכותב = 12, 3—6; האורג = 13, 1 f. תוריש f. האורג; . . . העושה ב' בתי . . . = 13, 2—3; המלך והמנען = 13, 4; הצר = 13, 5—14, 1; הקישר = 15, 1—2; המכנה = 16, 5—8, vgl. Tosefta 11, 4) die älteste, von Hillel und Schammai stammende, Sabbatordnung erblicken dürfen. (Vgl. 7, 2 האורג u. 13, 1, Tosefta 12, 1 u. b. Sab. 105a).

In der That berichten auch die Gaonen (עשרי תשובה) S. 2b Nr. 20, vgl. חזרה גוהה S. 1, wo zu שית das Wörtchen טאה supplirt werden muß, f. Hoffmann, die erste Mischna S. 13, Surja 38b, Eeder Tannaim, Kerem Chemed IV,

¹⁾ Sabb. 7, 2 muß keineswegs den Halachot 1, 1—3 vorausgegangen sein. Die Worte יציאות und יצא (M. 2) statt התאורות und יציאות weisen vielmehr auf einen ältern Sprachgebrauch hin. Hoffmann.

£. 188), daß Hillel und Šammai, zu deren Zeiten 600 Ordnungen (vgl. b. Šagiga 14a) existirten, die uns bekannten 6 Ordnungen ¹⁾ begründet haben. Im Gegensatz zu

¹⁾ Die mehrfach genannten sechs Ordnungen (Pešitta b. R. 7a = שׁוֹרֵי הַשְּׁמִירִין R. zu 6, 4, Šamiddar R. Section 12 und Targum Jonathan zu Exodus 26, 9) werden Ešther R. zu 1, 2 Šamiddar R. Sect. 13, 6. Sabbath 31a und Midraš Šchofer Tob zu 19, 8 namentlich aufgeführt und in den zwei letzten Stellen auf verschiedene Verse zurückgeführt. (Vgl. Šir hašširim R. zu 6, 9 und Tanšuma zu קרי Rr. 12.)

Der Bericht der Tošesta Sabim I. 3 . . . כְּשֶׁחִי רִיַּע מִדָּר (verg. b. Erubin 54b) בְּמִדָּה (סדרה) dürfte nach den Gaonen, die Šammai und Hillel den Lehrstoff in sechs Ordnungen redigiren lassen, von R. Ašiba lediglich mittheilen, daß er die zahlreichen Šalachot, welche von Hillel bis auf ihn sich angesammelt hatten, im Anschluß an die ältere Mišna geordnet habe (Vgl. b. Šagiga 10a . . . רִי . . . רִי; j. Šešela V, 1 u. b. Šaba batra 134a, b. Šittin 67a, Našši a. v. כּוּחַ, f. אמר £. 176a, Gottesdienstliche Vorträge 46a, Šobegetil 210).

Es ist nicht unmöglich, daß R. A. die Ordnungen Šammaitis u. Hillels in Tractate gegliedert, und zwar in der Absicht, die größere Stoffmasse leichter zu beherrschen und übersichtlich zu ordnen. Wer nun aber weiter die Tractate in Perašim eingetheilt, ist unbekannt. So viel steht jedoch fest, daß die Amoräer nicht bloß diese Einteilung, sondern selbst die Namen einzelner Perašim kannten, welche dem Anfangsworte des betreffenden Peraš entlehnt sind. (Vgl. Šobegetil 264, 265). Den von Frankel a. D. angeführten talmudischen Stellen scheint jedoch eine wenig beachtete Notiz im Seder Tannaim zu widersprechen, der zufolge die Šaböräer diejenigen gewesen wären, welche die Tractate in Perašim eingetheilt: וְאִי הָיוּ רַבֵּן סַבְרָא . . . וְלֹא הָיוּ רַבֵּן וְלֹא הָיוּ מִדְּרֵי (Jerem Šemeb IV. 189). In der That aber wollte wohl Seder T. lediglich die Reihenfolge der einzelnen Perašim (vielleicht auch der Tractate, f. b. Taanit 2a, Šešebuot 2a u., Raimonib. zu Sabim IV. 6, שִׁשָּׁה מִקְבָּצָה zu Šaba Meja 15b f. v. מְכַרֵּי u. v. A. u. selbst der Šalachot innerhalb eines Peraš, vgl. b. Šagiga 9b שְׁנֵי פְרָקִי 14b, שָׁנָה פְרָקִי 14b, dagegen b. Berachot 22a und Baraita Abot VI הֵלֵכָה . . . אוּ הֵלֵכָה f. j. u. b. Megilla IV u. A.) als das Werk der Šaböräer bezeichnen, eine Auffassung, die nicht unwahrscheinlich ist, wenn man annimmt, daß die Benennung פְּרָקִי in רַבֵּן פְּרָקִי של כל מִסְכָּתָא של כל רַבֵּן (vgl. b. Sabbath 144a אִי בְּכֻלָּהּ תַּנְיָא . . . אִי בְּדָרָא מִסְכָּתָא) zusammengezogen wurde. —

nähern Commentar zu diesem Satz bilden M. 6—7 (vgl. Pesachim 1, 1), in der die Wendung **אחר וזאת** das Alter der traditionellen Ansicht R. Eliezers (Xherumoth 4, 7) zu bestätigen scheint, wenn man sich nicht anzunehmen bequemt, daß nach R. Josua **אחר** nicht wörtlich zu fassen sei. (Vgl. **תרי"ג** 2, 2 s. v. **סאה** gegen Ende). Nach der Auffassung Raschi's (Schullin 99a s. v. **למה**) und des **ר"ש** (z. St. s. v. **למה**), die sich aus vielfachen Gründen empfiehlt (vgl. 4: **המזמזע**, 6: **המזמזע**, 7: **גריסין**), dürften Orlah 2, 1—5, welche den Begriff **זמזע** näher bestimmen, eine im gewissen Sinne weitere Erläuterung der M. 2, 4 bilden. Aber auch diese 3 Mišnah's gehören, wie es scheint, ihrer Composition nach einer Zeit an, die R. Eliezer und R. Josua voranging, wenn wir davon 2 spätere Zusätze ausschneiden. Der Zusatz **של רמא** (2, 1) stammt aus einer Mišna R. Meir's (vgl. Jer. z. St.); R. Simon (2, 1) dürfte bloß eine abweichende L. A. vermerkt haben, während R. E. beide L. A. auszugleichen sucht. Es ist nicht undenkbar, daß der dem R. Eliezer vorangehende (vgl. b. Beza 32a, jedoch auch Tosefta Kelim 3, 13, b. Berachot 9b, f. Alfassi: **ר"י** . . . **ר"י**, b. Baba Mezia 7a, b. Moeb Katan 2a, b. Chagiga 16a Tosefot s. v. **שנים**, Jer. das: und b. Erubin 13b) R. Simon mit einem der zwei Simon ¹⁾ sich deckt, die b. Sabbath 15a als Nachkommen Hillels genannt werden, eine Annahme, der allerdings Meila 18a widerspricht oder vielmehr, durch welche die daselbst aufgeworfene Frage sich beseitigen ließe. Aber selbst wenn wir mit dem b. L. den R. S. der Mišna mit R. S. b. Joſchai identifiziren und die zwischen demselben u. R. E. bestehende Controverse als Meinungsdivergenz auffassen, dürfte es, abgesehen von dem **מזמזע**, immerhin als wahrscheinlich gelten, daß wir in den Exemplificirungen der M.: 2, 3, 6, 7 mindestens eine Redaction R. Eliezers besitzen. Denn so viel steht fest, daß Orlah 2, 1, 6—7, welche nur **אחר וזאת**

¹⁾ Einer dieser zwei Nachkommen Hillels scheint Schebi' II. 1 (b. Moeb Katan 3b . . . **תקנתא דב"ש וב"ח** . . . **וב"ד**) wiederzulehnen.

Hoffmann, der durch הקנה ם, eine junge, pseudographische Compilation (vgl. Grätz, Ab. VII, 458 Note 3) verleitet ¹⁾ die Gaonen von einer Mišna-Redaktion unter Beth-Schammai und Beth-Hillel reden läßt, müssen wir den einfachen Wortsinne des gaonäischen Berichts betonen: ולא הקנו מהלל der, wenn wir entweder den Buchstaben ם von מהלל wegstreichen (vgl. Nachsor Bitry im R. Ch. a. a. D.) oder dem הקנ ein ן vorsetzen, deutlich genug sagt, daß Hillel und Schammai selbst den überlieferten Lehrstoff in 6 Ordnungen redigirt haben. Die Baraita b. Megilla 21a, auf welche Hoffmann S. 14 als auf die Quelle des gaonäischen Referats hinweist, bietet nichts mehr als die der Wendung des Seder A.: ירר חולי לעולם parallele Redensart: יררה ויעה לעולם; thatsächlich aber hat die gaonäische Mittheilung mit der Baraita nur so viel gemein als sich die Redaktion von Mišna-Ordnungen mit der Einführung einer sitzenden Lernweise berührt. Die gesuchte Motivirung einer angeblichen Namensvertauschung (S. 15) scheitert vollends an der Thatsache, daß die זקני ב״ש und die שמשו . . . חכמי ש״ס verschiedenen Zeiten angehört haben. Hiernach sind wir berechtigt, alle die Bestandtheile der Mišna, welche die Grundlagen der entsprechenden Tractate bilden, als Werk Schammais und Hillels zu betrachten.

Zu Orlah 2, 4 reicht der kurze, sentenzartig gefaßte Lehrsatz, an den sich eine Controverse der ältern Beth-Schammai und Beth-Hillel anschließt, mindestens bis auf die Zeit Hillels hinauf (vgl. das. 5), von dem er seine abstracte Formulirung erhalten haben dürfte. Diese Halacha setzt auch R. Gamaliel Hasaken voraus (II, 12). Einen

¹⁾ Diese Darstellung ist unrichtig. Ich habe ursprünglich vom הקנה ם nichts gewußt, als ich im Sommer 1880 in einem Vortrage, der dann im Magazin 1881 veröffentlicht wurde, aus mehreren Theilen der Mišna zu meinen Resultaten gelangte. Erst später 1882 kam mir הקנה ם zu Gesicht, und ich vermuthete, daß dem Verf. ein correcteres סדר תנאים als das unsrige vorgelegen.

Hoffmann.

nähern Commentar zu diesem Satz bilden M. 6—7 (vgl. Pesachim 1, 1), in der die Wendung **אחר וזמא** das Alter der traditionellen Ansicht R. Eliesers (Therumoth 4, 7) zu bestätigen scheint, wenn man sich nicht anzunehmen bequemt, daß nach R. Josua **אחר** nicht wörtlich zu fassen sei. (Vgl. תרומות 2, 2 s. v. **זמא** gegen Ende). Nach der Auffassung Raschi's (Chullin 99a s. v. **למה**) und des ש"ר (z. St. s. v. **למה**), die sich aus vielfachen Gründen empfiehlt (vgl. 4: והזרמץ, 6: והזרמץ, 7: גריסין), dürften Drlah 2, 1—5, welche den Begriff **זרמץ** näher bestimmen, eine im gewissen Sinne weitere Erläuterung der M. 2, 4 bilden. Aber auch diese 3 Mišnah's gehören, wie es scheint, ihrer Composition nach einer Zeit an, die R. Elieser und R. Josua voranging, wenn wir davon 2 spätere Zusätze ausschneiden. Der Zusatz **של רבא** (2, 1) stammt aus einer Mišna R. Meirs (vgl. Jer. z. St.); R. Simon (2, 1) dürfte bloß eine abweichende L. A. vermerkt haben, während R. E. beide L. A. auszugleichen sucht. Es ist nicht undenkbar, daß der dem R. Elieser vorangehende (vgl. b. Beza 32a, jedoch auch Tosefta Kelim 3, 13, b. Berachot 9b, f. Alfassi: ר"י . . . ר"ב, b. Baba Mezia 7a, b. Moed Katan 2a, b. Chagiga 16a Tosefot s. v. **שנים**, Jer. das: und b. Erubin 13b) R. Simon mit einem der zwei Simon ¹⁾ sich deckt, die b. Sabbath 15a als Nachkommen Hillels genannt werden, eine Annahme, der allerdings Meila 18a widerspricht oder vielmehr, durch welche die daselbst aufgeworfene Frage sich beseitigen ließe. Aber selbst wenn wir mit dem b. T. den R. S. der Mišna mit R. S. b. Jošai identifiziren und die zwischen demselben u. R. E. bestehende Controverse als Meinungsdivergenz auffassen, dürfte es, abgesehen von dem **ומצאיהם**, immerhin als wahrscheinlich gelten, daß wir in den Exemplificirungen der M.: 2, 3, 6, 7 mindestens eine Redaction R. Eliesers besitzen. Denn so viel steht fest, daß Drlah 2, 1, 6—7, welche nur **אחר וזמא**

¹⁾ Einer dieser zwei Nachkommen Hillels scheint Schebi't II. 1 (b. Moed Katan 3b . . . חקנתא רב"ש ובי"ה . . . ר"ג ובי"ד) wiederzulehren.

als Maß anführen, nach schlichter Auffassung die Ansicht R. Eliezers wieder spiegeln. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet schwinden alle Schwierigkeiten, welche Maim., R. S., Bertinoro, und תר"ם (f. M. 3 s. v. ואח"כ, M. 2 s. v. סאה, dagegen מ"ש M. 2 s. v. והערה: . . . כרי לכסל und M. 3 s. v. שנאל: שאני תרומה דצריכה להרים) in Orlah II, 2—3 gefunden haben (vgl. J. z. St. und zu Therumoth 4, 7). M. 2 handelt allerdings von dem Fall, daß ein Maß hebe in 100 Maß profanen Getreides hineingefallen; deshalb wird das ganze Gemenge dem Laien gestattet.

Daß sich aber die Hebe nicht mit der später hinzugekommenen Orlah vereinigt, das gerade eben erfahren wir durch diese Mišnah. In M. 3 (vgl. תר"ם s. v. ואח"כ) kommt noch hinzu, daß dem ersten Maß Orlah selbst die Kraft verliehen wird, den Ueberschuß (ועוד) zu einem erlaubten zu gestalten. (Vgl. Maim. z. St. und מ"ש s. v. שנאל: דצריכה להרים).

Wir dürfen also als wohlbegründete Vermuthung die Annahme hinstellen, daß Orlah 2, 4 (6—7) der Redaktion Hillels, 2, 1—3 der seiner Schule angehört.

Ebenso scheint Kethubot 9, 7 (8) aus der Redaktion Hillels hervorgegangen zu sein. R. Gamliel Kasafen hatte die Einrichtung getroffen, daß Wittwen vor der Erhebung ihres Kethuba-Vertrages nicht durch einen Eid, sondern durch ein Gelübde ihre Aussage erhärten, von den Vermögen ihres Mannes noch nichts erhalten zu haben (Gittin 4, 3). Vor der Verordnung R. Gamliels hatten die Gerichte Bedenken getragen einer Wittwe den Eid zuzugestehen, den sie nach der ursprünglichen Vorschrift leisten sollte. (Das.) Dieses Bedenken der Gerichte, welches wahrscheinlich durch Vorkommnisse eidlichen Mißbrauchs erregt wurde (vgl. b. und j. Gittin z. St.), dürfte der Natur der Sache nach bereits vor R. Gamliel sich geltend gemacht haben. Unsere Mišna also, welche die ursprüngliche Vorschrift der Eidesleistung enthält, kommt aus einer Zeit, die wohl über eine Generation älter als R. Gamliel ist.

Die prägnante Fassung, die ungewöhnliche Ausdrucksweise סגמא כחוכה und die stilistische Wendung des dreifach wiederkehrenden . . . לא תסע (vgl. Kilaim 9, 1, Peah 1, 6 —) unterstützen unsere Annahme, daß wir in dieser Mischna eine Composition Hillels besitzen. — In Schebuot 7, 7, wo der Wortlaut dieser Mischna mit כשם angeführt wird, kehrt . . . לא תסע viermal wieder und geht נכסי יתום נכסי משועבדים denn voran (vgl. ת"מ Ketubot a. D.) —

Die beiden äußersten Zeitpunkte, innerhalb welcher Kelim 2, 1 (9, 1) componirt worden sein dürfte, lassen sich ziemlich genau bestimmen. Nach b. Sabbat 14b (j. Sabbat 3b und Parallelst.) haben die beiden Jose die Verordnung getroffen, daß Glasgeschirr die Fähigkeit erhält, levitisch unrein werden zu können, während eine Relation des j. Reithubot 32c (die das. und Parallelst. gemachte Bemerkung: ר' יונה אמר כיים hat Gr. III Note 14 mißverstanden) diese Bestimmung auf Simon b. Schetach zurückführt. Diese widersprechenden Angaben werden vom j. T. in der Weise ausgeglichen, daß Simon b. Schetach eine ältere Verordnung, welche in Vergessenheit gerathen war, erneuert habe. Daß jedoch Simon b. Schetach die Reinheitsgesetze auf umgeschmolzene Metallgefäße ausgedehnt hat, das steht zweifellos fest (b. Sabbat 14b, 16b, j. Sabbat das. und Parallelst.) Die Zeit des Simon b. Schetach bildet somit den Terminus a quo.

Auf der andern Seite wird Kelim 2, 1 nicht bloß von Beth-Schammai und Beth-Hillel vorausgesetzt, deren Discussion, Tosefta Kelim 2, 1 über die erweiterte oder eingeschränkte Beziehung des למחוררם sich zu erheben scheint, sondern auch von R. Jochanan b. Sakkai (2, 2) und R. Gamliel Haskani (Bechorot 38a, Sifra Parsha 7 nach Babbli zu corrigiren, vgl. Tosefta Aboda Sara II, f. ר"ש und Tossafot Sabbat 16a s. v. ה"י, Kelim 2, 3; 27, 1 und 25, 1 אין לו לאחרים = dem commentirenden לחלקה des b. T., 25, 2 s. v. משבעה und Chagiga 3, 1, vgl. auch Para 10, 3 und Erujot 7, 5).

Die angegebene Mišna, an die sich ursprünglich Kelim 9, 1 wohl vor כל חרס angeschlossen hat, dürfte hiernach von Hillel geordnet worden sein; sie bildet aber im Verein mit Kelim 9, 1 die Grundlage des ganzen Tractats, der 2—10 von כל חרס, 11—14 von כל שחכת 15—29 von כל פך und כל ער und 30 von כל זכורת handelt.

Als Mišna Hillels kann Sota 7, 2 bezeichnet werden; 7, 8 enthält eine Bemerkung, die aus der Zeit Agrippa's d. I. stammt (vgl. Hoffmann S. 20). Diese Bemerkung aber unterbricht sichtlich den continuirlichen Zusammenhang der dort gegebenen Darstellung (vgl. . . וקרא וקרא סתחלת וקרא). Somit dürfen wir diese Beschreibung in eine Zeit versetzen, die Agrippa dem I. vorangegangen. Aber diese Beschreibung sowohl wie überhaupt 7, 3—9 bilden einen Commentar und eine weitere Ausführung zu 7, 2, die um 2 Generationen vor Agrippa — sichtlich also von Hillel — redigirt worden seine mag.

Diese 3 Perakim (7, 2—9) gehören jedoch ihrem Inhalte nach nicht zum Tractat Sota, sie sind nur künstlich vermittels 7, 1 unter diesen Titel untergebracht worden. Diese in der Mišna mehrfach wiederkehrende Erscheinung berechtigt wohl zu der Annahme, daß die Redaktion der Partie'n, die nur mit Noth in einen Tractat von ungleichartigem Inhalt hineingewebt wurden, älter als die Gliederung der Ordnungen in Tractate ist. Zur Zeit, als die 6 Ordnungen in Tractate eingetheilt wurden, lagen jene Bestandtheile bereits geordnet vor, so daß sie durch künstliche Hilfsmittel unter die aufgestellten Titel subsumirt werden mußten.

Aus Pea 2, 6 ergibt sich, daß in 2, 5 eine Tradition uns aufbewahrt worden, die R. Gamliel Hasaken in der Quaderhalle erhalten hat. Diese Mišna aber, welche in ihrer abstrakten Fassung als Composition R. Gamliels angesehen werden darf, bildet eine Erläuterung zu Pea 2, 1 ורר ורר. Pea 2, 1 bis ורר ורר, eine Mišna, die uns die Grenzen der einzelnen peapflichtigen Felber lehrt, rührt wohl in ihrer Anordnung von Hillel her. Die Grundlage des

Tractats, der 1—4,9 von סנהדרין, 4,10—5, 6 von לקט, 5,7—7,2 von שבת, 7,3 von פסחים, 7,4—8 . . . von עירובין, 8,5—7 . . . von מעשר עני entsprechend der Reihenfolge der im Lev. 19,9—10, und Deuteron. 24,19—21 befindlichen Gesetze handelt, kann als Mišna Hillels¹⁾ betrachtet werden. Mit der Auffassung, die uns der Wortlaut des gaonäischen Berichts aufdrängt, stimmt das Sendschreiben R. Šcherira Gaons überein, der (Zuchasim ed. Warschau 1846 S. 120b) die in Sanhedrin 5, befindliche Mišna auf die Zeit Hillels und Šammais zurückführt. Seine Worte . . . מן הורא זמן דהלל so wie die talmudische Angabe רבו רבו חכמי תלמידי חורבן wiederstreiten der Annahme Hoffmanns (S. 23—24), daß diese Mišna von den Schulen redigiert und R. Jošanan b. Sakkai von seinen „Collegen“ Ben Sakkai genannt wurde.

Indeß kann nicht geläugnet werden, daß die Hyperbel von den 600 Mišnaordnungen geeignet ist, gegen die Historizität das ganzen gaonäischen Berichts Mißtrauen zu erwecken.

Sehen wir jedoch von diesem leicht deutbaren agadischen Zug ab (vgl. שו"ת S. 167, 168), so werden wir dem Bericht von der redaktionellen Thätigkeit Hillels und Šammais um so eher Glauben beimessen, je besser er sich in den Rahmen der Zeitverhältnisse einfügt, unter welchen Hillel sein Amt antrat (b. Pesachim 66a), denn hatte sich die Ueberlieferung ursprünglich an des Textwort angeschlossen (vgl. Frankel Hodeg. 3, 5; Hoffmann S. 7), so mußte sich im Laufe der Zeit zeigen, daß viele tradierte Lehren sich gar

¹⁾ Indem ich mir eine ausführliche Darstellung der ältesten Mišna vorbehalte, weise ich noch auf folgende Stellen hin: Šebamot I, 1—2, 5; Kibbushin I, 1—6; Nedarim 3, 1—3; Berachot 9, 1—4, 7—8; Beza II. 1; Šagigä 1, 1, 3—5, III; Baba Kamma 1, 1 . . . ר' אבות — (ר' 2—5, vgl. 1, 4 u. 2, 5, 5—7, חמבעה 6, 1—3, החכער 6, 4—6, גבבה S. 7, חובל 8, גולה 9—10, B. M. 1—2 מצאח 3, 1—2; Baba Mezia 7, 8 . . . (ר' שומרון חם 9 . . .); Sanhedrin 7, 1, מיתור ד' (7, 5; 9, 1; 10, 7—8; 11, 1 Mafkot 2, 1 א.) Vgl. j. Šcheritaim 5, 1, Hodegetil S. 39, jedoch auch S. 210, Toſeſta Berachot 7, 24 (b. Berachot 63a, j. g. Et. u. b. Sabbath 104a Ra'chi s. v. פה).

In erster Reihe muß die Meinung des „Minchat Birkurim,“ auf den sich Hoffmann beruft, zurückgewiesen werden, daß während der Mischnalehrer seine eigenen Zeitgenossen, der Tana der Tosefta andere Beamte aufzählt, welche zu seiner Zeit gelebt haben. Denn abgesehen von der Thätigkeit Jochanan b. Gudgeda's führt die Tosefta lediglich solche Ämter auf, die in der Mischna gar nicht vorkommen. Die Tosefta will also die Mischna, welche 15 Ämter anführt, in erster Linie ergänzen¹⁾, indem sie 6 Funktionen hinzufügt. Die Differenz zwischen Mischna und Tosefta beschränkt sich zunächst auf einen einzigen Fall: Das Amt der Pfortenverschließung verwaltet nach der Mischna Ben Geber, nach der Tosefta Jochanan ben Gudgeda.

Aus dem Umstand aber, daß nach der Mischna Ben Arsa als Levite die Cymbeln schlägt, nach Tosefta hingegen Arsa als Levite das Orchester leitet, müßte im Gegensatz zu Hoffmanns Annahme auf die Priorität der in der Tosefta genannten Beamten geschlossen werden.

Es ergibt sich aber aus Tamid 7, 3, daß Ben Arsa, der die Cymbeln schlug, als Chordirigent fungiert hat und somit ein und dasselbe Amt bekleidet, welches nach der Tosefta Arsa verwaltete (vgl. Arachin II, 5—6). Wird also in der Tosefta Arsa in Ben Arsa corrigiert²⁾, so müssen auch die anderen daselbst aufgeführten Beamten Zeitgenossen der mischnaitischen Kollegen gewesen sein³⁾. Sollte also die

¹⁾ Allerdings ergänzt die Tosefta die Mischna, indem sie noch andere würdige Beamte aufführt, aber aus einer spätern Zeit, wie auch sonst die Tosefta als Ergänzung zur Mischna das hinzufügt, was aus späterer Zeit hinzuzufügen war, vgl. hierüber ausführlich „Magazin“ 1882, S. 160 ff.

²⁾ Die Druckausg. u. die Wiener Handschrift haben *מן* *בן*. *ד*.

³⁾ Ben Arsa scheint ein Familienname zu sein. Es gilt von diesem Namen dasselbe, was „die erste Mischna“ S. 17, Note 2 über Bethachja gesagt wird. Vgl. weiter unten über Eliezer. Uebrigens ist es denn so gewagt anzunehmen, daß Ben Arsa, der im Jahre 42 unter Agrippa I. fungierte, noch etwa im Jahre 66, der Zeit der betr. Tosefta noch am Leben war? — *ד*.

Differenz hinsichtlich des Ben Geber nicht auf eine bloße Verschiedenheit der L^a. zurückgeführt werden, so dürfte man annehmen, daß zur Zeit Agrippas II., in der R. Joſchanan b. Gubgeda gelebt, das Amt der Pfortenverſchließung bald in der Hand Ben Gebers, bald in der R. Joſchanan's gelegen¹⁾.

Die Gleichzeitigkeit der Beamten beider Liſten führt uns zu der Vermuthung, daß Miſchna Škeſalim 5 wohl nach Agrippa d. II., ſicherlich aber nicht vor ihm redigirt worden ſein dürfte. Dieſe Annahme wird aber vollſtändig von einem klaſſiſchen Zeugen beſtätigt. Als der jüd. Krieg dem Ende nahe war, wurde, wie Joſephus berichtet, der Schatzmeiſter des Tempels (*ρακοφύλαξ ἱεροῦ*), Phineas²⁾ mit Namen, gefangen genommen, welcher Gewänder und Gürtel der Prieſter, Scharlach Purpur zc. mit ſich brachte³⁾ (Bellum VI, 8, 3). Dieſer Schatzmeiſter aber, der Prieſter-

¹⁾ Wer ſich mit dieſer Harmoniſtik zufrieden giebt, mag unſern betr. Beweis ablehnen. Hoffmann.

²⁾ Nach Joſ. daſ. brachte Phineas auch Zimmt u. Caſſia und eine Menge anderer Spezereien mit ſich, womit man alltäglich räucherete. Vgl. Mišdot 1, 4 (b. Joma 19 a), Toſeſta Škeſalim 2, 14, Tamid 28 a, Škeſalim 5, 1, Mišdot 1, 1 und Tamid 1, 1.

Von Jeſua b. Chabuthi erzählt Joſ., daß er zunächſt 2 Leuchter, Tiſche, Krüge und Schalen, Alles von lauterem Gold von der Tempelmauer herab überliefert hat. Vgl. Mišdot 30 a דרן חז (Škeſalim 5, 6); Bellum 7, 5, 5 und „die Beſchreibung des herodianiſchen Tempels“ zc. von Dr. J. Hildeshimer (Programm des Rabbiner-Seminars 1876—77) S. 32 Anm. 63.

Darauf aber auch die Vorhänge und hohenprieſterlichen Gewänder, vgl. Škeſalim 5, 1 דרן חז וקרמל (Bellum 2, 17, 2 f, vgl. 20, 3, 4; 4, 1 und Škeſalim 5, 2), Mišdot 1, 1, Antiquit. 18, 4, 3, „die Beſchr.“ zc. S. 23, Anm. 10 e und Antiquit. 20, 1, 1—2. Hiernach dürfte Jeſua b. Chabuthi einer der 7 Schlüsselbewahrer geweſen ſein (Joſ. Škeſalim 2, 15, vgl. Mišdot 1, 4, jedoch auch 2, 6 und „Beſchreibung“ S. 9, Mišdot 1, 7, 8 und Tamid 1, 1), den jedoch mit דרן חז der Toſeſta Škeſalim 2, 14 zu identifiziren zu gewagt erſcheint. Somit könnte j. Škeſalim 5, 1 . . . דרן חז vielleicht auch eine Erinnerung an dieſen Pinchas veranlaßt haben, vgl. daſ. Šal. 11, aber auch Šal. 7.

³⁾ Iſt ungenau überſetzt. Joſ. ſagt *ἐπέδειξε*, er zeigte, entbedte die verborgenen Schätze. — S.

stergewänder mit sich führte, ist äußerst wahrscheinlich mit dem in der Mišna genannten כנר (Šekelalm V, 2) כנר על הכלבי (Das. 1, Mišdot I, 4 vgl. Tamib V, 3) identisch¹⁾.

Es steht somit fest, daß einer der in Šekelalm V, 1 genannten Beamten zur Zeit der Tempelzerstörung gelebt hat. Eine noch nähere Begrenzung der Lebenszeit der hier besprochenen Priester gewinnen wir aus einer andern Nachricht des Josephus. Als Crassus i. J. 53 einen Feldzug wider die Parther unternehmen wollte, kam er nach Judäa und plünderte den Tempel. Vgl. Bereschit Rabba Sect. 70: שהעניו כן ההקדשות הצטווה בלשכה. Unter dem vielen Gold, das er im Tempel geraubt, befand sich auch eine Stange die 300 Minen schwer war. „Diese Stange“, erzählt Josephus Antiquit. XIV, 7, 1 „übergab ihm der Priester Eleazar, welcher Schatzmeister des Tempels war; aber nicht aus Bosheit, (denn er war ein guter, rechtschaffener Mann), sondern da er die Vorhänge im Tempel in Verwahrung hatte, welche von bewunderungswürdiger Schönheit und kostspieliger Arbeit waren, und an dieser Stange hingen, befürchtete er, weil er sah, daß Crassus so begierig war, derselbe möchte den ganzen Schmutz des Tempels wegnehmen. Er gab ihm also die Goldstange als Lösegeld für alles Uebrige und nahm einen Eid von ihm, daß er sonst nichts im Tempel berühren, sondern mit dem ihm Gegebenen sich begnügen wollte“. . . .

¹⁾ Dies ist nicht so sicher! Der Phineas des Josephus entdeckt dem Titus verborgene Schätze. Darunter sind nicht nur priesterliche Kleider, sondern auch, was zu dem Vorhänge und dem Räucherwerk gehörte (vgl. Josephus das.) Der Phineas des Jos. mußte also auch über die Vorhänge und über das Räucherwerk die Aufsicht geführt haben, während in der Mišna Šekelalm Eliezer über die Vorhänge und כנר מביט ביר wenigstens über כנר הקדוש geseht war. Es ist also ein Irrthum des Verf., wenn er (in der vorherg. Note) meint, Jos. b. Leb. habe die Vorhänge überlesert. Uebrigens könnte auch derselbe Pinchas, der im Jahre 42 Beamter war, noch im J. 70 gelebt haben. Daß Pinchas lange Zeit Beamter war, beweist schon der Umstand, daß eine Halle nach ihm כנר הכלבי genannt wurde (Mišdot I, 4).

Dieser Schatzmeister Elazar, der die Vorhänge im Tempel in Verwahrung hatte, ist sicherlich nicht verschieden von dem in Schekalim V, 1 genannten *אלעזר על הכבוד*, von dem wir das. V, 2 erfahren, *שקבלו רוב הכבוד עליהם*, er wäre, wie auch Josephus berichtet, ein so braver und rechtschaffener Mann gewesen, daß er sich des allgemeinen Vertrauens erfreute. Hat nun Elazar um das Jahr 53 ¹⁾; Pinchas um d. J. 70 gelebt, so haben wohl alle in Schekalim angeführten Beamten in den letzten 17 Jahren des Tempelbestandes geblüht, daß aber zu derselben Zeit auch die Tempelbeamten der Tosefalistik gelebt haben, ist bereits oben erwiesen worden. Eine Annahme, die folgende Notiz bei Joseph. zu erhärten scheint.

An der Spitze der Zeloten, erzählt Josephus, stand neben Elazar, Sohn Simon's, der Priester Zacharias, Sohn Phalek's (Bellum IV, 4, 1: *Zacharias υιος φαλκου γένος 'ex τῶν ιερέων*). Jost's Vermuthung, daß dieser Zacharias mit dem talmudischen (b. Gittin 56) identisch sei, sucht Grätz (III, S. 543 Anm. 1) durch eine L. A. bei Haverkamp zu belegen. Da aber der nüchterne Bericht des H. Jose . . . *ממנו* (Tosefta Sabbath 16 (17) § 6) dieser Identification widerstrebt, so dürfte wohl eher an Zacharias b. Baruch ²⁾ zu denken sein, von dessen Aufrichtigkeit und Offenheit uns Bellum IV, 5, 3 den besten Beweis liefert (vgl. b. Gittin 57b). Hingegen dürfte vielleicht der genannte

¹⁾ Es scheint ein lapsus calami vom Herrn Verf., indem er das Jahr 53 v. o. Chr. mit 53 n. Chr. verwechselt zu haben scheint. — Indessen sind wir dem Verf. dafür sehr dankbar, daß er uns auf diesen Eleazar, der zur Zeit des Grassus „über die Vorhänge“ gesetzt war, aufmerksam gemacht. Wenn also in der Mischna etwa 100 Jahre später wieder ein *אלעזר על הכבוד* erscheint, so haben die späteren Beamten den Namen ihrer berühmten Ahnen geführt, was „die erste Mischna“ S. 17 Note 2 von Bethachja behauptet wurde und was vielleicht auch von *בן ארמא* und *בן ארמא* gelten dürfte. S.

²⁾ Abulus dürfte vielleicht entweder = *εὐχλῆτος*, eine Uebersetzung des Namens Baruch oder als *εὐχολος* eine Charakterbezeichnung des Zacharia sein.

Priester Zacharias ben Bhaletz sich in Tosefta Schekalim II, §14 wiederfinden, wo ein „Sohn Bhaletz“ als Verwalter der Holzkammer oder der vielfach angesammelten Holzmaterialien, *עצם לך חב*, erscheint (vgl. Schekalim VI, 1, Mibdot II, 5, Tannit IV, 5 und Bellum II. 17, 6). Sollte nun Elasar der Mischna der als Zelotensführer bekannte Sohn Simons sein¹⁾, so würde unsere Identification einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit erhalten.

Steht es nur hiernach fest, daß die in Mischna 5, 1 und Tosefta Schekalim 2, 14 genannten Beamten in der letzten Epoche des jüdischen Staates gelebt haben, so dürfen wir annehmen, daß ein Zeitgenosse derselben, der den Untergang überlebt, die uns vorliegende Beamtenliste angefertigt hat.

Besitzen wir aber in Schekalim 5 nicht ein archivalisches, aus der Zeit des Tempelbestandes herrührendes Verzeichniß, so können auch die Tractate Mibdot (1, 4), Tamid (3, 2 *חמשה בן ארבע*; 30b: *ארבע בן 7, 3*; 3, 8 *חמשה בן ארבע* und Schekalim 5, 1), und Joma (3, 1, 9: *אחד בן*, vgl. Antiquit 20, 9, 7, 10—11, vgl. Tamid und Schekalim l. c.) nicht früher als kurz nach²⁾ der Zerstörung des Tempels redigirt worden sein.

¹⁾ Dafür ist auch nicht die geringste Wahrscheinlichkeit vorhanden. S.

²⁾ Raum annehmbar erscheint die Vermuthung, daß unsere Liste noch zur Zeit des Tempelbestandes sollte angefertigt worden sein, weil bei der allgemeinen Vernichtung, die auch das Archiv traf, sie sich nur auf wunderbare Weise hätte erhalten haben können. Man würde aber vergebens nach einem stichhaltigen Grund suchen, wollte man annehmen, daß ein Tannait privatim dieses Beamtenverzeichniß angelegt. Im Uebrigen könnte die Differenz zwischen beiden Annahmen höchstens 19 Jahre betragen.

Anm. der Red.: Die Beamtenliste ist durchaus kein Bestandtheil für sich, sondern ein integrierender Theil der Mischna, die in den Lehrhäusern gelehrt wurde. Die Namen erscheinen noch in andern Mischnajot (vgl. z. B. Schekalim V, 4; Joma III, 1; Tamid VII, 3). Ueber das Verhältniß der Ältesten Tosefta zur Mischna haben wir in „Ragazin“ 1882 S. 159 ff. gesprochen. Wenn unsere Hypothese, daß die Mehrzahl der Beamtennamen Familiennamen sind, richtig ist, dann begreift man noch leichter die Stellung dieses Verzeichnisses in der Mischna. Es waren gewissen Familien Ämter gesetzlich zugetheilt. Das Verzeichniß war somit ein Bestandtheil des Mischna-Gesetzes. S.

Nichts destoweniger aber scheint die Grundlage des Tractats Šeḥalim, die dem Schema altäblicher Zahlenordnung (i. Šeḥalim V, hal. 1), folgt, das Alter der in Mišna V, 1 vorkommenden Beamtenliste um ein Bedeutendes zu über-
ragen. Das Gerippe des Tractats, an das sich alle übrigen Ḥalachot angelagert, tritt uns, wie es scheint, in I, 1, 3, III, 1, 2 bis לשה, V, 2 bis ואין, VI, 1 bis במקדש VIII, 8 entgegen.

In 1, 1 erklärt sich die Redewendung אף ורצאן, die bereits תוי aufgefassen, aus der Toſeſta z. St. Die statt . . . ורא מקראת . . . ומתקין der Mišna ורצאן ביד שלחן ביד ומתקין ורצאן lesen. Aber nicht bloß, אף ורצאן, sondern auch ורצאן scheint erst später zur ursprünglichen Mišna hinzugekommen zu sein, die mit dem allgemeinen, auch ורצאן involvirenden Satz . . . כל ורצאן geschlossen haben mag. Während jedoch in der Toſeſta . . . ורצאן vorangeht, scheint in der Mišna deshalb die umgekehrte Reihenfolge vorgezogen worden zu sein, um einen Anschluß an 1, 2 zu gewinnen. Es ergibt sich also hieraus, daß ורצאן — כל ein der Toſeſta entlehnter Zusatz zu sein scheint, der vielleicht auch . . . כל erklären sollte (vgl. j. hal. 3). An . . . ורצאן aber schließt sich naturgemäß M. 3 an, welche in der ältesten Gestalt, wohl nur bis משישבו gereicht hat (vgl. 1, . . . 2, את 3, ממשכנן ליהם 3, דרכי שלום . . . ממשכנים . . . רכי 4).
Auf diese Gruppe, welche drei Zeiten: den 1., 15. und 25 Abar behandelt, dürfte ursprünglich 3, 1, 2 bis לשה gefolgt sein. Die Einrichtung der regelmäßigen Einsammlung von Geldspenden (vgl. 2 Chronik 31, 11, j. Šeḥalim 5, 12 Nehemia 13, 13 Šeḥalim IV, 1a stammt nach Megillat T. aus der Zeit, in der die pharisäische Ansicht durchgedrungen, daß die täglichen Opfer auf Kosten der Gesamtheit dargebracht werden müssen: ושנבר עליהם ונאחז התקטו שיהיו שוקלין (vgl. j. Šeḥalim 1, 1 לעשות סומבי Gr. III, 654).

Nach dem Bericht R. Ismaels, daß die Behälter der

Tempelspenden nach dem griechischen Alphabet numerirt waren (Šeškalim 3, 2), sollte man glauben, daß die Bestimmungen der Šeškalimsammlung auf Männer zurückzuführen ist, die lange vor Simon b. Šešetach (Grätz III, 607) gelebt haben (vgl. b. Roš b. Šašana 7a . . . לחורש . . . באחר בנין . . . יוסתא 1, Antiquit. I, 3, 3, b. Šaš. ספרם לצבור . . . יחד, Arachin 3, 4). Fügen wir noch 5, 2 bis ואין, eine Mišna, in der R. Natan Tamid 27a die LXX שלשה עשר hatte, sowie 6, 1 bis במקדש (ohne ור) hinzu, eine Notiz, deren hohes Alter aus . . . של בית רב und 6, 3, (vgl. Middot 2, 6), hervorgeht, so dürfen wir behaupten, daß wir in den angeführten Bestandtheilen die Form der ältesten Mišna besitzen, die zu dieser Zeit jedenfalls nur mündlich tradirt wurde. Der später hinzugekommene Schlußsatz 7, 8 scheint eine Ordnung von בכורות, שקלים, בכורים, מעשרות vorauszusetzen.

Ähnlich dürfte es sich mit Middot und Tamid verhalten. Abba Jose b. Šanan, der Middot II, 6 vorkommt, hat nach dem Jahre 58 gelebt (Pesachim 57a und Jos. Antiquit. 20, 8, 8). Abba Saul, der in seinem Namen berichtet, (Pes. Šaš.) hat den Untergang des Tempels überlebt (Semachot 12). Aus der Zeit nach der Zerstörung kommt sicherlich Abba Jose's Bemerkung Middot 2, 6 . . . ומהירי vgl. 2, 5. Die Redaktion des Tractats Middot kann also, selbst wenn wir die Controversen später Tannaim nicht in Betracht ziehen, in der gegenwärtigen Gestalt erst nach der Zerstörung vollendet werden sein.

Rochmal (More neboše hašeman ed. 2. S. 170) und nach ihm Hoffmann (S. 18) halten auf Grund der b. Šoma 16a und j. Šaš. 2, 39d von R. Šuna ausgesprochenen Ansicht R. Eliezer b. Jacob für den Redaktor des Tractats Middot. Abgesehen von den spätern Zusätzen des R. El. b. Šabot (3, 8), des R. Jehuda (1, 7, vgl. Tamid 1, 3; 3, 6; 4, 1, 2, 6), des R. Jose (2, 2; 3, 1), des Abba Saul (2, 5; 5, 4), des R. Meir (2, 2), Rabbi's (3, 4) ergibt sich aus 1, 3; 2, 6 und 5, 2 (vgl. חריט s. v. חמור und Tamid 2, 5 s. v. חטט), eine ergänzende Beschränkung, welche bereits R. Jose

b. Sun (S. das.) gemacht טילין כולה ולא כיר יוסי כדי בן ולא כולה טילין. דבריכין לרבנן. Diese Meinung M. Sunas schließt die Annahme nicht aus, daß M. E. b. S. eine Mibbotordnung, gleichsam einen kurz umrissenen Tempelplan befaßen, den er nur weiter ergänzte (vgl. 5, 3 לשכת המדיחם . . . שש; 4: . . . שכרם . . . וש; 2, 5; וארבע . . . וזה . . . ארבע; 1, 2). Diese Annahme wird von Mibbot 2, 6 begünstigt, in der das von dem Anonymus der Mischna gebraucht ספסל (viell. richtiger ובראשה = 4, 5, jedoch auch 1, 6 und j. Zoma 5, 42b) = einem Stein, der auf allen 4 Seiten abgeschliffen ist (Abot de R. Nathan C. 28, vgl. Levy's Chaldäisches Wörterbuch) von M. E. b. S. ausführlich erläutert wird. Mit diesem Anonymus aber stimmt Jos. Bell. 5, 5, 6 ohne Weiteres überein. Einen Beleg für unsere Vermuthung liefert auch Mibbot 4, 2 (Tamid 3, 7), wo augenscheinlich von שששן ושי bis נל die Priorität auf Seiten der Mibbotordnung sich geltend macht. Hingegen scheint der letzte Mischna-Redaktor dem Tractat Tamid den Passus von נל ab entlehnt zu haben, an den er die abweichende Ansicht R. Jehudas angeschlossen. Einen ähnlichen Vorgang können wir Mibbot I, 1, 8, 9, (Tamid I, 1) beobachten, wo M. 1, 9 von . . . ארץ ab als später aus Tamid 1, 1 entlehnter Zusatz erscheint, dagegen M. I, 1, 8, 9 . . . וקום mindestens Tamid correspondirt und als unabhängig gelten darf (vgl. Tamid ימים und לא הו' ימים und M. 1, 8; X. 1, 1 טקמות הכנים M. . . . מלים und Jos. Antiquit. 11, 4, 6, Esra 6, 18, M. 1, 7 (X. 1, 3). Somit dürfte im Gegensatz zu Krochmal a. D. angenommen werden, daß der Grundtext der Mibbotordnung von den ältesten Bestandteilen der Mischna Tamid unabhängig ist. Vgl. M. 1, 6 לשכת (X. 3, 3 und ח' ח' St.) und M. 3, 5 (X. 3, 5 בית המכבים und M. 5, 2). R. Simon aus Mizpa hat nach R. Suna, b. Zoma 14b und j. a. D. Tractat Tamid (סדר תמיד Tam. 7, 3, b. Zoma 14b), nach R. Jochanan das. den Tractat Zoma redigirt. Außer den Bemerkungen des R. Eliezer b. Jakob und R. Jehuda (vgl. Krochmal, S. 172) und X. 3, 8 (vgl. Hoffmann, S. 18) dürften 2, 3 וי' (Sifra 6, 4

b. Tamid 29b) 3, 3 חרירי (vgl. 1, 6; 1, 4 jedoch Comment.), 3, 5 בית (M. 3, 5 T. 4, 2), 3, 7 ושני (M. 4, 2) als spätere Zusätze betrachtet werden, 4, 1 hat R. Simon a. M. nach der L. A. מרובית דרובית ותתן commentirt (b. Joma 14b) oder doch corrigirt. R. Simon setzt also eine Tamidordnung voraus, die er erklärt oder ergänzt. Ebenso beweist Tosefta Jom Hatippurim 1, 13 (Joma, 2, 3 und Tamid 3, 1, b. Jom. 25b), daß nicht nur die Anordnung von מ שחט — בי מעלה, sondern auch die Vorführung von ראש חירי als erster Opferstüde von R. S. a. M. und seinen Controversanten vorausgesetzt wird (vgl. Sifra, Perel 6, 2 b. Joma 25b). Auch Abba Jose b. Chanana, der längere Zeit vor der Zerstörung geblüht, gibt zu T. 3, 2 (Joma 3, 1) eine in Tosefta Joma 1, 15 (vgl. b. Joma 25b und d. L. A. im J. בירק) befindliche Erklärung.

In Seber Joma läßt sich die fortlaufende Schilderung welche die Grundlage des Tractats bildet, von den späteren Zusätzen leicht ausscheiden — ein Versuch, den bereits Hoffmann (S. 18—19) und Derenbourg (Essai de restitution . . .) gemacht haben. Nimmt man jedoch mit Hoffm. an, daß die Grundlage dieses Tractats noch vor der Tempelzerstörung redigirt wurde, so muß man auch . . . זריה — 1, 6 und 3, 1 ganz eliminiren (vgl. b. Berachot 63a Derenbourg S. 30, j. Sanhedrin; 1, 19a und Gr. III. A. 21, oben S. 9). Es kommt hinzu, daß wir durch nichts gezwungen sind J. 3, 1 für einen Bestandtheil der ursprünglichen Mischna zu erklären (vgl. Hoffm. 19. Derenb. S. 9) sondern vielmehr an J. 1, 7 sehr passend M. 3, 2 חרירי anschließen können. Hat nun der Autor dieser Darstellung nicht alle priesterlichen, sondern vorzüglich hohenpriesterlichen Functionen dieses Tages schildern wollen (vgl. 1, 8 nach Hoffm. und Derenb.) so dürfen wir annehmen, daß gleich J. 2, 3 (Tamid 3, 2 vgl. חרירי zu 2, 2) auch J. 3, 1 vom dem späteren Redaktor dem Tr. Tamid (3, 2) entlehnt worden ist. Somit könnte Hoffmanns Behauptung, daß manche Stellen wörtlich aus dem Tr. Tamid herübergenommen sind (S. 18) nur

auf J. 4, 3 sich stützen. eine Stelle, die jedoch lediglich als Parallele zu L. 1, 4, oder vielmehr zu L. 5, 5 (vgl. **מן** z. J.) betrachtet zu werden verdient (vgl. Hoffmann. Das. und J. 3, 4, dagegen L. 6, vgl. **מן** z. 1, 2).

Es ergibt sich also, daß, wenn wir auf eine weitere Analyse verzichten ¹⁾, die zu minutiös und mikrologisch ausfallen würde, die Grundlagen oder Hauptbestandtheile der Tractate Tamid, Middot und Soma erst nach der Zerstörung des Tempels redigirt worden sind.

(Fortsetzung folgt).

¹⁾ Wenn wir schon alles vom Verf. Behauptete einräumen, so ergibt sich höchstens daraus, daß noch einige Stellen mehr in den betr. Tractaten als spätere Interpolationen bezeichnet werden müßten. Daß die Grundlage der Tractate aus der Zeit des Tempelbestandes stammen, dürfte kaum bezweifelt werden (vgl. auch die vorigen Bem. der Reb.), umsomehr, da der Verf. hier mit Recht annimmt, daß schon dem R. Eliezer b. Jakob eine alte Middotordnung vorgelegen. Ueber den Tr. Soma verweisen wir noch auf Derenbourg. S.

Geschichte der Juden in England im XI. und XII. Jahrhundert.

Von
Dr. E. Goldschmidt.

Drittes Kapitel.

Die Juden unter Heinrich II.

Viel zahlreicher sind die Nachrichten über die Juden, die sich aus der Regierungszeit Heinrichs II. uns erhalten haben, auch finden sich einige gesetzliche Bestimmungen, durch welche der König die jüdischen Verhältnisse ordnete und regelte, und die etwas reichlicher vorhandenen Aufzeichnungen der Schatzkammerrollen geben uns ein klares und deutliches Bild von ihren Rechten und Pflichten gegen König und Mitbürger²⁴). Die Juden waren inzwischen in den meisten Städten des Landes Bürger geworden. Wir könnten eine ganze Reihe von Städten aufzählen, beschränken uns aber darauf, den früher schon genannten noch einige wie York, Lyen, Lincoln hinzufügen. Es waren Städte, in denen bedeutender Handel getrieben wurde, der durch die darin wohnenden Juden nicht wenig gefördert wurde. Der König begünstigte die Juden während seiner ganzen Regierung, und man kann diese Zeit die glücklichste Periode der jüdisch-englischen Geschichte nennen. Bei dieser Begünstigung der Juden hatte der König seine ganz besonderen Absichten. Er ließ die Juden ungeheure Reichthümer erwerben, gab ihnen alle möglichen Freiheiten für den Handel, und sah es ruhig mit an, wenn sie diese

²⁴) Dieselben Bestimmungen haben aber, wie die Aufzeichnungen ergeben, fast durchweg auch in der Zeit Richard's Gültigkeit gehabt, so daß es unmöglich ist, die Aufzeichnungen aus der einen Regierungsperiode von denen aus der anderen zu trennen. Und darum haben wir es vorgezogen, die urkundlichen Aufzeichnungen, so weit wir sie schöpfen konnten, in einem besonderen Kapitel zusammenzustellen und zu besprechen.

Freiheiten auch zum Schaden seiner christlichen Unterthanen benutzten. Aber er zog auch oft einen Theil der erworbenen Reichthümer für den Staatschatz ein, wenn er für seine häufigen Kriege große Summen nöthig hatte. Unter diesem König erhielten sie die ausgedehnten Privilegien, die ihnen in der obenerwähnten Urkunde Johanns (s. Note 25) bestätigt wurden³⁵⁾. Diese sehr günstigen Privilegien und

³⁵⁾ Es heißt am Schluß: *sicut carta Regis H(enrici) patris nostri rationabiliter testatur*. Man könnte nun annehmen, daß schon Heinrich I. den Juden alle diese Privilegien verliehen habe und dieselben dann von Heinrich II. nur bestätigt worden seien. Wir haben aber von der Urkunde Heinrichs I. nur Kenntniß durch die *Carta Judaeorum* aus dem 2. Regierungsjahre Johanns, wo er, wie oben erwähnt wurde, im allgemeinen die *libertates et consuetudines* bestätigt, welche die Juden zur Zeit Heinrichs I. gehabt hatten. Es wäre dann merkwürdig, daß Richard I. die großen Privilegien Heinrichs I. gar nicht mehr gekannt hätte. Richard hat nämlich bald nach seiner Thronbesteigung am 22. März 1190 in Rouen eine Urkunde für Isaac den Sohn des Rabbi Jose (denn das dürfte wohl das sonst ganz unverständliche Wort *Rabijose* bedeuten) ausgestellt, welcher dieselbe Urkunde, die wir von Johann bestätigt finden, zu Grunde gelegen haben muß. Die Urkunde Richards ist gedruckt bei Rymer: *Foedera* (ed. Saley u. Holbrooke 1821—1830) I p. 51. Sie enthält ganz dieselben Artikel, wie die Bestätigungs-Urkunde Johanns, nur mit dem Unterschied, daß sie selbst für bestimmte Personen, die letztere aber für die allgemeine Judenschaft Englands ausgestellt ist. Ein Artikel der Urkunde Richards findet sich in der anderen Urkunde nicht. Die Urkunde Richards erwähnt überhaupt keine Privilegien Heinrichs I. Es heißt am Anfang: *Wisset daß ich dem Isaac u. s. w. bestätigt habe „omnes consuetudines et omnes libertates, sicut dominus Rex Henricus, pater noster eis concessit et carta sua Judeis Anglie et Normannie confirmavit“*. Richard hat also eine Urkunde Heinrichs II. vorgelegen, in welcher diese Privilegien enthalten waren. Wäre nun diese Urkunde Heinrichs II. eine Bestätigungs-Urkunde älterer Privilegien gewesen, so wäre das in der Einleitung derselben gesagt worden und Richard hätte in der Einleitung seiner Bestätigungs-Urkunde dies nicht übersehen können. Die Urkunde Johanns hat ja auch den Schlusssatz: *sicut Charta Regis H. patris nostri rationabiliter testatur*, welcher merkwürdig wäre, wenn die ganze Urkunde von Heinrich I. gegeben wäre, wir müßten denn annehmen, daß in dem Schlusssatz das Wort „*Avi*“ ausgefallen wäre. Dann wäre die Urkunde Richards gar nicht zu ver-

Verordnungen bestimmten ihr Rechtsverhältniß zum Staat und ihre Stellung gegenüber ihren Mitbürgern nach der sozialen und juristischen Seite, und darum sind die einzelnen Bestimmungen der Urkunde so außerordentlich wichtig. Wir wollen hier einige der Gesetzesbestimmungen hervorheben. In Prozessen zwischen Juden und Christen muß der Kläger immer zwei Zeugen auf seiner Seite haben und zwar einen christlichen und einen jüdischen. Hatte der Jude ein Schriftstück, also etwa einen Schuldschein bei Geldprozessen oder ein anderes Beweismittel, so bedurfte er keines weiteren Zeugen, die Urkunde konnte ihm den Zeugen ersetzen. Hatte der christliche Kläger gar keinen Zeugen, so brauchte der Jude nur einen Eid bei der heiligen Gesetzesrolle (Thora) zu leisten, um von der Anklage freigesprochen zu werden²⁹⁾ Derfelbe Eid bewirkte auch seine Freisprechung von allen Criminal-Anklagen. Es folgen einige Bestimmungen über die Richter und den Ort, an welchem jüdische Prozesse ver-

sehen. Ein Passus in der Urkunde scheint uns aber ganz deutlich auf die Zeit Heinrichs II. hinzuweisen. Es heißt nämlich in der Urkunde

Richards

Johanns

Liceat eis ire quocumque voluerint cum omnibus catallis eorum sicut nostre res proprie et nulli liceat eos retinere neque illas eis prohibere.

Et ubicumque Judaei fuerint, liceat eis ire, quocumque voluerint cum omnibus catallis eorum, sicut res nostrae propriae et nulli liceat eos retinere neque hoc eis prohibere.

Die Worte „sicut res nostre proprie“ in beiden Urkunden lassen die Juden als Eigenthum des Königs erscheinen, und all' ihren Besitz als catallam des Königs, wie es auch in dem nächsten Artikel der Urkunde Johanns und in einem der nächsten in der Urkunde Richards deutlich ausgedrückt ist. Die gesetzliche Bestimmung, daß die Juden als Eigenthum des Königs zu betrachten seien, findet sich aber erst in den sogenannten „Leges Edwardi Confessoris“ die nicht früher als in der Zeit Heinrichs II. verfaßt sind. Wir glauben daher annehmen zu müssen, daß erst Heinrich II. den Juden diese großen Privilegien verliehen hat. Welcher Art diese libertates schon zur Zeit Heinrichs I. gewesen sind, können wir aus der Urkunde nicht ersehen.

²⁹⁾ Et si Judaeus ab aliquo appellatur fuerit sine teste, de illo appellatu erit quietus solo sacramento super librum suum.

handelt werden können. Prozesse zwischen Juden und Christen können nur geschlichtet werden *per pares Judaei* ³⁷⁾. Bei Streitigkeiten über die Höhe der Geldsummen, die die Juden von einem Christen zu fordern hatte, sollte der Jude die Höhe des Capitals, der Christ aber die Höhe der Zinsen beweisen ³⁸⁾. Der Jude braucht nur vor der königlichen Curie vor Gericht zu erscheinen; in den Provinzen vertraten die Kommandanten der königlichen Burgen die Stelle des Königs oder seines Obergerichters, dadurch waren die Juden nicht nur der Stadtgerichtsbarkeit, sondern vor allen Dingen der Jurisdiction der geistlichen Gerichtshöfe entzogen ³⁹⁾.

Sie dürfen alle Gegenstände, die ihnen gebracht werden, als Pfand annehmen und kaufen, mit Ausnahme von Kirchengeschäften und blutbefleckter Leinwand ⁴⁰⁾. Güter, die sie

³⁷⁾ Der Ausdruck kann nur bedeuten, „durch die Stammesgenossen der Juden“ d. h. durch jüdische Richter. Prozesse zwischen Juden und Christen wurden in späterer Zeit gewöhnlich von der königlichen Curie entschieden, wie die einzelnen Aufzeichnungen der Schatzkammerrollen ergeben werden. Wie lange die Juden sich dieses Privilegs zu erfreuen hatten, ob es überhaupt vorgekommen ist, daß Prozesse zwischen Juden und Christen vor dem jüdischen Gerichtshof verhandelt wurden, können wir nicht entscheiden, da uns die Berichte hierüber fehlen. Ein Analogon hätte dieses Privileg in dem alten Privileg für die speyerischen Juden vom Jahre 1084, vgl. Stobbe I. c. p. 142, das von Heinrich IV. im Jahre 1090 noch genauer bestimmt wird. Ähnlich waren auch die Rechtsverhältnisse in Köln, s. Stobbe I. c. p. 95 und 96. Vielleicht sind auch Juden zur Entscheidung gezogen worden, aber der Ausdruck bleibt immerhin sehr unklar und schwer verständlich.

³⁸⁾ In Deutschland konnte der Gläubiger die Höhe der Schuldsomme durch einen Eid erhärten, wenn er ein Pfand erhalten hatte. Der jüdische Gläubiger konnte in diesem Falle nicht nur die Schuldsomme, sondern auch noch die Höhe der Zinsen beschwören, s. Stobbe I. c. p. 118 und die dort angeführten Quellen. In England scheint der Grundsatz allgemein gegolten zu haben, daß der Schuldner die Höhe der Zinsen beweist, gleichviel ob der jüdische Gläubiger ein Pfand erhalten hat oder nicht.

³⁹⁾ Die Urkunde Richards hat hier, „*qui terras illas custodierint*“ besser paßt wohl die Lesart „*turres*“, wie sie sich auch in der Urkunde Johannis findet.

⁴⁰⁾ Dieselben Bestimmungen finden wir auch in Deutschland. Auch

als Pfand erhalten haben, dürfen sie verkaufen, sobald sie dieselben ein Jahr und einen Tag in Besiz gehabt hatten, ohne daß der Pfandgeber sie ausgelöst hatte. Wenn ein Jude starb, so vererbte er sein Vermögen an seinen nächsten Verwandten. Der Erbe trat sofort in alle seine Rechte und haftete den Gläubigern für alle Schulden des Erblassers. Darum durfte der Leichnam nicht auf der Erde gehalten, sondern mußte, wie es Gebrauch und Gesetz ist, sofort der Erde übergeben werden. Es war wahrscheinlich oft vorgekommen, daß die Gläubiger den Leichnam nicht früher bestatten ließen, bis alle Schulden des Verstorbenen bezahlt waren, diesem Verfahren wurde nun durch das Gesetz vorgebeugt.

Außerdem bestätigte der König ihnen das Recht, in allen Städten Englands und der Normandie ihre Geschäfte frei und ungehindert zu betreiben, und befahl allen seinen Baronen und Beamten, die Juden in ihren Rechten zu schützen und die Autorität der ihnen verliehenen königlichen Urkunde in allen Fällen und gegen Jedermann voll und ganz aufrecht zu erhalten.

Es sind dies in der That ganz außerordentliche Privilegien, die den Juden in manchen Beziehungen eine bevorzugte Stellung den Christen gegenüber einräumten, und man würde das Wohlwollen Heinrichs unerklärlich finden, wüßte man nicht, daß auch ihm aus den Freiheiten der Juden große Vortheile erwuchsen. Er hatte nämlich alle Juden seines Landes und alles, was sie an Land, Geld und Gut besaßen, für sein Eigenthum erklärt. Es war dies nicht eigentlich ein neues Gesetz, das von Heinrich I. eingeführt wurde, sondern es wurde wahrscheinlich nur ein alter, überall

hier war die Verpfändung der Kirchengüter und heiligen Geräthe verboten; aber die Geldnoth zwang die Bischöfe und Aebte, das Verbot zu übertreten, s. Stobbe: die Juden in Deutschland S. 245 Anm. 119. Mit dem Verbot, auf Kirchengüter zu leihen, war auch für die Juden Deutschlands das Verbot verbunden, nasse oder blutige Gewänder als Pfand anzunehmen. S. die Nachweise bei Stobbe: l. c. p. 245, Anmerkung 120.

verbreiteter Rechtsgrundsatz geltend gemacht und codificirt, nach welchem die Juden überall, wo sie sich auch befanden, unter dem Schutze des Königs standen und für diesen besonderen Schutz auch eigene Steuern zu entrichten hatten. Dieses Schutzbrecht des englischen Herrschers entwickelte sich aus dem Schutzbedürfnis der englischen Juden, welche ihre Abgaben an die königliche Kammer gern zahlten, da sie sich unter dem Schutze des Königs gegen alle Uebergriffe sicher fühlten. Dieses Abhängigkeitsverhältnis war in England im 12. Jahrhundert schon vollständig ausgebildet; das ergibt sich schon daraus, daß es zur Zeit Heinrich's II., wie wir sehen, codificirt worden ist. In Deutschland weisen einzelne Spuren schon im 12. Jahrhundert auf ein besonderes Verhältnis der Juden zum Kaiser. Als fest ausgebildet dürfen wir die sog. „Kammerknechtschaft“ der deutschen Juden erst in Anfang des 13. Jahrhunderts ansehen. Allerdings hatte dieses Abhängigkeitsverhältnis für die Juden Englands auch manche unangenehmen Folgen⁴¹⁾. Was sie jetzt erwarben, erwarben

⁴¹⁾ In den sogenannten *Leges regis Edwardi Confessoris*. Art. XXV., gedruckt bei Hoveden: *Annales a. a. 1180* ed. Stubbs II p. 231 und in den *„Ancient laws and institutes of England“*. Ebenso finden sich diese Gesetze in den Conciliensammlungen von Wilkins und Mansi. Der Artikel lautet folgendermaßen: *Sciendum est, quod omnes Judaei ubicumque in regno sint, sub tutela et defensione regis ligie debent esse. Neque aliquis eorum potest subdere se alicui diviti sine licentia regis, quia ipsi Judaei et omnia sua regis sunt. Quod si aliquis detinuerit eos vel pecuniam eorum, rex requirat tamquam suum proprium, si vult et potest.* Die letzten Worte si potest fehlen bei Hoveden, der das Gesetz, einige kleine Abweichungen abgerechnet, ebenso überliefert hatte. Daß dieses Gesetz nicht etwa der Zeit des Befenners angehört, wie noch Eduard Gans in *Bunz' Zeitschrift* I S. 111 annehmen will, ist klar. Die Gesetzsammlung, in welcher sich dieses Gesetz befindet, ist erst viel später entstanden, wahrscheinlich erst am Ende der Regierung Heinrich's II., da man den Ranulph de Glanville, den wahrscheinlichsten Verfasser des Rechtsbuches *„De legibus et consuetudinibus Angliae“* auch zum Verfasser dieser Sammlung machen wollte. Vergl. Phillips: *Englische Reichs- und Rechtsgeschichte* I S. 225, Cassel in Ersch u. Gruber II, XXVII p. 116. Die Ansicht der englischen Geschichtsschreiber, nach welcher schon Eduard der

sie nicht für sich, sondern für den König, der König hatte dann zu jeder Zeit das Recht, ihr ganzes Vermögen oder einen Theil desselben für seinen Staatsschatz einzuziehen, ohne daß sie einen gesetzlichen Widerspruch hatten. Der König brauchte die Geldsummen nicht mehr zu erpressen, er durfte sie gesetzlich als Einkünfte aus seinem Besitz fordern. Er verbot den Juden, sich unter den Schutz eines der großen Lehnbarone seines Reiches zu begeben. Denn wie überall, so wurden auch in England die Barone gegen die Auflagen des Königs Einspruch erhoben haben, nicht etwa, weil sie die Juden schonen, sondern weil sie dem König die großen Geldmittel nicht zur Verfügung stellen wollten. Ihr Widerspruch hatte nun gar keine Berechtigung, da die Juden den Händen des Königs vollständig übergeben waren und als sein Eigenthum betrachtet werden mußten. Dadurch wurde dem König und seinen Nachfolgern eine Geldquelle eröffnet, aus der sie mehr als genug geschöpft haben. Doch wurde das Gesetz nicht sofort in aller Strenge ausgeführt, die willkürlichen Auflagen Heinrich's sind immer nur Ausnahmefälle, und die gewöhnlichen Einzahlungen der Juden in die Schatzkammer waren gesetzlich geregelte und periodisch wiederkehrende Abgaben oder gerichtliche Prozeßkosten u. dergl. m. Ein Vortheil erwuchs den Juden, der ihnen nicht gleichgiltig sein konnte. Da alles Gut der Juden Eigenthum des Königs war, so mußte jeder Raub an jüdischem Vermögen als Raub königlichen Besitzes streng verfolgt und bestraft werden, wie

Bekannter die Juden zu Kammerknechten gemacht habe, findet vielleicht ihre Erklärung in der Auffassung, daß die englischen Könige selbstverständlich und ohne besondere Gesetzesvorschriften die eigentlichen Beschützer und Schutzherren der Juden, ihres Landes sind, wie ja in Deutschland die Sage den Königsschutz, der den Juden zu Theil wurde, bis auf die Zeiten Kaiser Vespasian's zurückbatirte. Vergl. Stobbe: die Juden in Deutschland p. 13. Jedenfalls wurde das Schutzrecht des Königs erst unter Heinrich II. in England codificiert. In wie weit dieses Verhältniß schon früher bestanden hat, können wir nicht wissen. Im Mittelalter ist die Entwicklung solcher Verhältnisse eine allmälige, und der Zeitpunkt, mit dem sie angefangen hat, läßt sich nicht feststellen.

es denn auch am Ende des Gesetzes klar und deutlich ausgesprochen ist. Somit waren die Juden in ihrer Person und ihrem Vermögen gegen alle Uebergriffe der Barone, der geistlichen Würdenträger, und auch der königlichen Beamten in den Provinzen geschützt und gesichert. Unter diesem Schutze konnten sie die verliehenen Privilegien in ausgedehntem Maße benutzen, und man begreift dann den großen Aufschwung und die glückliche Entwicklung, welche sich in allen jüdischen Verhältnissen jener Zeit erkennen läßt.

Wir haben oben gesagt, daß die Erpressungen Heinrichs I. zu den Seltenheiten gehören, wir wollen hier einen besonders bezeichnenden Fall anführen, der uns zeigt, wie König Heinrich sich aus Geldverlegenheiten zu befreien mußte. Im Jahre 1168 schickte Kaiser Friedrich Barbarossa eine feierliche Gesandtschaft, um den englischen König für die Sache des kaiserlichen Papstes zu gewinnen. Da Heinrich sich schon vorher in Gemeinschaft mit Ludwig VII. von Frankreich dem Papst Alexander III. verpflichtet hatte, so gab er den kaiserlichen Gesandten kluge und ausweichende Antworten und entließ sie reich beschenkt in ihre Heimath. Das Geld zu den Geschenken verschaffte er sich auf eine sehr einfache Art. Auf königlichen Befehl mußten die reichsten Juden England verlassen und so lange in der Normandie in der Verbannung leben, bis ihre Glaubensgenossen in der Heimath 5000 Mark bezahlt hatten⁴²⁾. Es ist dies nur ein Beispiel,

⁴²⁾ Gervasius ed. Stubbs I p. 205 a. a. 1168. Horum itaque causa legatorum fecit rex ditiores ex Anglia Judaeos transfretare et reliquos in quinque milibus maras deo describere. Es ist allerdings merkwürdig, daß der König erst die reichsten Juden aus dem Lande gejagt hat. Er verschickte sie wohl als Geiseln für die so zu erpressende Zahlung. Auf diese Weise wurden auch die Steuern in Deutschland erpresst. So z. B. wollten die Herzöge von Oesterreich im Jahre 1336 einen ihrer Gläubiger aus den Judeneinkünften befriedigen. Falls die Juden sich weigern würden, sollte derselbe zehn der besten darum fangen und nöthigen, bis er die ganze Summe eingezogen hätte. Stobbe I. c. p. 36. Depping: Les Juifs dans le moyen-âge hat den Grund der Steuer überhaupt nicht angegeben und Margolis l. c. p. 101 hat aus 5000 Mark 5000 Pfund Sterling gemacht.

deren sich aus den Urkunden noch einige würden hinzufügen lassen⁴³⁾. Trotzdem war die Lage der Juden eine sehr glückliche. Wir sehen sie auf allen Gebieten des Handels beschäftigt, und mit allen Schichten der Bevölkerung, mit Baronen und Bürgern, mit Geistlichen und Laien in regem geschäftlichem Verkehr. Sie waren die einzigen, die Geld auf Zinsen ausleihen durften, und da viele Schuldner nicht bezahlen konnten oder wollten, so nahmen sie ihre Güter ihren Landbesitz oder ihre Häuser als Unterpfand, so lange bis die geschuldete Summe ihnen gezahlt wurde. Namentlich wurden sie von den Mönchen in Anspruch genommen, welche ihre Ausgaben aus eigenen Mitteln nicht bestreiten konnten, und die ihnen fehlenden Summen sich von Juden leihen mußten. Konnten sie ihre Schulden nicht bezahlen, so verpfändeten sie Klostergüter und geweihte Kirchengegenstände, welche die Juden eigentlich nicht annehmen durften, welche sie aber doch annahmen, um ihr Geld nicht einzubüßen. Die Kirchenfürsten erließen scharfe Verbote gegen dieses ganz unziemende Vorgehen der Äbte und Mönche, welches bereits den Grad erreicht hatte, daß der Abt von Peterborough, Wilhelm v. Walterville im Jahre 1175, die Reliquien der Heiligen und den Arm des heiligen Oswald mit Waffengewalt aus dem Kloster entfernen wollte, um sie bei den Juden zu verpfänden⁴⁴⁾. So erzählt uns der Chronist des Klosters St. Edmund, daß auch in seinem Kloster oft goldene Ketten, Kirchengewänder und andere geweihte Gegenstände ohne Befragen des gesammten Convents verpfändet worden

⁴³⁾ Wir verweisen nur auf Madox: *History of the Exchequer* I, 222 und noch andere Stellen.

⁴⁴⁾ Benedictus abbas cr. Stubbs a. a. 1175 I p. 106. Hoveden ed. Stubbs II, p. 88 hat statt *brachium extraxit* nur *asportare volebat*. Die Rohheit dieses Abtes erscheint uns so merkwürdig und so über alles Mögliche hinausgehend, daß wir sie eigentlich kaum glauben könnten. Wir haben aber darum kein Recht, die Stelle des Benedict, die sich auch bei Hoveden findet, von ihm also in Benedict vorgefunden sein muß, für eine spätere Interpolation zu erklären, wie es Hearne in seiner Ausgabe des Benedict I p. 129 gethan hat.

feien⁴⁵⁾. Ja, wir wissen auch, daß die Juden für die Annahme solcher Pfandobjecte empfindlich gestraft wurden, während es sich nicht nachweisen läßt, daß die Mönche, die ihre Heiligtümer so profanirten, von ihren kirchlichen Vorgesetzten irgend wie zur Verantwortung gezogen wurden. Im Jahre 1171 mußte Benedict aus Normich 20 Pfund bezahlen, weil er geweihte Gewänder als Pfand angenommen hatte⁴⁶⁾, und 1183 wurde Sarito aus St. Edmund mit 5 Mark (Geld) bestraft, weil er Gegenstände angenommen hatte, die zum Dienst am Altar nothwendig waren⁴⁷⁾. Die Verbindung mit der Klostergeistlichkeit war für die Juden von großem Nutzen. Die Schuldscheine und Werthpapiere der Juden wurden oft in den Klosterkirchen untergebracht, weil die Heiligkeit des Ortes Diebstahl und Raub von vorneherein ausschloß. Im Kloster St. Edmund waren sogar alle Schätze der Juden (im Kloster) deponirt und standen unter der Obhut des Sacristans⁴⁸⁾. Die Juden hatten dort zu jeder Zeit freien Zutritt und sollen sich sogar zur Zeit der Messe in der Kirche aufgehalten haben. In Kriegszeiten wurden Frauen und Kinder der Juden in die Klösteräume aufgenommen und fanden dort Schutz und Zuflucht. Alles dies läßt uns auf ein freundliches Verhältniß zwischen Juden und Mönchen schließen, das sich auch noch bei anderer Gelegenheit in schönstem Lichte zeigt. Als die Mönche von Canterbury bei dem großen Streit mit ihrem Erzbischof Baluin im Januar

⁴⁵⁾ Jocelin de Brakelonde: *Chronicon St. Edmundi* (ed. Camden Society 1840) p. 2.

⁴⁶⁾ Benedictus Judaeus filius Deodati reddit compotem de XX l(ibris) pro vestimentis benedictis, quas suscepit in vadium. In th. (thesauro) l(iberavit). Et Quietus est. Magn. Rot. 17. Henr. II. Norfolk & Suffolk bei Madox l. c. I, 228, Note t.

⁴⁷⁾ Sancto Judaeus de St. Edmundo r. c. de V. marois, ut sit quietus de hoc, quod recipit in vadio vasa deputata obsequio altaris. In th. l. Et. Quiet. est. Magn. Rot. 29 H. II. Norf. & Suff. bei Madox I, 226, Note d.

⁴⁸⁾ Jocelin de Brakelonde: *Chronicon* p. 8. „denarii eorum in thesauro nostro sub custodia Sacristae reponerantur.

1188 von dem Scheriff von Kent belagert wurden, wurden sie von allem Verkehr mit der Außenwelt abgeschnitten, und konnten sich keine Lebensmittel von außerhalb in's Kloster schaffen. Die Bürger suchten nun die Noth der Mönche zu lindern, und auch die Juden vereinigten sich mit ihnen, den eingeschlossenen Mönchen Speise und Trank zu liefern, damit sie in dem Kampfe ausharren könnten. Auch sollen die Juden in ihren Synagogen gebetet haben, daß die Standhaftigkeit der Mönche den Sieg erringen möge⁴⁹⁾.

Die kirchlichen Gesetze, die in jener Zeit auf den Kirchenversammlungen festgesetzt oder durch Briefe des Papstes an die Erzbischöfe verkündet wurden, legten den Juden einige Beschränkungen auf, waren aber nicht so fürchtbar und so ungünstig, wie man damals in jüdischen Kreisen gefürchtet hatte. So bestimmten die päpstlichen Legaten Theobinus und Albertus auf einer Kirchenversammlung zu Avranches im Jahre 1172, daß weder Geistliche noch Juden zum bürgerlichen Richteramt zugelassen werden sollten⁵⁰⁾. Viel wichtiger waren die Bestimmungen des großen Lateran-Concils, das Papst Alexander III vom 14.—19. März 1170 im Beisein der Kirchenfürsten aller Länder der Christenheit abhielt, und auf welchem auch einige ältere Bestimmungen über die Juden erneuert, andere neu hinzugefügt wurden⁵¹⁾. Zunächst wurde das alte Verbot erneuert, daß die Juden keine christliche Dienerschaft, nicht einmal eine christliche Amme (*sub obtentu alendorum puerorum*) im Hause haben dürfen. Ferner bestimmte das Concil, daß das Zeugniß eines Christen

⁴⁹⁾ Gervasius ed. Stubbs I p. 405. Der Schriftsteller kann selbst seine Bewunderung über diese Liebesdienste der Juden nicht unterdrücken. Er sagt nämlich: *Archiepiscopus non cessavit auferre et Judaeus non distulit conferre, Archiepiscopus excommunicavit et Judaeus oravit. Mira rerum commutatio.*

⁵⁰⁾ In den *Decreta Theodini et Alberti* gedruckt im *Benedict cr.* Stubbs I, 34 *Horeden cr.* Stubbs II 40.

⁵¹⁾ Die Bestimmungen bilden den XII. Canon der Concilien-Beschlüsse und sind gedruckt bei *Benedict. l. c.* I p. 230, aus ihm dann *Horeden* II p. 180. Außerdem bei Gervasius ed. Stubbs I p. 284.

gegen einen Juden ebenso gütig sein sollte, wie bisher die Aussage eines Juden gegen einen Christen Gültigkeit gehabt hätte. Es war nur recht und billig, daß der Vorzug, den die Juden merkwürdigerweise genossen haben, vom Papst aufgehoben wurde. Zuletzt bestimmte der Papst, daß die Juden, die zum Christenthum übertraten, ihrer Güter nicht verlustig gehen sollten, und die Fürsten erhielten den gemessenen Befehl, den Convertiten alle Güter zurückzuerstatten, die sie ihnen bei der Taufe weggenommen hatten. Wir glauben nicht, daß diese Bestimmungen unmittelbar nach ihrer Verkündigung in England in Kraft traten. Als man aber in späterer Zeit auf einer englischen Kirchenversammlung das Verbot der christlichen Dienerschaft erneuerte, bezog man sich direct auf diesen Canon des Lateran-Concils⁵²⁾. Heinrich II. hat sich um die Ausführung dieser beschränkenden Gesetze nicht sehr viel gekümmert, und so haben sie auf die Verhältnisse der Juden keinen großen Einfluß gehabt. Doch wurden die Juden auch vom Könige einigen Ausnahmengesetzen unterworfen. Unter manchen einzelnen Bestimmungen, die wir später im Zusammenhang zu besprechen haben werden, heben wir nur das Verbot hervor, wonach die Juden keinerlei Waffen in ihren Häusern haben durften. Jedes Waffenstück mußte nach der Assisa de armis in den Dienst des Königs gestellt und für den König und das Vaterland benutzt werden. Darum dürfen Waffen nicht nach dem Auslande verkauft werden, weil sie dadurch dem Dienste des Königs entzogen werden. Die Juden, die nun, wie sich ergibt, keine Kriegsdienste leisten durften, konnten die Rüstungs-

⁵²⁾ Concil von Excester can. XLIX. „Quapropter Lateranensis concilis statuta sequentes districte prohibemus, ne Judaei sub obtentu alendorum puerorum suorum neque pro servitio vel qualibet alia causa in domibus suis Mancipia habeant Christiana, ne forte per assiduam familiaritatem ad eorum perfidiam simplivium animos valeant inclinare“. Als Strafe für die Uebertretung des Verbotes wird den Christen der Bann, den Juden eine große Geldstrafe angedroht. Wilkins: Concilia Anglicana II, 155. Tovey: Anglia Judaica p. 309.

stücke, die in ihren Besitz kamen, niemals im Dienste der Gesamtheit verwenden. Darum waren sie verpflichtet alle Waffen sofort zu verkaufen, zu verschenken, kurz auf irgend eine Weise aus ihrem Besitz zu entfernen und in die Hände solcher Leute zu bringen, die sie für den König zu führen verpflichtet waren⁵³).

Während wir über die sozialen Verhältnisse der Juden Englands ziemlich gut unterrichtet sind, wissen wir von ihrem religiösen und wissenschaftlichen Leben recht wenig. Die Lehrer und Leiter der Gemeinden kamen jedenfalls aus Frankreich, wo die talmudischen Lehrhäuser damals in höchster Blüthe standen und bedeutende Gesetzeslehrer ausbildeten. Wir finden auch viele englische Jünglinge zu den Füßen französischer Meister, unter ihnen auch solche, die später einen hervorragenden Platz in der jüdischen Gelehrtenwelt jener Zeit einnehmen. So war Rabbi Benjamin aus Canterbury ein Schüler des Rabbi Jacob Tam, des berühmten Leiters der Hochschule in Rameru, der größten talmudischen Autorität jener Zeit⁵⁴). Die wenigen Gelehrten Englands standen mit den Meistern in Frankreich in ständigem literarischem Verkehr, und alle religiösen Fragen wurden von dort her entschieden⁵⁵). Literarische Zeugnisse sind uns von englischen Rabbinen jener Zeit nicht überliefert, wir dürfen auch schwerlich annehmen, daß sie jemals vorhanden gewesen sind. Wir

⁵³) Benedictus abbas ed. Stubbs I, p. 278, 279. Hoveden II 261. Rymer: Foedera I p. 37. Es ist bei Rymer Art VII, bei Hoveden Artikel V der assise de armis und hat folgenden Wortlaut: „Item nullus Judaeus lorica vel haubergallum penes se retineat sed ea vendat, vel det vel alio modo a se removeat; ita quod remaneant in servitio domini regis Angliae.

⁵⁴) Responsen des Rabbi Salomo Luria n. 29. Grätz: Geschichte der Juden VI, Note 1, Theil III, p. 365.

⁵⁵) S. Responsen Rabbi Meir Rothenburgs (ed. Lemberg 1860) n. 160. Er berichtet, daß er von seinem Lehrer Jehuda Sir Leon gehört habe, daß Rabbi Jacob Tam über eine bestimmte religiöse Frage ein Gutachten nach England geschickt habe. עומת תנאים באילן — אמר מורי. נגד ארזה ששמע מאבי ר' יצחק שר"ת דצריכים שחיטה ושלח לבני אינגליטריא.

1896. I.

wissen nur, daß ein R. Jacob aus London die *Beḥaḥ-Ḥagga-* da zum besseren Verständniß für Frauen und Kinder übersetzt hat⁶⁶). Erst das nächste Jahrhundert hat in England bedeutende literarische Persönlichkeiten hervorgebracht. Wir nennen nur Moses ben Isaac mit dem Beinamen *רמב"ם*, „der Punctator“ der ein vortreffliches grammatisches Werk, *מורה נבוכים*, verfaßt hat⁶⁷). Dagegen haben die reichen englischen Kaufleute jüdische Gelehrte unterstützt und literarische Arbeiten durch reiche Geldmittel gefördert. Ein Beispiel dieser Art ist allgemein bekannt. Der als Grammatiker, Ereget und Astronom berühmte Abraham ibn Ezra kam auf Veranlassung eines reichen jüdischen Gönners im Jahre 1158 nach London, und verfaßte auf Wunsch dieses Frenndes einige kleinere Schriften zur Belehrung und Erbauung und ein kleines Buch über die Pflichten „*Ḥesed Mora*“ genannt, welches er nach seiner eigenen Angabe während der Monate Tammus und Ab (Juli, August) des Jahres 4918 der Schöpfung = 1158 n. Chr. fertig stellte⁶⁸). Von dem besonderen gottesdienstlichen Ritus der englischen Juden wissen wir nichts, wir dürfen aber annehmen, daß sie sich in allen religiösen Angelegenheiten nach Frankreich richteten und von französischen Vorbildern leiten ließen. Schon zur Zeit Heinrichs II. waren sie unter einem geistlichen Oberhaupte geeinigt. Man hat bisher immer angenommen, daß erst Johann der gesammten Judenthums seines Landes einen gemeinsamen Leiter und Lehrer bestellt habe, wenigstens konnte man kein urkundliches Zeugniß aus früherer

⁶⁶) *דרכי משה* Tur. אורח חיים 473. Junz: *Synagogale Poesie* II S. 62. Es ist möglich, daß dieser Jacob aus London mit R. Jacob aus Orleans, der in London Rabbiner war, identisch ist. Ein anderer gleiches Namens war im Anfang des 13. Jahrhunderts presbyter *Judaeorum*, vergl. Loevy: *Anglia Judaica* p. 54.

⁶⁷) Nach der *Histoire littéraire de France* XXVII p. 485 blühte Moses Punct. in der Mitte des 13. Jahrhunderts, während ihn Geiger schon in's 12. Jahrhundert versetzt.

⁶⁸) Grätz I. c. VI p. 415 in der 8. Note. Auch das Sendschreiben über den Sabbat gegen Rabbi Samuel ben Meir wurde von ihm in London in demselben Jahre verfaßt.

Zeit beibringen, welches ein jüdisches Oberhaupt erwähnte. Wir finden aber einen *episcopus Judaeorum* schon im 24. Jahre Heinrich's II. in einer Aufzeichnung der Schatzkammerrolle⁵⁹⁾ und dürfen die Behauptung aufstellen, daß auch unter Richard I. das Amt eines jüdischen Oberrabbiners nicht aufgehoben war. Von Bedeutung für ihr cultuelles Leben war auch die Aufhebung jener alten Verordnung, nach welcher die jüdischen Leichen aus dem ganzen Reiche nach London zur Bestattung gebracht werden mußten. Die Judenschaft des Landes war so stark angewachsen und lebte so zerstreut, daß diese alte Einrichtung gar nicht mehr aufrecht zu erhalten war. Darum gestattete König Heinrich im Jahre 1177, als er sich in Stanslebe zur Ueberfahrt nach der Normandie rüstete, den Juden Englands, sich in allen Städten an einem geeigneten Orte außerhalb der Stadtmauer Begräbnisplätze anzulegen⁶⁰⁾.

So sehen wir, daß die Verhältnisse der Juden sich ruhig entwickelten. Da sie fast den ganzen Binnenhandel in ihrer Hand hatten, so erwarben sie sich ungeheure Reichthümer und bauten sich, wie die Schriftsteller berichten, Häuser, welche den königlichen Palästen an Glanz und Pracht nicht nachstanden⁶¹⁾. Dieser Wohlstand erregte natürlich den Neid der christlichen Mitbürger; und da sie von ihren Schuldnern sehr hohe Zinsen nahmen und sich dadurch die Mittel für die sich oft wiederholenden

⁵⁹⁾ Magn. Rot. 24. Henr. II. London und Middlesex bei Rabog II p. 206, Role w. Et in Soltia per breve Ricardi de Luci Deodato Episcopo Judaeorum et Benedicto filio Sarae quater XX et XVI l. et XII. s.(olidos).

⁶⁰⁾ Benedict. l. c. a. a. 1177 ed. Stubbs I p. 182. Hoveden II, p. 137. —

⁶¹⁾ Radulphus de Coggeshale bei der Judenverfolgung von 1189 ed. Jos. Stevenson (1875) p. 27. *Domus eorum, quae quasi palatia regum erectae fuerant.* Wilhelm von Newbury: *Historia rerum Anglicarum* ed. Hamilton (English historical Society London 1856) II, p. 19 erzählt von den beiden Juden Benedict und Jocus aus Dorset *Aedificaverunt autem in medio civitatis profaissimis sumptibus domus amplissimas, regalibus conferendas palatii.*

und immer größer werdenden Geldforderungen des Königs verschafften, so wurden sie bald als Wucherer dem Volke sehr verhaßt. Auch sollen die jüdischen Aerzte den Haß der Geistlichen dadurch erregt haben, daß sie mit aller Entschiedenheit den Wunderkuren der Geistlichen entgegentraten. Da ihnen die Kuren besser gelangen, und das Volk sich immer wieder an jüdische Aerzte wandte, trotz der scharfen Verbote der Geistlichkeit, so wurden dieselben von ihren geistlichen Gegnern als Zauberer verschrien, die mit Hilfe des Teufels ihren leidenden Mitmenschen helfen wollten. Vielleicht entstand auf diese Weise die Meinung, daß die Juden Zauberer wären, eine Meinung, die ihnen einige Jahre später so verhängnisvoll wurde⁶²⁾. Hierzu kam die Erregung des Kreuzzuges, welche sich mit einem Male des englischen Volkes bemächtigte, und die den Unterschied zwischen Christen und Juden um so schärfer hervortreten ließ. Sultan Saladin von Egypten hatte sich schon der Hauptplätze des jerusalemitischen Königreichs bemächtigt und im Jahre 1178 auch die Hauptstadt Jerusalem den Christen entrißen. Da war denn große Trauer in der gesammten Christenheit. Gesandtschaften und Bittbriefe wurden nach allen Richtungen geschickt, der Patriarch von Jerusalem wandte sich direct an Heinrich II., und auch der Papst erließ einen Hirtenbrief, in welchem er zur energischen und zahlreichen Theilnehmung am Kreuzzuge aufforderte. Heinrich II. hatte schon oft einen Kreuzzug zu unternehmen versprochen, aber die Kriege mit Frankreich und die Zerrwürfnisse mit seinen eigenen Kindern hatten ihn stets gehindert, sein Versprechen zu erfüllen. Möglich, daß es ihm mit seinem Versprechen niemals Ernst gewesen war. Jetzt konnte er sich der Pflicht nicht mehr entziehen, und nahm am 21. Januar 1188 in Gemeinschaft mit Philipp August von Frankreich das Kreuz. Er schickte zuerst seine Gesandten nach England, ging dann selbst hinüber und forderte in einer Versammlung zu Ged-

⁶²⁾ Vergl. C. Cassel in Ersch und Grubers Encyclopädie II, XXVII p. 66, p. 67. Ueber die Bedeutung und Verbreitung der jüd. Aerzte in Deutschland vergl. Stobbe l. c. p. 279 Note 174.

bington⁶³⁾ alle weiffenfähigen Männer auf, für die heilige Sache in den Kampf zu ziehen. Zu dem Kreuzzuge brauchte man Geld und zwar sehr viel Geld. Der König schrieb eine Kreuzzugssteuer aus, den sogenannten Salabins = Zehnten, und ließ von allen Grundbesitzern seines Landes den zehnten Theil ihrer Jahreseinkünfte eintreiben. Außerdem ließ er die reichsten Bürger in den Städten auf eine Liste schreiben und preßte ihnen große Geldsummen ab. In London wurden 200, in York 100 solcher Bürger ausgesucht und dem Könige selbst vorgestellt. Daß auch die Juden zu diesem Kreuzzuge ansehnliche Beiträge liefern mußten, braucht wohl kaum erst gesagt zu werden. Ein einziger Jude aus London hatte 200 Pfd. als Kreuzzugssteuer zu zahlen⁶⁴⁾, und im Ganzen zahlten die Juden 60,000 Pfd., während die Christen Englands nur 70,000 Pfd. aufzubringen hatten⁶⁵⁾. Der Kreuzzug wurde aber von dem Könige selbst nicht mehr unternommen. Die Streitigkeiten mit Frankreich, die Kämpfe mit seinem Sohne Richard, die vielen Niederlagen und der schmachvolle Vertrag, den er schließen mußte, ließen ihn nicht mehr lange am Leben. Er starb am 9 Juli 1189 in Chinon und überließ das Reich demselben Richard, den er kurz zuvor so hart bekämpft hatte. So lange dieser König gelebt hatte, waren die Juden gegen alle Ausschreitungen und Angriffe geschützt gewesen, mit dem Beginn der neuen Regierung sollten sie erfahren, daß die Kreuzfahrer ihren heiligen Eifer schon zeigen konnten, bevor sie noch den Fuß auf heiligen Boden gesetzt hatten.

⁶³⁾ So lautet der Ort bei Pauli: Geschichte von England III, p. 180. In den U. kunden heißt er Geldesford, das existirt aber gar nicht.

⁶⁴⁾ Ysaac filius Rabbi debet C. C. l., ut ait quietus de toto Tallagio, quod Rex Henricus pater fecit apud Geldesford post suspensionem Crucis etc. Mag. Rot. I Ric. I ed. Hunter (Record. Commission 1844) p. 230 bei Rabog I p. 222 Note f.

⁶⁵⁾ Gervasius l. c. I p. 422 a. a. 1188. Benedict II, p. 33 beschreibt die Erpressungen Heinrichs und setzt hinzu: Similiter fecit de Judaeis terrae suae, unde inaeestimabilem sibi adquisivit pecuniam.

Viertes Kapitel.

Die Juden unter Richard I.

Wenn auch die rechtliche Lage der Juden sich in der nächsten Regierungsperiode wenig veränderte, wenn auch im allgemeinen dieselben Rechtsnormen bestehen blieben, die zur Zeit Heinrichs II. in Kraft waren, so bildet dennoch die Regierung Richards I. einen bemerkenswerthen Wendepunkt in der Geschichte der englischen Juden. Denn gleich beim Beginn der neuen Regierung brach der Haß des Volkes die alten Schranken des Gesetzes, und es begann das blutige Drama, dessen Schlußact die Verbannung der Juden bildet.

Freudig hatte das Volk dem Rufe seines Königs Folge geleistet; von allen Theilen des Reiches strömten die Kreuzfahrer nach London, um gemeinsam mit dem neuen König den heiligen Zug zu unternehmen. Richard war inzwischen in der Normandie zum Herzog erhoben worden und eilte nach England zur Königskrönung. Im August des Jahres 1189 landete er in England, und wurde Sonntag den 3. September von dem Erzbischof Balduin v. Canterbury in der Westminster-Abtei mit großem Gepränge zum König von England gekrönt⁶⁹). Nachdem die Krönung, deren vollständiges Ceremoniell uns von den gleichzeitigen Schriftstellern überliefert wird, beendet

⁶⁹) Es ist merkwürdig, daß sich bei Rymer: Foedera I p. 48 schon Urkunden aus dem Juni 1189 finden, wo Richard sich „Rex Angliae“ nennt, vielleicht steht dies mit seiner Rebellion gegen seinen Vater im Zusammenhang. Heinrich II. starb doch erst am 6. Juli 1189 und Richard wurde nach Benedict am 20. Juli, nach Radulphus de Dioeto erst Anfangs August zum Herzog der Normandie erhoben und führte bis zum 3. September den Titel „Dominus Angliae et dux Normanniae“.

war, begab sich der König in feierlicher Prozeßion nach dem Westminster-Palast, legte die schweren Krönungsgewänder ab und setzte sich mit seinen Großen zum Krönungsmahle, bei dem er auch die Huldigungen seiner Vasallen entgegennahm. Ganz unerwartet wurde das Fest gestört. Unter den Huldigenden waren auch die angesehensten Männer der jüdischen Gemeinden erschienen, welche dem neuen König reiche Geschenke brachten, um sich seiner Gunst zu versichern und alle die Rechte und Privilegien sich erneuern zu lassen, welche sie zur Zeit Heinrich's II. gehabt hatten. Am Tage vorher hatte aber der König ein Edict erlassen, welches allen Juden und Weibern den Zutritt zur Krönung verbot. Weder bei der Krönungsfeyerlichkeit in der Kirche noch bei dem Krönungsmahl im Palast sollten sie anwesend sein. Dieses Verbot entsprang vielleicht der abergläubischen Furcht vor der jüd. Zauberei, die man auch dem Könige beizubringen gewußt hatte, und die an diesem Tage um so berechtigter erschien, als er von Alters her schon für einen Unglücksstag gehalten wurde⁶⁷⁾. Die Juden, die ihre weiten Reisen nicht vergebens unternommen haben wollten, versuchten es, trotz des Verbotes in den Palast einzubringen und machten sich insofern einer Uebertretung des königlichen Edicts schuldig. Raum hatten sie den Saal betreten, so wurden sie von den an der Thür aufgestellten Hofleuten festgehalten, und unter dem Hinweis auf die königliche Verordnung hinausgeworfen und mit Schlägen und Mißhandlungen bis auf die Straße verfolgt⁶⁸⁾.

⁶⁷⁾ Benedict l. c. II. p. 79: die mala predictus Ricardus consecratus est. Hoveden l. c. III p 8: die quoque Aegyptiaca consecrata. Vergl. auch das Itinerarium Regis Picardi cr. Stubbs (vol. I der Chronicles and Memorials of the Reign of Richard, Oxford 1864—85) p. 142. Wilhelm von Newbury l. c. II p. 2: qui dies in prisca gentili superstitione malus vel Aegyptiacus dicitur.

⁶⁸⁾ Die Veranlassung zu dieser Judenverfolgung ist in neuester Zeit von Grätz: 'Geschichte der Juden', Band VI S. 241 so dargestellt worden, als ob der Erzbischof Balduin von Canterbury dem Könige verboten hätte, die Geschenke der Juden anzunehmen, und ihm den Rath gegeben hätte, dieselben aus dem Saale entfernen zu lassen. Der König

Die vor dem Palast versammelte Volksmenge säumte nicht, dem Beispiele der Hofbeamten zu folgen, und die wenigen Juden eilten zitternd und bebend in ihre Häuser, verfolgt von der schreienden und heulenden Menge, die den heiligen Krieg gegen die „ungläubigen“ Juden eröffnete. Mit einem

hätte den Rath des Erzbischofs befolgt, die Juden wären unter Mißhandlungen aus dem Saale entfernt worden, und so wäre dann die Verfolgung entstanden. In einer Note bemerkt Grätz, daß die meisten Neueren diese Vorgänge „nicht kritisch genau“ dargestellt hätten, indem sie annehmen, daß die Juden sich gegen das Edict des Königs in „die Kirche“ als Reugierige hineingebrängt hätten. Das Edict des Königs leugnet Grätz überhaupt, weil es nach seiner Ansicht nur als „Sage“ und bei Johannes Bromton „halb als Geschichte“ auftritt. Grätz geht nämlich von der falschen Voraussetzung aus, daß das Edict des Königs nicht existirt habe, sobald es sich nachweisen läßt, daß die Verfolgung nicht in der Kirche, sondern in dem Saale des Westminster-Palastes entstanden ist. Wir wollen uns nun ein möglichst sicheres Urtheil über diese Frage nach den zeitgenössischen Quellen zu verschaffen suchen. Zunächst stimmen fast alle Quellen darin überein, daß die Verfolgung im Palast und nicht in der Kirche entstanden ist. Radulphus de Diceto: *Imagines historiarum* ed. Stubbs (London 1876) II p. 69 a. a. »Sollemnibus expletis . . . et profusioribus cibis pax Judaeorum, quem ab antiquis temporibus semper obtinuerant ab alienigenis interrumpitur«. Weniger noch berichtet Ricardus Divisiensis: *De rebus gestis Ricardi* I. p. 1, der nicht einmal Zeit und Ort angiebt, und das *Itinerarium regis Ricardi* ed. Stubbs p. 142, welches ebenfalls keine genaueren Angaben macht. Am ausführlichsten wird uns die Verfolgung von Wilhelm von Newbury beschrieben, zu dem wir dann noch Benedict von Peterborough und Roger de Hoveden hinzufügen. Alle Quellenchriftsteller, die hier von uns angeführt wurden, sind Zeitgenossen der Verfolgung. Wilhelm v. Newbury I. c. II, p. 2 *ff.* berichtet: »Expletis igitur miserum sollemniis, rex fulgens diademate . . . ad convivium intravit. Contigit autem eo discumbente cum omni frequentia nobilium populum circa palatium observantem tumultuari. Judaei siquidem turbis inmixti fores sic regias introibant etc. Ebenso genau geben auch Benedict und Hoveden Zeit und Ort der Verfolgung an.

Benedict I. c. II p. 83:

Promdentibus autem illis Principes Judaeorum supervenerunt etc. etc.

Hoveden I. c. III p. 12:

Dum autem rex in mensa sederet, venerunt principes Judaeorum etc. etc.

Male verbreitet sich das falsche Gerücht, daß der König den Untergang der Juden wünsche. Der Wunsch des Königs galt dem heutigetigen Pöbel als Befehl, und es begann die Häuser der Juden zu belagern. Glückliche waren diejenigen Deputirten, die irgendwo, sei es bei Juden oder bei Christen,

Nicht erst Matthäus Paris ed. Wats p. 154 sondern schon seine Quelle Roger de Wendover in Flores historiarum ed. Coxe (Engl. hist. Soc.) III p. 7 hat den Ort, wo die Verfolgung entstanden ist, falsch angegeben. Denn schon bei ihm findet sich ebenso wie bei Matthäus Paris das »ab ecclesia illos ejicientes« als ob sich die Juden in die Kirche eingebracht hätten. Und doch hat Roger de Wendover hier sicher den Bericht des Benedict vor sich gehabt. Er stimmt sogar an einer Stelle wörtlich mit ihm überein; trotzdem hat er das »a curia Regiae« des Benedict in »ab ecclesia« abgeändert.

Es kann nach alledem nicht zweifelhaft sein, daß die Verfolgung im Saale entstanden ist, und daß die Nachricht des Wendover falsch ist. Auch daß die Juden Geschenke gebracht haben, wird von Wilhelm von Newbury (decentissime honoranda primordia et favorem non disparum amplitudine munerum redimendum duxerunt, was Grätz vollständig übersehen hat) und von Roger de Hoveden berichtet »Principes Judaeorum deferentes Regi munera«. Auch der jüdische Geschichtsschreiber Ephraim aus Bonn, welcher ein Martyrologium jener Zeit verfaßt hat, gedruckt als Anhang zu Wiener's Emek habacha (Jan. 1858) berichtet, daß die Juden mit Geschenken gekommen seien. Wie steht es nun mit dem Edict des Königs? Grätz leugnet es, weil er es nur bei Matthäus Paris mit Bestimmtheit berichtet findet, dessen Bericht ja sehr unzuverlässig ist. Die Ansicht von Grätz ist aber falsch. Benedict l. c. II p. 83 berichtet ganz ausdrücklich: Principes Judaeorum contra prohibitionem Regis supervenerunt. Et quia Rex die praecedenti prohibuerat communi edicto, ne Judaeus vel mulier ad coronationem suam veniret, Curiales etc. Ebenso Hoveden l. c. III p. 12 »sed quia prohibitum erat iis die hesternae, quae praeteriit, ne ad curiam regis die coronationis suae accederent«.

Mit weniger Sicherheit konnte natürlich Wilhelm von Newbury seine Angaben machen, da er ja nicht in London, sondern in der Nähe von York lebte. Er schrieb als Zeitgenosse, stand aber den Ereignissen räumlich fern. Er berichtet nun: »superstitiosa quadam de consilio quorundam cautela, edicto, ut dicitur, interdixit eis ingressum vel ecclesiae, dum coronaretur, vel palatii, dum post coronationis sollemnia convivaretur« das »ut dicitur« setzt er nicht hinzu, weil er das Factum für unrichtig hält, sondern weil es ihm „berichtet“ worden ist,

Zuflucht gefunden hatten; denn wer von den Juden sich auf der Straße blicken ließ, wurde ohne Erbarmen niedergestoßen. Von 3 Uhr Nachmittag bis Sonnenuntergang dauerte schon die Belagerung, aber die festen Mauern leisteten hartnäckigen Widerstand⁶⁹⁾. Bald war der Pöbel der Belagerung müde, er wollte Geld und Beute gewinnen, und darum mußte er in die Häuser der Juden eindringen können. Erobert konnten sie nicht werden, das hatten die Belagerer schon eingesehen, darum sollten die Flammen die Juden zum Verlassen ihrer Häuser zwingen. In der allgemeinen Verwirrung, die dann entstehen würde, hoffte man sich des Vermögens der Juden leicht bemächtigen zu können. Man zündete die Häuser an, das Feuer griff rasch um sich, und bald stand der größte Theil des Londoner Judenviertels in hellen Flammen. Die Synagogen wurden geplündert und niedergebrannt, und in den Häusern der Juden raubte und mordete man nach Herzens-

weil er es nicht selbst gesehen, sondern von anderen gehört hatte. Ebenso erzählt er später, daß ein Christ die Juden gewaltsam am Eintreten hindern wollte und setzt ebenfalls hinzu »ut fertur«. Wollte er etwa dieses einfache Factum auch als „Sage“ hinstellen?

Daß Radulphus de Diceto, Ricardus Divisiensis und das Itinerarium regis Ricardi dieses Edict nicht erwähnen, beweist nichts gegen dasselbe. Denn diese Berichte sind so kurz und so allgemein gehalten, daß ein so spezielles Factum bei ihnen gar keinen Platz finden konnte. Der Bericht des Johannes Bromton bei Wymysiden: X Scriptores I col. 1159, 1160 und 1171, 1172, den Grätz anführt, bietet für die ganze Verfolgung nichts Neues, da er nur in unkritischer Weise aus Wilhelm von Newbury, Benedict und Hoveden compilirt ist. Der Bericht bei Zovey: Anglia Judaica p. 16—27 ist wörtlich z. Th. aus Matthäus Paris und aus Walter von Hemmingford entlehnt, der ihn aus Wilhelm von Newbury wörtlich abgeschrieben hat.

Wir müssen daher bei der Annahme bleiben, daß der König den Juden den Eintritt in den Palast verboten hatte, daß die Juden wegen dieses Edictes gar nicht in den Saal hineingelassen wurden, und von den Thürhütern mit Schlägen weggetrieben wurden. Dies führte dann zur allgemeinen Verfolgung. In wie weit Balduin v. Canterbury direct an dieser Behandlung der Juden Schuld trägt, ist aus den Quellen nicht zu ersehen.

⁶⁹⁾ Wilhelm von Newbury l. c. II p. 3.

lust. Der Brand griff so rasch um sich, daß die Bürger befürchteten, es könnte auch ein großer Theil der übrigen Stadt den Flammen zum Opfer fallen. Sie sandte eine Deputation zum Könige und bat ihn, seine Hauptstadt vor den Brandstiftern in Schutz zu nehmen. Der König gab dem Großrichter Englands Ranulph de Glanville den Auftrag, den Aufstand zu unterdrücken. In scharfen Worten tabelte er das Vorgehen der wüthenden Volksmasse und gebot, sofort vom Rauben abzulassen und ruhig nach Hause zu gehen. Aber wer wollte auf ihn hören? Seine Befehle wurden mit Hohn aufgenommen, er selbst mußte sich schleunigst zurückziehen, wollte er nicht persönlich angegriffen werden. Das Gemetzel dauerte noch die ganze Nacht, und die aufgehende Sonne sah die traurigen Ueberreste des Londoner Judenviertels, bedeckt mit den Leichnamen ermordeter Juden. Unter den Erschlagenen befand sich auch Rabbi Jakob aus Orleans, der zu jener Zeit wahrscheinlich das Rabbinat der Londoner Gemeinde verwaltete⁷⁰⁾. Der König war sehr betrübt, daß der erste Tag seiner Regierung ein so unglücklicher gewesen war, und daß gleich in der ersten Stunde seiner Herrschaft das Gesetz und die Staatsautorität von dem aufgeregten Pöbel verhöhnt worden war. Er ließ die Schuldigen vor Gericht laden, aber ihre Zahl war so groß, daß unmöglich alle bestraft werden konnten⁷¹⁾. Drei wurden durch richterliches Urtheil an den Galgen gehängt. Aber die Begründung

⁷⁰⁾ Schalscholeth Hakabbalah fol. 111. Ephraim aus Bonn a. a. D. Die Annahme von Groß im „Magazin für jüdische Geschichte und Literatur“ I, S. 87, daß Rabbi Jacob als Abgesandter der französischen Juden, welche unter der Herrschaft Englands standen, sich zur Krönung nach London begeben habe, hat keine Begründung in den Quellen. Die hebräischen Schriftsteller geben das Jahr 4950 der Schöpfung, gleich 1190 n. Chr.: als Datum der Verfolgung. Dies ist natürlich falsch, daher auch die Angabe bei Jung: Zur Geschichte und Literatur I p. 75, nach welcher Rabbi Jacob aus Orleans 1190 erschlagen sein soll. Für die Geschichte des Rabbi Jakob aus Orleans vergl. überhaupt den Aufsatz von Groß a. a. D.

⁷¹⁾ Msh. von Newbury l. c. p. 6.

des Urtheils zeugt von dem Geiſt, von dem die Richter gegen die Juden beſeelt waren. Der eine wurde aufgehängt, weil er das Haus eines Chriſten ausgeplündert hatte, nämlich den Beſitzer für einen Juden gehalten, die beiden anderen erhielten dieſelbe Strafe, weil ſie das Haus eines Juden in Brand geſteckt und dadurch auch einige chriſtliche Häuser eingeäſchert hatten⁷²⁾.

Die einzigen jüdiſchen Deputirten, die uns mit Namen genannt werden, ſind die beiden Vorſteher der Yorker Gemeinde, Benedict und Joceus. Doch dürfen wir annehmen, daß alle größeren jüdiſchen Gemeinden ihre Vertreter zur Krönungs-Deputation entſandt hatten. Benedict, der mit den Anderen aus dem Saale verjagt worden war, wurde von dem Pöbel verfolgt, in völliger Bewußtloſigkeit in eine Kirche geſchleppt und von dem Prior der St. Marien-Kirche zu York, Wilhelm, gewaltsam getauft. Am nächſten Tage ließ ſich der unglückliche Benedict, der übrigens bei der Taufe den Namen Wilhelm erhalten hatte, zum König führen, erzählte ihm, daß er nur gezwungen die Taufe angenommen hätte, im Herzen aber immer noch Jude wäre und bat ihn flehentlich, ihm die Rückkehr zu ſeinem angeſtammten Glauben zu geſtatten. Der König wandte ſich an den Erzbischof von Canterbury, der neben ihm ſtand, und fragte ihn, was er in dieſem Falle thun ſollte. Der Erzbischof, der jüdiſchen Proſelyten nicht ſehr viel Vertrauen ſchenkte, antwortete kurz: „Wenn er nicht ein Sohn Gottes ſein will, ſo mag er ein Sohn des Teufels bleiben“, und ſo konnte der König die Rückkehr zum Judenthum geſtatten⁷³⁾. Benedict überlebte ſeine Taufe nicht lange,

⁷²⁾ Benedict l. c. II p. 84. Bei Lovey iſt das Urtheil gerade umgekehrt berichtet.

⁷³⁾ Die gleichzeitigen Schriftſteller nehmen es dem Erzbischof ſehr übel, daß er den Proſelyten ſo leichten Kaufes zum Judenthum hat zurückkehren laſſen. „minus discreto, quam deberet“, nennt Benedict, und „minus circumſpecto, quam esset neceſſe“, nennt Hoveden l. c. III p. 13 die Handlungsweiſe des Erzbischofs, der nach ſeiner Anſicht ein geiſtliches Gericht erſt hätte befragen müſſen. Es iſt jeden-

er ist bald darauf in Northampton den Wunden, die er in London empfangen hatte, erlegen.

Der erste Act des bluttriefenden Drama's war vorüber. Der König, der die Wiederholung dieser Scenen fürchtete und ein großes Interesse daran hatte, daß das jüdische Vermögen nicht von jedem Räuber und Wegelagerer geplündert wurde, erließ eine Verordnung, durch welche er die Juden unter seinen besonderen Schutz nahm und alle diejenigen mit strengen Strafen bedrohte, die sich an seinen Schützlingen vergreifen würden. Bevor dieses Edict noch publicirt war, suchten sich die Juden in Dunstaple vor dem drohenden Unheil in der Weise zu schützen, daß sie alle zum Christenthum übertraten. Ebenso sollen es noch andere jüdische Gemeinden gemacht haben⁷⁴⁾. So lange der König sich in England aufhielt, wurde sein Edict befolgt, weil man den Zorn des Königs fürchtete, aber Richard begab sich am 11. December 1189⁷⁵⁾ nach der Normandie, um die Verlehrungen für den Kreuzzug mit Philipp August zu besprechen.

Sowie der König das Land verlassen hatte, begannen die Verfolgungen in den englischen Provinzialstädten. Nicht religiöse Begeisterung oder Eifer für den christlichen Glauben, sondern vielmehr Neid, Mißgunst und die Sucht, auf leichte und bequeme Art Reichthümer zu erwerben, waren die haupt-

falls ein Zeichen großer Unbesonnenheit beim Erzbischof und auch beim König, daß er dem Getauften so leicht die Rückkehr gestattete und wir müssen diesen Zug in dem Charakter des Erzbischofs rühmend hervorheben, da ihm nicht alle Kirchenfürsten darin glücken.

⁷⁴⁾ Diese Notiz findet sich nur im Benedict l. c. In den *Annales de Dunstaple* bei Euard: *Annales monachici* (Cambridge 1864—1869) Tom III. f. zu dem betreffenden Jahre. p. 25 findet sich Nichts darüber.

⁷⁵⁾ Benedict und Hoveden: am Montag, den 11. December. Nach Radolphus de Diceto ed. Stubbs II. p. 73: XIX kal. Januarii transfretavit, also am 14. December. Lovey: *Anglia Judaica* p. 23 läßt den König erst am 6. März abreisen und sich am 24. Februar Stab und Tasche (zum Zeichen des Ausbruches zum Kreuzzuge) vom Altar in Canterbury holen. Diese Daten passen aber auf die Abreise des Erzbischofs Baluin vergl. Gevassius ed. Stubbs I p. 484, und Lovey hat den König mit dem Erzbischof verwechselt.

sächlichsten Triebfedern, welche die aufrührerischen Kreuzfahrer bei diesen Verfolgungen leiteten⁷⁶). Lenn, wie uns allgemein berichtet wird, waren es nicht die eingefessenen Bürger, sondern die herumziehenden Kreuzfahrer, welche allüberall die Gräueltaten gegen die Juden verübten. Die Verfolgungen begannen in der reichen und blühenden Handelsstadt Lynn, die eine bedeutende jüdische Einwohnerzahl hatte. Die Zeit ist nicht genau bestimmt, doch wird man sie noch in das Ende des Jahres 1189 setzen dürfen⁷⁷). Die Veranlassung wird uns von den mönchischen Schriftstellern folgendermaßen berichtet. Ein Jude, der Christ geworden war, wäre von seinen früheren Glaubensgenossen auf das hartnäckigste verfolgt worden. Einst sei er auch mit den Waffen angegriffen worden und habe in einer Kirche Zuflucht suchen müssen. Die Juden hätten dann die Kirche zu stürmen angefangen, auf seinen Hilferuf wären viele christliche Bürger und auch viele Kreuzfahrer herbeigekommen, und so wäre dann das Gemetzel entstanden, das sich bis in die Häuser der Juden fortpflanzte. Viele Juden wurden getödtet, ihre Häuser geplündert und verbrannt. Ein jüdischer Arzt, der wegen seiner Tüchtigkeit auch bei Christen sehr beliebt war, wurde vom Pöbel am nächsten Tage erschlagen, weil er den Tod seiner Glaubensgenossen allzusehr betrauert hatte. Doch haben wir allen Grund, dem Bericht der geistlichen Geschichtschreiber einiges Mißtrauen entgegenzubringen. Denn es wäre an und für sich schon sehr merkwürdig, daß die Juden eines Apostaten wegen sich so ereifert haben sollten, daß sie eine Kirche zu

⁷⁶) Wilhelm von Newbury l. c. II. p. 15 *»non quidem sincere, id est causa fidei tantum sed eorum vel aemulando felicitatem vel inhiando fortunis.*

⁷⁷) Wilhelm von Newbury, welcher allein die Verfolgung in Lynn beschreibt, giebt die Zeit nicht genau an. Er spricht von den Verhandlungen Richards mit Philipp August und beginnt die Verfolgung mit den Worten: *Sane dum haec in Galliis agerentur, Christianorum adversus Judaeos zelus . . . excanduit.* Die Verhandlungen zwischen Richard und Philipp August fanden in den letzten Tagen des December statt und führten zum Vertrage von St. Remy vom 30. December 1189.

bestürmen gewagt haben sollten, zumal in einer Zeit, wo die allgemeine Strömung gegen sie war. Außerdem wurden die Bürger von den königlichen Richtern zur Verantwortung gezogen. Sie schoben alle Schuld auf die Kreuzfahrer, die sich aus Furcht vor einer Untersuchung eiligst aus dem Staube gemacht hatten. Wären die Juden die Urheber gewesen, so wäre das Verfahren der königlichen Beamten ganz unerklärlich⁷⁸⁾.

Am 6. Februar 1190 war die Verfolgung in Norwich, wo ebenfalls viele Juden getödtet wurden. Einige retteten sich dadurch, daß sie in der Burg Zuflucht fanden. Andere Einzelheiten sind uns nicht bekannt, doch wissen wir aus den Urkunden, daß Roger de Stratonie wegen des Judengemezels zur Verantwortung gezogen wurde⁷⁹⁾. Einen Monat später, nämlich am 7. März, war das Gemetzel in Stamford. Es war gerade Jahrmakrt und die Stadt war mit Pöbel und vagabondirenden Kreuzfahrern mehr als gewöhnlich angefüllt. Man redete dem Volke ein, daß die Vernichtung der Juden Gott wohlgefielen, und da die Aussicht auf eine gute und reiche Beute sehr verlockend war, ließ sich der Pöbel nicht zweimal zur Plünderung auffordern. Er stürzte auf die ahnungslos dastehenden Juden, raubte und stahl alles, was er mitnehmen konnte und machte sich mit der reichen Beute davon. Nur wenige Juden hatten in der Citadelle Zuflucht gefunden. Doch scheint nicht sehr viel Blut vergossen worden zu sein, auch wurde Niemand späterhin zur Verantwortung gezogen⁸⁰⁾. Einer der Räuber, mit Namen Johannes,

⁷⁸⁾ Wilhelm von Newbury II p. 17. vergl. auch Grätz I. c. VI p. 243.

⁷⁹⁾ Dies datus est Rogero de Stratonie de placitis recti de morte Judaeorum in octavas St. Andree apud Westmonasterium. Rotuli Curiae Regis Norfolk ed. Palgrave (Record Commission 1835) p. 34. Aufgestellt ist die Urk. am 6. November 1194.

⁸⁰⁾ Pedd berichtet, daß der Sheriff Gerard de Camville für die Reibereien an den Stamfordmer Juden später bestraft wurde. Diese Nachricht ist aber falsch. Gerard de Camville wurde allerding auf der Versammlung von Rothingham vom 2. April 1194 vor Gericht ge-

floh mit den erbeuteten Schätzen bis nach Northampton. Dort erregte er durch seine maßlose Verschwendung berechtigtes Aufsehen und brachte seinen Wirth auf die Vermuthung, daß der Erwerb des großen Vermögens ihm nicht viel Schweiß gekostet habe. Der Wirth, der ein ebenso großer Schurke wie er selbst war, ermordete ihn und warf seinen Leichnam auf die Straße. Als man ihn beerdigen wollte, bemerkte man das Kreuz an seinem Mantel, die unwissende Menge stempelte ihn zum Märtyrer, verehrte ihn als Heiligen und begann schon Opfergaben an seinem Grabhügel niederzulegen. Aber der Bischof von Northampton verbot dem Volke, auf diese Weise den Namen Gottes zu lästern.

In Lincoln konnte die Verfolgung keine großen Dimensionen annehmen, da die Juden sich sofort unter den Schutz der königlichen Burg begaben, als sie von den Gräueltthaten vernahmen, die anderwärts an ihren Brüdern verübt worden waren.

Um so tragischer war das Schicksal der Yorker Gemeinde. Hier war die Verfolgung noch heftiger und schlimmer als in der Hauptstadt, weil auch die Geistlichkeit die Kreuzfahrer zum Judenmord ermunterte⁸¹⁾. Nachdem Benedict, der eine Deputirte, dessen Schicksale wir oben besprochen haben, seinen Wunden erlegen war, war sein Mitdeputirter Jocus der eigentliche Führer der Yorker Gemeinde. Gegen ihn richtete sich auch die Wuth des Pöbels. Die Bewegung entstand plötzlich, ohne jede äußere Veranlassung, wie auf gemeinsame, geheime Verabredung. In einer Nacht wurde das prächtige Haus des verstorbenen Benedict erstürmt, dessen Frau und Töchter ermordet, und die ungeheuren Waarenmassen, die aufgespeichert waren, von der einbrechenden Volksmenge geplündert. Das Haus wurde in Brand gesteckt und der Pöbel rüftete sich, das Zerstörungswerk bei Jocus fortzusetzen.

fordert, weil er diejenigen begünstigte, welche die Waaren von den Kaufleuten stahlen, die nach Stamford zum Verkauf kamen, s. Soveben II. p. 242. Das hat doch mit der Judenverfolgung nichts zu thun.

⁸¹⁾ Wilh. v. Newb. II p. 23. Clerici quoque plures non deerant, inter quos etiam quidam eremita ceteris ferventior videbatur.

Dieser ahnte, was ihm bevorstand, raffte schnell seine Kostbarkeiten zusammen, begab sich mit seiner Familie zum Burgwart und bat ihn, ihm Zuflucht in der Burg zu gewähren. Der Gouverneur erfüllte ihm gern seine Bitte, und gestattete auch anderen Juden, sich in die Burg zu flüchten. Von allen Theilen der Stadt strömten die Unglücklichen in die Burg, mit Weib und Kind und dem Wenigen, das sie in dem Augenblick der Gefahr hatten zusammenraffen können. Wer in der Stadt zurückblieb, wurde erschlagen, man schonte weder Greise, noch Weiber und Kinder und diese Unglücklichen hatten nur ein Mittel, sich das Leben zu retten -- die Taufe. Die flüchtigen Juden sammelten sich in der Burg, welche von den Kreuzfahrern und aufständischen Bürgern nun regelrecht belagert wurde. Die Juden verschanzten die Burg und vertheidigten sie muthig, jeder Angriff der Belagerer wurde tapfer und entschlossen zurückgewiesen. Durch einen ganz besondern Umstand wurden die Streitkräfte der Belagerer bedeutend verstärkt, und ihrer Sache ein Schein der Berechtigung verliehen, der auch manchen besseren Bürger verleiten konnte, die Waffen gegen die Juden zu ergreifen. Der Gouverneur der Burg hatte dieselbe während der Belagerung öfters verlassen, und die eingeschlossenen Juden hatten ihn stark im Verdacht, daß er mit den Belagerern in Verbindung getreten sei und sie an ihre Feinde verrathen wolle. Sie beschloßen daher, ihm, falls er sich wieder aus der Burg entfernen sollte, den Eintritt in dieselbe zu verwehren. Sie verrammelten Thür und Thor und machten es dem Gouverneur unmöglich, auf seinen Posten zurückzukehren. Der Gouverneur beklagte sich bei dem Sheriff der Grafschaft, Johann Marschall, der in königlichen Geschäften mit starker militärischer Begleitung zufällig in York anwesend war. Der Sheriff gab seinen Truppen den Befehl zum Angriff; denn nun handelte es sich darum, ob einem königlichen Beamten die Rückkehr auf seinen Posten möglich gemacht werden konnte, oder nicht. Da es sich um die Ehre des Königs handelte, wurde der Angriff mit doppelter Kraft ausgeführt, der Erfolg war derselbe wie

früher. Schon bereute der Sheriff den voreilig ausgesprochenen Befehl und zog ihn öffentlich zurück. Denn er erkannte die eigentlichen Motive der belagernden Kreuzfahrer und fürchtete auch den Zorn des Königs, der es nicht zugeben würde, daß seine Vertreter in den Provinzen als Beschützer der Räuber und Mörder auftreten. Auch die einsichtigen Bürger rathen, die Belagerung aufzugeben. Aber die ernststen Ermahnungen verfehlten ihre Wirkung, weil ein Mönch aus dem Orden der Prämonstratenser die Stürmenden in feuriger Rede zum Ausharren ermunterte. Mit dem weißen Chorhemd bekleidet, hielt der fanatische Mönch eine begeisterte Ansprache, die mit dem Ruf endigte: „Nieder mit den Feinden des Heilands“! Er nahm sogar die Hostie, um sich des göttlichen Beistandes für seine Sache zu versichern. In ihrer Bedrängniß sollen die Juden den Belagerern große Geldsummen als Lösegeld für ihr Leben angeboten haben, die aber zurückgewiesen worden seien⁸²⁾. Die Belagerung wurde fortgesetzt, aber alle Anstrengungen scheiterten an dem fast unüberwindlichen Widerstand der eingeschlossenen Juden, die nur allzugut wußten, um welchen Preis sie zu ringen hatten. In übergroßem Eifer hatte sich der Prämonstratenser zu nahe an die Festung herangewagt; ein Stein, von jüdischer Hand geschleudert, machte seinem fanatischen Treiben ein unerwartetes Ende.

Für die Juden wurde die Gefahr mit jedem Tage größer. Die geringen Lebensmittel, die sie aus ihren Häusern mitgenommen hatten, waren verbraucht, dazu noch das Wenige, das sie in der Burg vorgefunden hatten, und sie sahen ein, daß sie der Hunger bald zur Uebergabe nöthigen würde. Welches Schicksal hatten sie zu erwarten? Die Tausche oder den Tod! In dumpfer Verzweiflung saßen sie bei einander, jeder überlegte, ob es nicht doch einen Ausweg aus dieser Bedrängniß gebe. Da erhob sich der greise Rabbiner der Gemeinde, Rabbi Jomtob aus Joigny⁸³⁾ und hielt etwa

⁸²⁾ Benedict I. c. II p. 107. Hoveden III p. 34.

⁸³⁾ Bei Wilhelm v. Newbury II p. 25 heißt es: *Erat autem ibi senior quidam . . . famosissimus legis doctor, qui ad docendos Ju-*

folgende Ansprache⁶⁴⁾: „Männer Israels, der Gott unserer Väter, zu dem Niemand sagen kann „Was thust Du“? befehlt uns, in dieser Stunde für sein Gesetz zu sterben. Und sehet, der Tod ist vor euren Augen⁶⁵⁾, wenn ihr nicht etwa um den Preis des kurzen Lebens das heilige Gesetz verlassen und durch das Erbarmen gottloser Feinde als Apostaten leben wollt. Für Männer von Character wäre ein solches Leben schlimmer als der Tod. Wir haben nun zu überlegen, wie wir möglichst leicht und ehrenvoll den Tod finden. Fallen wir unseren Feinde in die Hände — und ich sehe nicht, wie es möglich ist, dem zu entgehen, — so wird unser Tod grausam und schmachvoll sein. Darum rathe ich Euch, daß wir unser Leben freiwillig unserem Schöpfer wiedergeben, der es jetzt von uns fordert, und nicht erst auf andere Vollstrecker seines Willens warten. Die That ist recht und gesetzlich, auch fehlt es nicht an Beispielen aus der Geschichte unserer Väter und Ahnen, die bei ähnlichen Gelegenheiten in derselben Weise vorgegangen sind“. Der Heroismus des greisen Rabbi erregte allgemeine Bewunderung, doch nicht alle wollten den Rath ihres Meisters befolgen. Nochmals erhob sich Rabbi Jomtob und befahl den Feiglingen, die Versammlung zu verlassen. Einige gingen, doch der größte Theil blieb an seiner Seite, fest entschlossen, durch Selbstopferung für die Kraft und die Heiligkeit seiner Religion zu zeugen. Alle Schätze, die sie mitgebracht hatten, wurden

daeos Anglicanos ex partibus venerat transmarini. Radulphus de Coggeshale l. c. p. 27: Erat autem quidam inter eos natu maior et lege Mosaiica instructor, quem Rabi cognominabant, cui omnes auscultabant a minimo usque ad maximum. Der Name des Rabbiners ist in dem Martyrologium des Ephraim aus Bonn angegeben: Jomtob: יְעֹמְדֵי הָרִי י"ט ו'שָׁחַט כֹּס נִקְשָׁוֹת. Ueber Rabbi Jomtob ben Isaac aus Joigny vergl. Badoe Rahm in der *Revue des Etudes juives* III p. 4.

⁶⁴⁾ Die Rede des Rabbi Jomtob steht ausführlich bei Wilhelm v. Newbury II p. 25 u. 26, ein Auszug davon bei Benedict und Hoveden.

⁶⁵⁾ Die Worte „wenn — Tod“ fehlen bei Covey und stehen nur bei Newbury, der die erste Quelle ist.

vergraben, was verbrennbar war, wurde den Flammen übergeben, und nun rüsteten sie sich zum Tode, nachdem sie die Burg an den verschiedensten Stellen angezündet hatten. Jeder tödtete erst seine Frau und seine Kinder und dann sich selbst. Jocus, der seine Frau Anna schon getödtet hatte, blieb schließlich allein mit dem Rabbi übrig. Weil er der Angesehenste der ganzen Gemeinde war und auch während der Belagerung alle Anderen an Muth und Tapferkeit überregt hatte, so wurde ihm die Ehre zu Theil, von der Hand seines Lehrers und Meisters geopfert zu werden. Rabbi Jomtov entleibte sich dann selbst. Alles dieses geschah in der Nacht zwischen dem 16. und 17. März des Jahres 1190⁹⁸).

⁹⁸) Die Zeit der Verfolgung wird verschieden angegeben. Radulphus de Diceto a. a. 1190 ed. Stubbs II p. 75 heißt es: *Septimo decimo Kalendas Aprilis apud Eboracum fere quingentini eci traditi sunt.* Dasselbe Datum giebt Benedict II p. 107: *Hæc autem interfectio Judæorum facta fuit in civitate Eboraci anno 1190, feria sexta ante Dominicam Palmarum* vergl. Hoveden III p. 33 u. 34. Palmsonntag fiel auf den 18. März, also Freitag vorher der 16. März. Demgegenüber die Angabe des Wilhelm v. Newbury II p. 29: *Sane tempore dominicæ passionis pridie scilicet ante dominicam palmarum talia Eboracæ contigerunt.* Grätz IV Note 9 p. 422 will das Datum bei Diceto emendiren und XVII Kal. Apr. in XVI Kal. Apr. ändern. Das Datum wird aber durch die Zeitgenossen Benedict und Hoveden bestätigt, die noch ausdrücklich feria sexta hinzufügen. Darum kann man die Zahl XVII nicht so ohne Weiteres ändern. Die beiden Zeitbestimmungen stehen nach unserer Ansicht gar nicht in Widerspruch. Die Ereignisse haben in der Nacht vom Freitag zum Sonnabend stattgefunden; Diceto, Benedict und Hoveden geben die Zeit an, in welcher die Vorgänge sich abspielten, während uns Wilhelm von Newbury das Ende der Belagerung angiebt. Sonnabend, den 17. März früh war die Burg in den Händen der Belagerer, und alles war vorüber. Wenn Ephraim aus Bonn alle diese Ereignisse am *שבת הגדול* „am großen Sabbath“ (letzten Sabbath vor dem Passah-Fest) geschehen läßt, so thut er es aus demselben Grunde wie Wilhelm von Newbury oder, was uns noch wahrscheinlicher ist, er rechnet die Nacht von Freitag schon zum Sonnabend, wie es ja jüdisches Gesetz ist. Covey, welcher p. 21 die Verfolgung in den Monat April verlegt, hat hier seine Quelle Walthar v. Hemmingford mißverstanden, denn Hemmingford folgt wörtlich dem Bericht des Wilhelm v. Newbury [vergl. W. v. S., ed. Sa-

Fast 500 Juden, die Frauen und Kinder nicht eingerechnet, waren in der Burg für die Religion ihrer Väter gefallen. Die Wenigen, die übrig geblieben waren, warfen die Leichen über die Mauer, um die Belagerer von dem schauervollen Tode des größten Theiles der Besatzung zu überzeugen. Sie selbst baten unter Thränen um die Gnade der Taufe. Zwar wurde ihnen Leben und Freiheit nach der Taufe versprochen, als sie aber die Burg verlassen hatten, wurden sie auf den Befehl Richards von Malebisse, eines der Führer der Aufständischen, hinterlistig ermordet, so daß sie alle das Schicksal erlitten, welches der kluge und weise Rabbi ihnen vorausgesagt hatte. So war denn die Burg in den Händen der Kreuzfahrer, die Juden Yorks waren fast alle ermordet, und nun zeigten die auführerischen Bürger, was der Grund ihres heiligen Eifers gewesen war. Noch an demselben Tage begaben sie sich nach der Kathedrale, wo die Schuldscheine der Juden aufbewahrt waren, zwangen den Küster, alle Scheine herauszugeben, und veranstalteten ein Auto da Fé, welches die Judenverfolgung würdig abschloß.

(Schluß folgt).

milten (Engl. hist. Society) I p. 138—147]. Im Jahre 1171 fiel allerdings Palmsonntag auf den 7. April, Lovey hat sich bei der Datirung um ein Jahr verrechnet. Jung: Literaturgeschichte der synagogalen Poesie S. 286 spricht von einem Somtoh ben Ysaak, „der vermuthlich in Prag umgekommen ist“ und zwar ist er durch die Angabe des Ephraim aus Bonn dazu verleitet worden, vergl. über diese Angabe des Ephraim, Grätz VI Note 9.

Lexicographische Notizen.

Bei einer cursforischen Lectüre der samaritanischen Pentateuch-Üebersetzung sind mir einige Wörter begegnet, die geeignet sind, lexicalische Schwierigkeiten im Talmud und Midrasch zu lösen. Ich will hier diese Lesefrüchte alphabetisch zusammenstellen. Möglich, daß einiges von dem hier Mitgetheilten nicht mehr neu ist; doch ist es mir jetzt nicht möglich, die einschlägige Literatur zu durchforschen, um bereits von Andern Vorgebrachtes wegzulassen.

רַמָּה heißt in den talmudischen Werken der Pächter, der einen bestimmten Antheil vom Ertrage, z. B. die Hälfte oder zwei Drittel dem Eigenthümer der Felder abliefern muß (vgl. z. B. Bikkurim I. 2.) Der Samaritaner übersetzt רַמָּה in Gen. 49, 15 u. Deut. 20, 11 mit רַמָּה. Es scheint demnach רַמָּה der Tributpflichtige zu bedeuten. Nach Mussafia stammt es vom griechischen *odpos*.

רַמָּה (Sukka 36 b) ist im Sam. die Uebersetzung von רַמָּה (Gen. 41, 42) und רַמָּה (Num. 31, 50) und bedeutet wohl „Kette“

רַמָּה. Das Wort רַמָּה (Num. 13, 3) übers. S. mit רַמָּה und רַמָּה (daf. 14, 5) mit רַמָּה. Demnach bedeutet רַמָּה in B. mezia 42a ebenfalls Späher, Rundschafter.

רַמָּה heißt ringen, kämpfen. רַמָּה (Gen. 32, 24) übers. S. רַמָּה (vielleicht von רַמָּה Erbscholle, wie רַמָּה von רַמָּה Staub). Ber. rabba o. 22 רַמָּה ורַמָּה שני רַמָּה; zwei Athleten, die standen und miteinander rangen. So erklärt schon רַמָּה רַמָּה.

רמץ. Während חלב, wo es die Bedeutung „Unschlitt“ hat, von ע. mit תרבה übersetzt wird, hat es da, wo es „das Beste, Vorzüglichste“ bedeutet, die Uebers. רמץ. So חלב הארץ (Gen. 45, 18) ע. רמץ ארצה; ferner חלב חירוש (Num. 18, 12) רמץ; ebenso auch Num. 18, 29; 32 (vgl. ferner Deut. 32, 9, wo ע. חבל (wie חלב) mit רמץ übersetzt). In der alten Mischna (Zaharot 2, 3 Oholot 16, 4) heißt die dem Priester gehörige Hebe רמץ (= חלב Num. 18, 32). Das רמץ in Exod. 22, 28 (ע. übers. dort ebenfalls רמץ, ebenso Dinkels) erklärt die Mešilta mit תרומה. Der Ausdruck רמץ für die Hebe ist im spätern Sprachgebrauch selten. Dagegen kommt sehr häufig das verb. denom. רמץ und רָמַץ vor (vgl. z. B. Orlah 2, 4; 6; Terumot 5, 5 f). Dies verb. bedeutet demnach nichts anderes als „etwas zu רמץ d. h. zu Teruma machen.“ Wenn ein Quantum von der Hebe mit weniger als 100 gleiche Theile gewöhnlicher Frucht gemengt wird, so wird Alles zu רמץ oder מרומץ d. h. Teruma (Terumot 5, 6.) Im Arab. heißt دماغ cerebrum; die Grundbedeutung von רמץ heißt demnach Mark, das Beste, Kostbarste, gerade wie im Aram. מוקרא das Gehirn heißt, von יקר kostbar.

ככלא (vgl. Aruch s. v.) ist ein Mantel. כאדרת (Gen. 25, 25) übers. ע. ככולה.

לכט (vgl. Maschi zu Num. 11, 1; Dent. 1, 2 u. Spr. 10, 8 Jalkut zu Spr. 10, 8 ist bei ע. stets die Uebers. von ענה (sich quälen, abmühen), vgl. לכט im Syr.

לבן ist bei ע. die Uebersetzung von ארץ Fuß, Untersatz (Exod. 38, 27). Dieselbe Bedeutung hat der Stamm im Talmud Sabbath 104a אמת מלבן לבונה. Ebenso heißt wohl כתב לבונה (Sanhedrin 21b) die Schrift mit Untersätzen. Diese Erklärung ist bereits von Andern gegeben (vgl. Berliner, Beiträge zur hebr. Grammatik im Talmud und Midrasch ע. 8); doch hat meines Wissens noch keiner auf das Samar. לבן = ארץ hingewiesen.

מרוקס vollen den (Zoma 32b). שלם ישלם (Exod. 21, 26) übers. ע. מרוקס

אח ופחם אספן נכון ביניכן ב VI, 23 Sanhedr. Jerusch. גבו

Lev. 16, 8 גורלות übers. S. נזפים (Loose). Zu ארבה רבתי bei חתא ונעבד נאחן ist also bei der Stelle נאחן חתא ונעבד נאחן.

סרף. S. übers. חסר Deut. 28, 40 mit חסרף. Es ist demnach סרף dasselbe wie סרה (vgl. S. zu Exod. 30, 38) „salben, bestreichen.“ Tosefta Mikwot VI, 21 סרסה בגמי בשוף, vgl. Aruch s. v.

עורה bei S. die Uebers. von אמתות (Gen. 42, 27); עורה של שקן (Sota 46a) dürfte demnach als „ein härner Futter-sack“ zu erklären sein.

עלעל hin und her treiben, davon עלעל der Sturm. S. übers. מרומה (Deut. 28, 20) mit אעלעותא, ferner חמם (Deut. 7, 23) mit וילחנן.

אם צודה להם vgl. Mosch haschana 22a זערו צודה להם Gen. 32, 7 wird זערו צודה להם von S. mit ויצר לו übersetzt. Schon bei Geiger, nachgel. Schriften V, 51 ff.

צניק Tosefta Maaser r. I, 6 זערו צניק. S. I, 5. Sam. übers. צמיד (Num. 19, 15) mit צניק, ferner זעלך (Deut. 33, 26 mit זענקך, vgl. Jerem. 29, 26).

קד Gen. 37, 29 ויקד übers. S. וקר. Auch im Talmud heißt קד reißen, schneiden, vgl. Aruch v. קד 1. Die Ausgg. haben jedoch zumeist fehlerhaft קד.

קעקע Ribbuschin 31a וקעקע להן כתרנולים S. übers. וקרא Gen. 26, 21 mit קעקע.

רשל Sebachim 18a בגדים מרשלים, zu lange herabhängende Kleider. חסר Exod. 26, 12 übers. S. חשל.

חלם heißt bei S. „Bruder“, vgl. z. B. zu Gen. 4, 2. Demnach ist auch in Targum J. I. zu Gen. 49, 5 אחן חלמן Targum J. II. אחן חלמן zu erklären „verbündete Brüder“. Auch S. übers. das. חלמן חלמן.

Dr. D. Hoffmann.

Zur geschichtlichen Literatur.

II*).

Frankfurter Rabbinen, von Dr. M. Horovitz.

Die jüdische Gemeinde in Frankfurt am Main gehört nicht zu den allerältesten Gemeinden Deutschlands, wie Worms, Speyer und Mainz als solche betrachtet werden; sie hat aber dafür ihre hohe und weittragende Bedeutung am längsten bewahrt und am meisten bewährt. Manche religiöse Bewegungen und Beziehungen der neueren Zeit knüpfen sich an diese Gemeinde an, und noch in der Gegenwart behauptet sie ihren ersten Rang unter den Gemeinden des deutschen Vaterlandes.

Daß an der Bedeutung, die sie bereits in den vergangenen Zeiten eingenommen, ihre Rabbiner und Gelehrten den größten Antheil haben, liegt auf der Hand. Es ist daher mehr als ein „Beitrag zur Geschichte der israelitischen Gemeinde in Frankfurt a. M.“, wie der Verfasser bescheiden sein Werk nennt, nein, es ist die innere Geschichte der Gemeinde selbst, wie sie sich unter der Leitung ihrer geistlichen Führer und hervorragenden Männer entwickelt hat, die in dieser Geschichte ihre Darstellung findet.

Es ist dem Verfasser nicht genügend gewesen, Gemeinde- und Memorbücher zu durchstöbern und Grabchriften zu entziffern, er hat vielmehr die schriftlichen Literatur-Werke jener Gelehrten eingehend studirt, um aus denselben sein Material für eine Charakteristik dieser Männer zu gewinnen und ihren Einfluß auf die geistigen Bestrebungen innerhalb der Gemeinde und ihrer Cultur-Verhältnisse näher festzustellen.

Wir können es uns nicht versagen, den geschichtlichen Inhalt der vier Hefte, welche als Beilagen zum Berichte der isr. Religionschule erschienen sind, näher zu skizziren.

Das erste Heft umfaßt die Zeit von 1200—1614, und

*) Bgl. Jahrg. 1885 S. 60 u. 147.

behandelt die Rabbiner von Simon Gadarſchan bis Jeſaja Halevi*) Verſ. folgt der allgemeinen Annahme, den Erſterwähnten als einen Frankfurter zu betrachten. Wenn dies aber (S. VI) mit Bezug darauf, daß die alten Ausgaben des Jalkut den Verfaſſer einen Frankfurter nennen, geſchieht, ſo muß doch dagegen eingewendet werden, daß die ed. pr. Salonichi 1521 und 1526 dieſe Ortsbezeichnung noch nicht hat. Sichereres ermittelt Verſ. in Betreff des R. Suſlin Hakohen und ſeines Aguda-Werkes; die hierbei gegebene Erklärung, in der Angabe bei Jakob Weil, daß der Aguda vor der Verfolgung (גיר) verfaßt ſei, eine allgemeine Bezeichnung für das traurige Jahr 1349 zu erkennen, ſtimmt bereits mit Jahr Bacharach im *אור חן* Bl. 4a. Dagegen iſt (S. 13 Anm. 2) *מרת* als Onkel Jſſerleins abzuweiſen, da, wie ich in der Biographie des Lehteren (Monatſchrift 1869 S. 178) nachgewieſen habe, die angeführten Worte *מרת* *מרת* ſich auf den Frageſteller Benjamin Cohn, und nicht auf Jſſerlein beziehen, was auch Junz, zur Geſchichte S. 106 unbekannt war. Die Mittheilungen über Elieſer Treves (S. 23—35) bedürfen der Ergänzung, daß dieſer 1555 mit den Rabbinen *ליק מורא* und *מרת* *מרת* im Collegium ſaß (vergl. *Eikute Mahari*l); nach David Gans hat er i. J. 1563 das Zeitliche geſegnet. Erwähnenswerth iſt, daß ſich in ſeinem Beſitz die Handſchrift vom Werke des *ראב"ן* befand, aus welcher der Abdruck erfolgt iſt, wie aus den vorangehenden *הכמות* zu entnehmen iſt. Die Zugehörigkeit des *ראב"ן* aber mit Frankfurt iſt aus deſſen Notiz über *הרב ער* bekannt, welche zugleich die älteſte Nachricht über Juden in Frankfurt enthält, worüber ſich Dr. Horowitz gleich im Beginne ſeiner Vorbemerkungen des Näheren ausläßt. Zu den gelehrten Zeitgenoſſen des R. Jeſajah Hurwitz (S. 44) iſt auch Aaron b. Joſua Moſes Luria zu

*) S. II der Vorbemerkungen iſt für „fünftauſend und fünf“ zu leſen „fünftauſend und ſieben“ und demnach auch 1247 ſtatt 1245. S. III Note 1 kann *מרת* *מרת* unzmöglich den Verfaſſer des *Rankig* bezeichnen; es iſt eher an *מרת* *מרת* *מרת* zu denken.

zählen, der mit Ersterem i. J. 1611 die *מנחת* für das Wort *מן* *מן* und 1613 die für das Buch *מן* *מן* unterschrieb. Dem ersten Hefte ist ein hebräischer Anhang beigegeben, welcher enthält: 1. Das Verzeichniß der Märtyrer in Frankfurt aus dem Jahre 1241, dem Memorbuche der Gemeinde zu Mainz entnommen. 2. Beschluß v. J. 1542, der in einer Versammlung zu Worms, an der auch der Frankfurter Rabbiner theilgenommen, gefaßt wurde, das nämlich keinem Rabbiner erlaubt sei, einen auswärtigen Israeliten vor sein Gericht zu laden. 3—5. Schreiben der Rabbiner zu Frankfurt v. J. 1564 in Betreff des Streites mit Simon Günzburg. 6. Anstellungs-Urkunde für den Rabbiner Jesaja Hurwitz.

Das zweite Buch behandelt die Zeit von 1614—1740, die Rabbiner von Joseph Hahn bis Jakob Popers, deren Bedeutung im Zusammenhange mit den Zeitverhältnissen erkannt und dargestellt wird. So wird gleich der Erste, nämlich Joseph Hahn mit seinen Erlebnissen, Bestrebungen und Anschauungen geschildert, um auf Grund derselben nicht nur einen tiefen Einblick in das innere Leben der Gemeinde zu gewähren, sondern auch für die Bewegung, welche Fetsmilch hervorgerufen, ein reiches Material zu bieten. Das Buch Hahns, *מן* *מן*, wird hierfür eine ergiebige Quelle*), wie es zugleich den Stoff für seine eigene Charakteristik liefert. Von den Zeitgenossen mit ihren gemeindlichen und literarischen Thätigkeit wird Petachja (1622) hervorgehoben, der sich für die Drucklegung des Luritanischen *מן* *מן* interessirte und somit officiell diese kabbalistische Richtung förderte**).

Von dessen Nachfolger, Chajim Hacohen aus Prag war

*) S. 8 Anm. 2, daß *מן* auch einen auswärtigen Juden bezeichnet s. Ragazin 1885 S. 145, wozu noch Dr. D. Kaufmann auf *בית חלמוד* IV S. 376 hinweist, wo *מן* *מן*, nicht aus der Familie bedeutet.

**) Der Widerspruch, den Verf. S. 24 Note 2 darin findet, daß das Buch zweierlei Jahresdaten trägt, 1620 u. 1624, löst sich, wenn man bedenkt, daß die Ausgabe Hanau 1624 ein Nachdruck der von Venedig 1620 ist.

(S. 29) zu bemerken, daß seine Novellen und Erläuterungen zum *Tur* handschriftlich bei seinem Neffen und Schüler Schim-
 schon Wacherach vorhanden waren und sich noch jetzt in der
 Oppenheimer'schen Sammlung in Oxford befinden. — Die
 Richtung, welche R. Sabbatai Hurwitz nach dem Vorbilde
 seines Vaters anstrebte, findet ihre richtige Beurtheilung
 (S. 32), daß sie wol kabbalistischer Natur war, doch aber
 zugleich den Nachdruck auf das ethische Moment und das
 Gemüthsleben legte, das ganze religiöse Leben erfrischend
 anhauchte und neue Wege ebnete, auf denen die Quellen tief
 menschlicher Empfindung mit der religiösen Uebung sich be-
 gegneten. Referent hat beim Lesen der aus den Schriften
 Sabbatais hiefür ausgewählten Stellen sein geistiges Auge
 von dem heutigen jüdischen Frankfurt nicht abwenden können,
 wo man — im Gegensatz zu manchen anderen Kreisen —
 noch immer freudig die hohe Aufgabe erfüllt, mit Verständniß
 und mit Empfindung zugleich jüdische Lehre und jüdisches
 Leben zu pflegen und zu fördern, sie davor zu bewahren,
 daß sie nicht zum tödtenden Gewohnheitsdienst herab-
 sinken. — Bei der Darstellung des Maharam Schiff,
 eines gebornen Frankfurter, führt Verfasser den Nach-
 weis, wie derselbe noch erfolgreicher als die Hurwitz,
 Vater und Sohn, in der Bekämpfung des talmudischen
 Pilpul gewesen war, indem er Ersatz für ihn bot, er zeigte
 den Weg in die Tiefe und entzog ganze Schaaeren den
 schwindeligen Höhen. Auch seine sonstigen literarischen
 Leistungen wie seine exegetischen Vorträge werden ihres
 wahren Werthes gewürdigt. — Sehr interessant sind (S.
 41) die unter Mitwirkung des Rabbiners Mendel Baf
 gefaßten Gemeinde-Beschlüsse, welche eine Instruktion für die
 jüdischen Aerzte, deren zur Zeit vier vorhanden waren, und
 für den Unterricht der Jugend, wie für das höhere Studium
 betrafen. Bei dem zeitgenössischen Meir Stern (S. 47)
 war (nach D. Gans im *Zemach David*) auch dessen Bruder
 Abraham zu erwähnen, der als Landrabbiner von Mähren
 sehr berühmte war und 1685 in Frankfurt als Dajan starb.

— S. 49 wird Samuel Raibnower in den Vordergrund gestellt und bezüglich seines Wissens und Wirkens gebührend gewürdigt. Zu seinen Schriften wäre noch **מנחת שמואל**, handschriftlich in der Oppenheimer'schen Bibliothek, jetzt in Orford, nachzutragen. Seinem Einflusse schreibt Verf. es zu (S. 54), daß die damaligen Gelehrten sich fast nur mit talmudischen Studien beschäftigten und die Rabbala sich ihres alten Ansehens nicht mehr erfreute. Sie kam erst wieder unter Rapphali Cohen (S. 63) zu Ehren; der aber immerhin von einer den Talmud, die „offenbare“ Lehre, überragenden Bedeutung derselben nichts wissen wollte. Verf. hat die Mühe nicht gescheut, sich durch die Schriften dieses Rabbiners hindurchzuzwängen, um ihn als der Größten Einen in der damaligen Gelehrtenwelt zu zeichnen.

Bei Abraham Broda (S. 80) war auch Arje Jehuda Leomim, Sohn des Märtyrers Aaron Leomim, zu erwähnen. Derselbe war Dajan in Frankfurt, kam als Rabbiner nach Bingen, und starb 1717, einige Jahre nach dem Tode Abraham Broda's, in Frankfurt; vgl. Schudt, II S. 43.

Zu den Pflegern der rabbinischen Literatur in Frankfurt gehörte auch Elia ha-Levi, dessen Bemerkungen dem Werke Joseph Gittilia's (**מנחת יוסף**) ed. Offenbach 1715 beigegeben sind. Der Herausgeber war sein Sohn Binjamin, der das Buch mit einem Vorworte versehen hat, während die Approbation im Namen des Rabbiners Abraham Broda unterzeichnet ist, zugleich vom M. Schtff und S. Schotten.

Wie der Verf. überall, wo sich die Gelegenheit hierzu bietet, auf die Schriften, mit welchen Frankfurter Gelehrte die hebräische Literatur so wesentlich bereichert haben, näher einzugehen pflegt, so ergänzt er auch am Schlusse des zweiten Buches die literar-historischen Mittheilungen mit einem lehrreichen Résumé der Gutachten Sammlung Jakob Cohens, welche unter dem Titel **אוצר חיים** bekannt ist. Im Anhange werden verschiedene Inschriften vom alten Friedhofe mitgetheilt, aus den Jahren 1272—1751*).

*) David (b. Ratan) Grünhut, (S. 54) Schwiegersohn Mendel

Das dritte Buch behandelt die Rabbiner Jakob Josua Falk und Abraham Lifsa (1740—1769). In die Zeit des Ersterwähnten fällt die mächtige Bewegung, welche der Amuleten-Streit hervorgerufen und der auch nach Frankfurt verpflanzt wurde, da gerade auf diesen Rabbiner von allen Seiten die Augen gerichtet waren, als Denjenigen, der am ersten berufen war, ein Urtheil pro oder contra zu sprechen. Verf. entwirft ein klares Bild vom Streite und seinem Ausgange, wie von den damaligen Stimmführern, besonders vom Rabbiner Jakob Josua Falk, von dessen Schriften er dann nach Absolvierung dieser geschichtlichen Partie (S. 46—59) eine eingehende Analyse giebt. — Die Mittheilungen über den Arzt Anshel Worms und sein masoretisches Werk (S. 63) mögen noch eine kleine Ergänzung durch eine handschriftliche Notiz, welche Wolf Heidenheim auf dem Vorderblatte seines Exemplars des ספר חרות von J. Heilbronn gemacht hat, finden. Sie lautet:

אמר וואלף היידנהיים אף על פי שהמחבר הזה הדפיס ספר זה בשנת תקכ"ה והחכם ר' אשל רוסא דל הדפיס ספרו סייג לתורה בשנת תקכ"ז מכל מקום נלוי הוא למעין בזה שכמה דברים הולכות שבספר זה לקודם הם מספר סייג לתורה בלשון נמש. ושטעני ממניד אמת כי המחבר הזה ר' יוסף היה מחנוד זמן מה בק"ק פודים ושאל מאת החכם ר' אשל ספרו סייג לתורה בעודו בכתב ידו והעתיק ממנו כל מה שהיה יכול להעתיק והקדים הדפיס ספר זה מבין חרות.

Hieraus erklären sich auch die gegenseitigen Animositäten zwischen Worms und Heilbronn, denn auch Bexterer scheint gegen die Angriffe des Ersteren geantwortet zu haben, wie dies aus der Notiz Joseph Jedners im Catalog des British Museum s. v. Heilbronn zu entnehmen ist; ferner das von

Kazps, auch Mendel Homburg genannt, hat auch das Buch ס' חריות ed. Frankfurt a. M. 1721 mit einigen Erläuterungen versehen. Drei Jahre später wurde dort wieder eine Ausgabe desselben Buches veranstaltet, mit Commentar des David Apterode (so ist S. 73 zu verbessern), dessen Sohn Salman dieses Buch zum Drucke befördert hat. Jakob Guden im שו"ת I Nr. 160 macht Einwürfe gegen einige Erklärungen, welche David Singheim, der ein Enkel des Commentators war, im יד דוד Bl. 28 widerlegt.

Roeß im Catalog Rosenthals hebräische Abthlg. Nr. 929 ange deutete Material, welches mir nicht zugänglich ist.

Abraham Lissa als Rabbiner (1759—69), die Clever Get = Geschichte, welche gerade Frankfurt zum Mittelpunkt des heißen Kampfes machte, in welchem aber der Vorstand, das Rabbinat und die Gemeinde einmüthig zum Rabbiner standen, die Mitwirkung der Gemeinde, um der Verbreitung des Eisenmenger'schen Werkes „Entdecktes Judenthums“ entgegenzutreten, dies Alles findet am Schlusse des dritten Buches seine altentworfene Behandlung. Im hebräischen Anhang werden Mittheilungen aus dem Gemeinde-Archiv gemacht und die Grabchriften (aus den Jahren 1688—1780) fortgesetzt. Bei der Inschrift Nr. 4392 S. 93 ist nach S. 45 רפ"ה שנת ה'תק"ל , wie es auch im Wormser Memorbuch heißt, statt רפ"ה שנת ה'תק"ל zu lesen. —

Das vierte Buch, welches des Interessanten sehr Vieles aus dem Beginne der Mendelssohn'schen Periode bietet, wollen wir f. G. w. in Verbindung mit der Fortsetzung, der wir mit besonderer Spannung entgegensehen, einer näheren Besprechung unterziehen. Berliner.

Recension.

Neuaufgefundene Bibelhandschriften. Bericht an die Kaiserliche Akademie der Wissenschaften zu Petersburg. Von Dr. A. Garkavy. 1884.

Ueber diese alibiblichen Fragmente in eigenthümlicher Quadratschrift, welche aus Rhodus stammen, haben wir bereits im Magazin, Jahrg. 1884 S. 48 eine kurze Mittheilung gegeben.

Der vorliegende Bericht hat zum Zweck, eine wissenschaftlich motivirte Frage über die Echtheit von biblischen Handschriften den Männern der Wissenschaft zur Beantwortung vorzulegen. Der Verfasser selbst verfährt ganz objektiv; er ist nach den Erfahrungen, welche an die Namen Firkowitsch, Schapira und an die Moabitica erinnern, vorsichtig genug, ein endgültiges Urtheil nicht zu fällen. Er ist aber bestrebt,

alles hierher gehörige Material aufzusuchen, um auf Grund desselben die Gründe für und gegen die Echtheit näher zu entwickeln. Es sind 51 Handschriften und Fragmente, welche aus Pergamentblättern (oder Lederfellen) in Rollenform bestehen und nur auf einer Seite mit einer eigenthümlichen Dinte beschrieben sind. Die Schriftzüge bieten meistens ganz eigenthümliche Formen. Was der Verfasser hierbei aus dem Gebiete der Palaeographie bietet, muß als besonders werthvoll bezeichnet werden. Er kommt hierbei zu dem Resultat, daß die Schreiber nicht nur eine eigenthümliche Schriftart erfunden und besessen haben, sondern auch ganz andere religiöse Gebräuche beobachteten, als sonst Juden, Karäer und Samaritaner. Die Proben, welche aus den abweichenden Texten gegeben werden, machen den Eindruck einer späteren ungeschickten Correctur. Verf. ermittelt alle auf die Insel Rhodus bezüglichen jüdische Daten (wobei für das Jahr 1522 noch das Lied Abraham de Leons auf den Fall von Rhodus s. *Samasfir* I S. 88 und für 1581 durch Luzz, *Jahrbuch* I S. 171 zu ergänzen wäre), und wendet sich dann zu der benachbarten Insel Cypern, um dort eine alte, noch im 12. Jahrhundert vorhandene Sekte nachzuweisen, welche statt des Freitagabends den auf den Sabbattag folgenden Abend feierten, wovon der Reisende Winjamin di Lubela berichtet. Verf. acceptirt die bereits vor 44 Jahren von Rapoport aufgestellte Behauptung, daß ihn Esra bei seiner bekannten Polemik zu Gen. 1, 14 und im *ספר חנוכה* nicht den Kaschbam, sondern diese cyprischen Häretiker im Auge hatte. Auf die Untersuchungen des Verf. für diese bis jetzt unerledigte Frage werden von nun an weitere Forschungen zurückgreifen müssen.

Verf. ist schließlich geneigt, auf diese cyprischen oder andere ähnliche Häretiker die vorliegenden Handschriften mit der eigenthümlichen Schreibart und ihren Aenderungen zurückzuführen, wiewol er die Ansicht nicht unterdrücken kann, daß die Echtheit des Fundes überhaupt manches Bedenken erregt.

Dr.

Sieben erschien vollständig u. in allen Buchhandlg. vorrätzig:
Karpels, A., Geschichte der Jüdischen Literatur. 2 Bände.
 (74 Bogen) gr. 8°. geh. M. 18.50, geb. M. 21.00.
 Verlag von **Robert Oppenheim** in Berlin.

In unserer Verlage erschien:

Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert von **Dr. A. Berliner**, 2 Bände. gr. 8. Berlin 1884. Preis **M. 15**.
 I. Theil: Text, nach ed. Sabionetta v. J. 1557. II. Theil: Noten, Einleitung und Register.

Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch von **Dr. A. Berliner**. Mit ausführlichen Registern. 4 1/2 Bogen in gross Octav, auf holländischem Büttenpapier gedruckt. Preis **3 Mark**.

Ad. Mampe,
 Berlin C., 50. Kurstrasse 50.

Durch die unterzeichnete Buchhandlung ist zu beziehen:

Abraham, Is., comm. manuscr. in Mos. Maimonidis מורה נבוכים p. prim ed. cum. praef. et adnot. M. Landau. 2 vol. Prag. 1831. M. 4.

Abrahams, Jos. The sources of the Midrasch Eohah Rabbah. A critica investigation. gr. 8 Berlin. 1883. M. 2.

Abraham bar Schija הגיין הנפש Sittenbuch, nebst einer Abhandlung von **E. L. Rapoport**; nach einer Handschrift herausgegeben von **E. Friedmann**. Leipzig 1860. 8. M. 2.

Abraham, J. ספר ודוש zur Geschichte der hebr. Schrift, Vocale und Accente. Warschau 1854. 8. 2 M. 50 Pf.

Berliner, Dr. A., Ein Gang durch die Bibliotheken Italiens. Berlin. 1877. 8. M. 1.50.

Bahn, Mich. Pirke Aboth, sprachlich und sachlich erläutert, nebst Angabe der Varias lectiones, nach gedruckten und ungedruckten Quellen. L. Peret. Berlin 1875. M. 2.

Chodowski, Dr. S., Kritik des Midrasch Schir ha-Schirim, nach der Münchener Handschrift. Berlin 1877. 8 M. 1.

Efra, Abr. Jbn., Commentar zu Exodus, nach einer Handschrift herausgegeben. Prag 1840. M. 2.

Geferst, (חנני) גזירות הישיבות. Die Judenverfolgungen in Speyer, Worms und Mainz im Jahre 1096; nach einer Handschrift herausgegeben von **Mannheimer**. Berlin 1878. 8. M. 1.

Harnack, רמכיר, Hebräische Bibliographie, Jahrg. 3—21. Berlin 1860—82 (statt 128 M.) für 78.

— Einzelne Jahrgänge — ausgenommen 1869—71 à 6 M.

Heilbut, S. Ueber die ursprüngliche und richtige Eintheilung des Decalogus. Berlin 1874. 8. M. 1.

Holheim, S. מאמר האישות über Ehe- und Ehelingsrecht bei den Juden und Nichtjuden nach den Auffassungen der Sadducäer, Phariseer, Karaiten und Rabbaniten. Berlin 1861. 8. (M. 4) M. 2.

— Sammlung jüdischer Predigten. Bd. IV. enthaltend, Fest-Gelegenheitspredigten. Berlin 1869. gr. 8. M. 3.

— Gott steht! Neujahrspredigt, herausgegeben von **Dr. M. Geiger**. (letzte Predigt Holheim's) Berlin 1861. gr. 8. 30 Pf.

- Israel, H. **מאמר על חזון נביא** für Metzger. (Wieder in 25 Exemplare). 8° Berlin 1885. M. 2.
- Kaifer, R., **Der Segen Jakobs**, mit besonderer Berücksichtigung der alten Versionen und des Midrasch, kritisch-historisch untersucht und erläutert. Ein Beitrag zur Geschichte des hebr. Alterthums wie zur Geschichte der Exegese. Berlin 1867. 8. 2 M. 50 Pf.
- Kohn, Dr. S., **Die hebr. Handschriften des ungarischen Nationalmuseums in Pest**. 1877. 8. M. 1.
- Luzzatto, S. D. **מאמר על חזון נביא** Handschriften. Prag 1841. 8. M. 2.
- Magazin für die Wissenschaft des Judenthums mit der hebr. Zeitschrift **מאמר על חזון נביא**, herausgegeben von A. Berliner und D. Hoffmann. Jahrgang 1876—85. Berlin 1876—85 a 12 M. (Neu eintretende Abonnenten erhalten die früheren Jahrgänge zum ermäßigten Preise von 6 M. pro Jahrg.)
- Meimonsides, Mos. **משה חוריה ד חזון נביא**. Mikneh Chora Jab Shefatah. 8. vol. Berlin 1862—63. Fol. M. 30.
- Mandelstamm, **Biblische und talmudische Studien**. 2 Bände Berlin 1861 gr. 8. M. 15.
- Inhalt: 1) Geschichte. 2) Sprachliches und Sachliches. 3) Kritik der Quellen. 4) hores talmudicae.
- Marcus, Dr. S., **Zur Schulpädagogik des Talmud**. Berlin 1866 gr. 8. M. 1,50
- Midrasch **מאמר על חזון נביא** Midrasch **מדרש משלי** Sitten 1861. 8. 60 Pf.
- Mosser, E. **דבר ודבר**. Les paroles lumineuses sur les problèmes difficiles du livre de Moïse au point de vue de la logique. I. La Genèse (in hebr. Sprache). Paris 1881. gr. 8. M. 8.
- Nar **נר**, **האור נר**, hebr. Zeitschrift, enthält Mittheilungen aus Handschriften u. Jahrgang 1—9. Berlin 1876—85. M. 18.
- Pfeiffer, Sal., **Belehrungen und Erbauungen in religiösen Vorträgen**. 2 vol. Berlin 1837. M. 3.
- Sachs, Mos. **דבר עולם**, das älteste bekannte dramatische Gedicht in hebr. Sprache. Zum ersten Male nach 3 Handschriften edirt und mit einer Einleitung versehen von A. Berliner. Berlin 1874. 8. M. 2.
- Steinschneider, M., **Die Schriften des Dr. S. Junc**. Berlin 1874. 8. 60 Pf. — **Donsa**. Hebr. Text Berlin 1866. gr. 8. 75 Pf.
- Stein, S., **Gottesflamme**. Religiöse Reden über die Festtage, Wochenabschnitte und verschiedene Gelegenheiten. gr. 8. Berlin 1872. M. 3.
- Talmud Babilonens, **Tractat Berachot**, Text mit deutscher Uebersetzung und Commentar von R. Pinnes. Berlin 1842. Fol. M. 15. — **Daselbe auf Weissenpapier** M. 16.
- Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert von Dr. A. Berliner, 2 Bände. gr. 8. Berlin 1884. Preis M. 15. 1. Theil: Text nach ed. Sabionetta v. J. 1567. 2. Theil: Noten, Einleitung u. Register.
- Vitorni, Dav. (Rabb.), **Sermoni**. 2 vol. Padua 1848. gr. 8. 2 M.
- Wolffschon, J., 12 Reden. 2. Ausgabe. Berlin 1866. 8. 1 M. 25 Pf.
- Zemher, B., **על פירוש רש"י להמס' נדרים ומעור קמ**, De com. Salomonis Isacidis in tract „Nedarim“ et „Moed Katan“. Berol. 1867. gr. 8 M. 1.

B

62.

Magazin

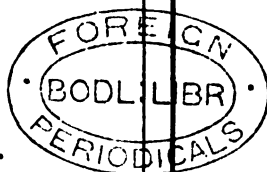
für

die Wissenschaft des Judenthums.

Gerausgegeben

von

Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann.



Dreizehnter Jahrgang.

1886.

Zweites Quartalheft.



Berlin.

Ad. Mame.

1886.

Inhalt

des zweiten Quartalheftes.

Abhandlungen:

	Seite
Die Sprüche Salomo's von Hermann Deutsch	65
Geschichte der Juden in England im XI. und XII. Jahrhundert, von Dr. S. Goldschmidt	101



Die Sprüche Salomo's

nach der Auffassung der Weisen im Talmud und Midrasch
dargestellt und kritisch untersucht
von

Hermann Deutsch.

Zweiter Theil.

Vor b e m e r k u n g e n.

Die eigenthümliche Beschaffenheit jenes großen, vielumfassenden Literaturgebiets, aus dem die in dem folgenden Theile zusammengestellten Notizen gezogen sind, gestattet uns nicht, letztere als erschöpfende und vollständige hinzustellen. Vielmehr sind wir überzeugt, daß ein geübter Blick und eine kundige Hand sicherlich noch manche, das Spruchbuch berührende Haggadastelle wird nachweisen können, die nach den in den Vorbemerkungen zum ersten Theile¹⁾ dargelegten Gesichtspunkten in den Kreis unserer Darstellung hätte gezogen werden können. Doch sei hier bemerkt, daß viele solcher Stellen in den nun folgenden exegetischen Auslegungen der Rabbinen wohl weniger aus Versehen als aus absichtlicher Umgehung nicht angeführt worden sein dürften. Zunächst sind alle jene Stellen im Talmud und Midrasch, in denen die Anwendung eines Spruchsatzes nicht dem natürlichen Wortverstande desselben, sondern bloß der homiletischen Lehrbeachtung galt, hier nicht weiter benützt worden²⁾; und eben-

¹⁾ Vgl. Theil I S. 8—11.

²⁾ Wohl gibt es auch im Spruchbuche Stellen, in denen die Allegorie zur Erklärung des natürlichen Wortsinnes zu Hilfe genommen werden muß. So z. B. Sprüche IX, 1: „Die Weisheit hat ihr Haus erbaut hat ihre sieben Säulen ausgehauen“, mit welchem Ausspruche die Rabbinen (Sabbat 116a) den Verfasser auf die sieben Theile der heil. Schrift, welche die sittliche Grundlage der Welt ausmachen, oder (San-

so mußten viele andere Stellen, in welchen das haggadische Interesse das schriftserklärende überwog³⁾, von der Untersuchung in diesem Theile, in welchem bloß die rein exegetischen Erklärungen gegeben werden sollen, ausgeschlossen bleiben. Wir haben diesen Gesichtspunkt auch da im Auge behalten, wo wir ihn zu verlassen scheinen. Wenn wir, wie in Kap. 30, 17, eine Haggada erwähnen, in der ein Wort mit dem ך Rehlbuchstaben wie ein gleiches mit ך gedeutet wird, so geschah dieses in der aus der Form des Ausspruchs und dem Zusammenhange geschöpften begründeten Annahme, daß die Vertauschung aus abweichender etymologischer Auffassung des betreffenden Wortes, nicht bloß zum Zwecke haggadischer Verwerthung geschehen sei⁴⁾. — Unerwähnt gelassen sind außer-

hebrin 38 a) auf die sieben Schöpfungstage zurückblicken lassen, was einen ebenso passenden Sinn gibt, wie wenn spätere Ausleger unter den „sieben Säulen“ die Siebenzahl der Erweilungen des Gottesbegriffs, die in Jesaja 11; 2 namhaft gemacht sind, verstehen.

³⁾ Unter dieser Kategorie verstehen wir Erklärungen wie c. II, 11: מִמָּוֶה תִּשְׁמַר עֵץ. „Vor Unzucht (מִמָּוֶה = מִמְּוָה) bewahrt sie, die Weisheit, Dich“ (Aboda Sara 17 b), eine Erklärung die in unsern Text nicht gut paßt, wiewohl sie מִמָּוֶה in der Bedeutung faßt, die bei diesem Worte ja unleugbar die herrschende ist. Auch c. V, 2: לִשְׁמֹר מִמָּוֶה wird von einigen Auslegern (i. R. Iri das.) in diesem Sinne aufgefaßt, wie denn auch Graec. Venet. c. XIV, 17 מִמָּוֶה dementsprechend (βδελυγμία) übersetzt; vgl. noch c. XXI, 27 u. Deitzsch zu c. X, 23. — Ferner gehören dahin Erklärungen wie c. III, 26: כִּי ה' יִהְיֶה בְּכַפְךָ „Gott wird mit dir sein in deinen thörichten Handlungen“ (Jer. Psal I, 1), „wo כַּפְךָ im Sinne von כַּס כֹּהֵל 7, 25 aufgefaßt worden; ebenso c. VI, 10: מְעַט הַבּוֹק יָרִים „ein wenig Hände-Umschlingung“ in euphemistischem Sinne, wie amplexus (Midrasch), und ähnliche mehr.

⁴⁾ Wir können hier nicht eine Bemerkung unterdrücken. Die beiden Rehlkopffspiranten ך und ך werden allerdings von den Rabbinen oft mit einander vertauscht (Berachot 36; Pesechim 89; Erubin 54; Sabbath 32; Jer. Schagiga II, 1, Megilla I, 11; Menachot 110; Sanhedr. 108; Jalkut zu Schl. 7, 3); allein eine חֲמִיּוֹת אֵין חֲמִיּוֹת אֵין ist diese Verwechslung, wie die der Rehlbuchstaben überhaupt, nicht gewesen. Von der Aussprache des ך wird ausdrücklich überliefert, daß sie bei ruhiger Lage von Zunge und Lippen durch mäßiges Hervorstößen des Luftstromes zu geschehen hat (Schocher tob c. 62: ה' כְּשֶׁאֵרֶם מְחַיֵּה מִתַּךְ פִּי אֵין בָּהּ לֹא רִירוּשׁ).

dem solche Stellen, in denen die aus der bezüglichen Anwendung sich ergebende Auffassung der Rabbinen mit der allgemein angenommenen übereinstimmt, insofern dieser keine begründete gegentheilige entgegensteht. Es ist z. B. unnöthig hervorzuheben, daß die Rabbinen מִן Sprüche 6, 22 von מִן „sprechen“ herleiten, ebenso wie es überflüssig ist, zu erwähnen, daß, wie die alten Codices und Uebersetzungen, ebenso auch die Rabbinen Spr. 28, 22 מִן gelesen, bloß weil מִן gestützt auf eine unklare Uebertragung der Siebenzig, מִן gelesen wissen will. — Minder unwichtig ist es uns dagegen erschienen, auf die Stellen hinzuweisen, in denen die Citate der Rabbinen bald dem Keri, bald dem Ketib folgen, weil die Beachtung dieses Verhältnisses für die Textgeschichte nicht ohne Werth ist. Nach Zunz⁶⁾ soll die Haggada meist an das Wort nach der Beschaffenheit des Buchstaben anknüpfen; eine theilweise Bestätigung dieser Behauptung konnten wir nur bei Anführungen von Schriftverfen in der Mischna⁷⁾ entdecken; dagegen zeigte uns das Verhältniß der Citate im Talmud und Midrasch gerade das Gegentheil, daß sie nämlich meist nach dem K'ri zu geschehen pflegen, wie dieses richtig schon Frommann⁷⁾ angegeben hat. Auch die spanisch-arabischen Grammatiker, wie Saadia und seine Nachfolger, hielten sich zumeist an das Keri, wiewohl sie auch oft, nach dem Bei-

. . . (שפתים ולא חריצות לשון כך בלא עמל ובלא יגעה ברא הקיבה עלמו . . . und die Verwechslung der Aussprache desselben mit ח oft getabelt (Berachot 30; Megilla 24; Menachot 37). Ebenso wird die nicht correcte Unterscheidung des א und ע an den Galiläern getabelt (Berachot 40; Pesechim 36; Sabbath 18), wie die Verwechslung des ע mit (rauhem) ח (Berechit r. c. 26), was auch als Arabismus (vgl. ע und arab. خ) bezeichnet wird (daf. c. 63). Die Rabbinen kannten und beachteten also noch die richtige Unterscheidung der Rehlbuchstaben. Vgl. dagegen Hieronymus zu Zeph. 2, 14: Hebraeo ponitur ח, quod secundum lectionis diversitatem vel siccitas (חך), vel gladius (חרב), vel corvus (עורב?) accipitur.

⁶⁾ Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 325 Anm. d.

⁷⁾ Als Beispiele hierfür können die Mischnoth Berachot I, 7; Sota V, 5 u. d. gelten.

⁷⁾ Opucco. philol. I, 21.

spiele der Midraschim, beiden Lesarten einen Sinn abzugewinnen suchen¹⁾. Auch in den Büchern der Chronik ist die Erscheinung bemerkt worden, daß sie da das Keri haben, wo die ältere Quelle ein K'ri und ein K'tib hatte, und auch der alexandrinische Text bevorzugt das Keri²⁾. Zur Feststellung dieses Verhältnisses bei den Anführungen der Rabbinen etwas beizutragen, kann daher nicht ohne Werth sein.

¹⁾ S. Ewald-Dukes, Beiträge zur Geschichte d. Ausleg. II, S. 84.

²⁾ Frankel, Vorstudien z. d. Septuaginta S. 204 ff.

Die exegetischen Erklärungen der Rabbinen in den Talmudim und Midraschim zu den Sprüchen Salomo's

Erstes Kapitel.

1. **וְכָל** hat nach der Massora **ו** majusculum, was vom Midrasch z. St. zu verschiedenen allegorischen Auslegungen benutzt wird und auf welche wir bereits Theil I. S. 60 hingewiesen haben. — **מִן שְׂרָא** ist nach der Ausführung des Midrasch rabba (z. Hohel. c. 1) als Apposition zu **שְׁלֵמָה**, nicht auf das unmittelbar voranstehende Wort **וְכָל** zu beziehen, was auch die Accentuation (das Athnach steht bei **וְכָל**) andeutet. Ueber die Uebereinstimmung der Auslegungen der Rabbinen mit der massoretischen Punctuation und Accentsetzung und die daraus zu ziehenden Schlüsse vgl. Th. I. S. 79 f.

2. **לְדַעַת חֲכָמָה וּמוֹסֵר** — **מוֹסֵר** als „Unterweisung zur Zucht und Sitte des Lebens“ müßte der **חֲכָמָה**, dem „höhern, geistigen Wissen“, voranstehen, es wäre denn, daß hier **חֲכָמָה** dasselbe wie **מוֹסֵר**, d. i. die Einsicht in das Sittliche und Religiöse, bedeuten würde, dann wäre ersteres eigentlich überflüssig. Von diesen Gesichtspunkten geleitet, bemerkt wohl der Midrasch z. St.: **אִם חֲכָמָה לְמַעַן מוֹסֵר וְאִם מוֹסֵר לְמַעַן חֲכָמָה** „nachdem bereits **חֲכָמָה** steht, wozu steht auch noch **מוֹסֵר**? will er **מוֹסֵר** im Satze gebrauchen, so braucht er nicht **חֲכָמָה**!“ **אֵלֹא יֵשׁ בְּאֵרִם חֲכָמָה הוּא לְמוֹסֵר מוֹסֵר** „weil jedoch weise Erkenntniß und Einsicht zur Annahme von Zucht und sittlicher Leitung führt, darum stellt er **חֲכָמָה** vor **מוֹסֵר**.“ Als Lohn einer solchen **חֲכָמָה וּמוֹסֵר**, einer auf Einsicht und Erkenntniß

beruhenden Eittigkeit, verspricht dann passend B. 3 die Er-
langung von **מור השכל**, von „Einsichtszucht“ (Arg. **מדדמא**
רשכולא), d. i. solcher Zucht, welche nicht aus Anerkennung
und Gewöhnung, sondern aus bewußtem Pflichtgefühl fließt.

4. **לחת לפתאים ערמה לנער דעת ומזה**. Im Talmud
(Beritot 9a) wird der Ausdruck **פתי** in echt rationeller Art
und Weise zu erklären versucht. Es wird zunächst darauf hinge-
wiesen, daß **פתי** die Einfalt und Unerfahrenheit sowohl (Spr. 8, 5;
9, 6; 19, 25), als auch die Thorheit (Daf. 1, 22; 3, 2;
14, 18; 17, 12), bewußte wie unbewußte, bezeichnet. Als
Stammwort wird **פתה** „überreden“, „verführen“ angegeben:
אין פתי אלא לשון פתוי. כמה שנאמר וכי יפתה איש
und die laut-
verwandten Worte **פתע** und **פתאום** werden von demselben
Stamme abgeleitet. Interessant ist folgende Erklärung: **פתי**
פתי נער שכן בערכי קורין לנער פתאי, d. h. **פתי** bedeutet hier
Knabe, ähnlich wie das arabische **فتى** (Midr. rabba I. B. M.
c. 87; II. B. c. 10). Sicherlich soll durch diese Auslegung
פתי in a dem Ausdruck **נער** in b entsprechen und dadurch im
Sage der parallele Gedankenrhythmus, wie in den anderen,
hergestellt werden (vgl. Sanhedrin 116a; Jalkut zu Ps. 116).
In den späteren Dichtungen findet man oft **פתי** und **פתי** zu-
sammengestellt; dann soll **פתי** im Gegensatz zu **פתי** den Ver-
führten und mit Absicht Sündigenden bezeichnen, wie dieses
R. Josef Rosman in seinem Commentar zu den Bußgebeten
(Selicha 38) gut aufgefaßt hat.

5. **חבל תחבולת** hängt nach den Rabbinen mit **חבל** „Seil“ zu-
sammen und bedeutet: die vernünftige Behandlung einer
Sache, die durch Verknüpfung und Aneinanderreihung der
Gedanken, gleichsam wie durch Seile, geschieht. Siehe Meiri
j. St.: **עד . . חבל חבל סוסק חבל המלה סוסק חבל חבל**
שדורלו ושוחה. כלומר צירוף מחשבות. In gleichem Sinne bemerkt
Eaton: „conclusions raisonnables de **חבל** pilote, câble; la vie
est comparable à la mer sur laquelle le pilote dirige son
vaisseau.“ In Babilon rabba c. 21 werden zuerst verschiedene
Auslegungen des Wortes versucht, dann heißt es: **ר' יוחנן**
פתי קרא בקבנישין. R. Johanan habe den Ausdruck mit

αὐτοβιβλίου (חִבְל) erklärt, d. h. dem Sinne entsprechend davon abgeleitet.

6. Ueber מַלְאָח und מַלְאָכָה s. das Nachwort.

7. „Gottesfurcht ist der Anfang alles Wissens“, „der Anfang“ im Sinne von principium, demnach: die vorzüglichste Bedingung für die Erkenntniß. Siehe Meiri: וְחֵל דְּרִשָּׁה רַאשִׁית לְשׁוֹן תְּרוּמָה. כְּמוֹ רַאשִׁית דְּגֶנְךָ. הָרִאשׁ וְחֵל דְּרִשָּׁה und vgl. Th. I. S. 17 Anm. Im Midrasch z. St. wird auf den Unterschied zwischen dem Ausspruche Salomo's hier und dem Davids (ראשית חכמה יראת ה' Ps. 111, 10) hingewiesen, weil daselbst wahrscheinlich von der Anschauung ausgegangen wird, unser Spruchsatz setze Gottesfurcht der Erkenntniß gleich, oder betrachte sie nur als einen Theil derselben (indem ראשית als partitiver Genitiv zu דעת aufgefaßt wird, wie رَأْسُ الْحِكْمَةِ), wogegen in den Psalmen die Gottesfurcht als nothwendige Bedingung der Erkenntniß aufgestellt ist. Siehe noch Midr. r. V. B. M. c. 11 und vgl. Delitzsch zu c. 9, 6 und Freytag, Arab. Prov. III. 1065.

17. כִּי הָנֹם מְזוּרָה הִרְשָׁה בְּעֵינֵי כָל בָּעַל כֶּנֶף.

„Umsonst ist bestreut das Neß in den Augen aller Beflügelten“, „umsonst“ weil die Vögel davonfliegen, und der Vogelsteller seinen Zweck nicht erreicht, so hat Raschi und so haben auch die Rabbinen Sota 38b den Satz aufgefaßt. Anders jedoch Ibn Esra I., Umbreit und Ewald, die הָנֹם und בְּעֵינֵי zusammennehmen: in den Augen des Vogels scheint das Neß umsonst (ohne böse Absicht) bestreut, und er geht darum in's Verderben.

19. כֵּן אֲרֻחוֹת כָּל בָּצַע אֶחָד נִמְשׁ בְּעֵלֵי יָקָה. Ob בעליו auf בָּצַע zurückzubeziehen sei, wie in der Uebers. der LXX., oder der Satz als Fortsetzung von B. 16 zu gelten hat, in dem Sinne, daß der Gewinnsüchtige vom Rauben zum Morden gebracht wird, war bei den Rabbinen (Baba Rama 119a) strittig. (Nach letzterwähnter Ansicht bliebe allerdings schwierig, wie hier der Mord, zu dem doch B. 10 und 11 die direkte Aufforderung erging, bloß als warnende Folge hingestellt werden kann).

Zweites Kapitel.

5. . . . מן תבין יראת ה' der Nachsatz lautet nicht, wie nach den vorangestellten Bedingungssätzen zu erwarten: dann wirfst du die Weisheit, die du suchst, finden, sondern bezeichnet als Erfolg des Ringens nach Weisheit die Furcht Gottes, was den Rabbinen Anlaß zu der Bemerkung gibt, daß die bibl. Anschauung in der weitesten Durchforschung der verschiedenen Wissensgebiete nicht ein Mittel, das ab von Gott, sondern im Gegenteil ein solches, das zu ihm hinführt, erblickt (Jer. Berachot IV, 4; Babil. das. 33a, Abot d. R. Nathan a. 4).

7. אין צפון אלא תורה Die Auslegung des Midrasch (Rabba V. M. c. 1) und andere Auslegungen daselbst gehen auf das Ketib zurück, das auch die neueren Ausleger bevorzugen (besser liest man wohl im Midrasch: אין חושיה אלא תורה).

10. כי תבא חכמה כלכך דעת לנפשך יעם. Die Ausleger sind uneinig darüber, wie יעם nach dem Femininum דעת zu fassen sei. Aus den Worten des Midrasch, welcher bemerkt — שהם מְנַעֲמִין אוֹתָךְ וְאֵת דַּעְתָּךְ דעת לנפשך יעם, scheint hervorzugehen, daß er יָנֵעִים gelesen, wozu dann חכמה bez. רברי חכמה als Subjekt anzunehmen: „Die Weisheit kommt dann in dein Herz, und Erkenntniß macht sie (machen sie, d. h. die Worte der Thora) deiner Seele angenehm“.

11. ממה „Ueberlegung“ (Midr. z. St.), nach einer andern Erklärung im Talmud jedoch (Aboda S. 17b) ist ממה gleich מִיִּמְתָּה „Vor Unzucht bewahrt sie (die Weisheit) dich.“

16. וזה אשה übersehen die LXX umschreibend als die personifizierte Sünde, und ebenso fassen den Ausdruck die Rabbinen zu Aboda S. 17a, Abot d. R. Nathan a. 2. Im Midrasch rabba (IV. M. c. 9 und 13) jedoch werden die Worte wörtlich genommen und auf das fremde (nicht Ehe-) Weib bezogen, mit Beziehung auf die Sätze 5, 3, 20; 7, 5 u. f. Die sittenlose Frau heißt dann וזה וזריה, weil die Ausländerinnen als unkeusch und sittenlos galten (Jbn Esra I).

Vgl. I. B. M. 24, 1; 26, 34; 27, 46; 28, 8. I. B. b. Könige 11, 1: Esra 9, 10. Nehem. 13, 7 und sonst. Vgl. auch Raschi zu Jes. 17, 10.

29. **אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל** das Land nämlich, welches ihnen auf Erden zukommt (Jalkut I. No. 885), nicht gerade Kanaan, als das verheißene Land. Die in den Spruchstücken angekündigten Belohnungen der Tugend und Bestrafungen des Lasters werden überhaupt nur selten von den Rabbinen mit dem Hinweise auf das Jenseits erklärt, wie wir dieses Sprüche Salomo's Theil I. S. 89 ausführlich nachgewiesen haben.

Drittes Kapitel.

3. **לְכָל עֲשֵׂת** das Suffix **לְ** geht nach Auffassung der Rabbinen auf die B. 1 erwähnten „Vorschriften und Lehren“ zurück (Abot d. R. Nathan c. 23). Es ist zu verwundern, daß sie das Redebild nicht mit dem Hinweise auf die Vorschrift der Tefillin (Ex. 13, 16; Deut 6, 8) erklären.

8. **וְשָׂרָךְ** gibt der Talmud (Erubin 54; Taanit 7a) mit **כִּי מֵצִים** wieder; er faßt **שָׂרָךְ** demnach wie **שֵׁרֶךְ** Hohel. 7, 3 in der Bedeutung von „Nabelstrang“, hier im Sinne des Leibesbestandes überhaupt (vgl. Ez. 16, 4). Zwar gibt der Midrasch an mehreren Stellen **וְשָׂרָךְ** mit **כֶּבֶד** wieder (Bajithra rabba c. 12; Bemidb. r. c. 10; Debarim r. c. 8; Schocher tob. c. 19); im Tanchuma (Absch. Jethro) wird es jedoch ausdrücklich mit **טָבַח** „Nabel“ erklärt, und steht der Ausdruck demnach hier im Sinne des ganzen heilungsbedürftigen Körpers. Im Midrasch Jalkut z. St. wird zu dem Worte blos die Bedeutung angeführt, die ihm Bereschit r. c. 57 gibt: nach dieser ist **וְשָׂרָךְ** wie **שָׂרָךְ** (das aus **שָׂרָךְ** zusammengezogen, wie **מֵצִים** für **מֵצִים** Num. 11, 11; **שֵׁרֶךְ** Jer. 15, 11 für **שָׂרָךְ**) zu lesen, und der Satz zu übersetzen: „Heilung ist sie (die Gottesfurcht) deinem Fleische“ und in noch weiterem Sinne: „deinen Anverwandten“, indem der Midrasch **וְשָׂרָךְ** im Sinne von **קָרָב** Lev. 18, 12;

Gen. 37, 27 auffaßt und ihm hier auch diese weitere Bedeutung gibt. Man muß nach dieser Auffassung an eine **LX. דָּבָר** denken, wie, nach Hitzig und Ewald, sie auch die **LXX** und die **Peshito** gehabt. Nach dieser **LX.** fällt der Satzgebante mit **IV, 22b** zusammen.

10. Ueber die Schreibung von **דָּבָר** vgl. **Lh. I. c. V, 3.**

9. **כִּדְּאֵה ה' מִדְּבָר** — **דָּבָר** bezeichnet Wohlhabenheit, körperliche wie geistige, daher die Auslegung des Satzes in der **Peshita**: **הָיָה כִּדְּאֵה אֵל תְּהִי מִדְּבָר בְּעִירָתוֹ. קִלְךָ עָרַב עָבָר לִסְנִי** . . . **וְהִרְכָּה**, und ist es unnöthig, anzunehmen, die Deutung der Rabbinen fasse **רִוְקָה** wie **רִוְקָה**, was auch im **Jeruschalmi Beah I, 1** nicht ausdrücklich steht. Die Präposition **מִן** wird an letztgenannter Stelle partitiv aufgefaßt, vgl. **Lev. 27, 30; Deut. 26, 2.**

12. **וְכָאֵה אֵל בִּן יִרְצָה**. Nach Hitzig geht **יִרְצָה** auf das Subjekt in **a** zurück; Meiri will vor **יִרְצָה** das Relativpronomen **אֲשֶׁר** ergänzt wissen. Letzteres scheint auch die Ansicht der Rabbinen, welche übersetzen: „und wie ein Vater den Sohn (strast), der ihn dann besänftigen wird“, so hat die Leidensprüfung Gottes nur die Rückkehr zu ihm zum Beweggrund (**Tanchuma Anf. חַסָּה**; **Schocher tob. c. 94**). Nach dieser Auffassung müßte jedoch **יִרְצָה** stehen, weshalb man wohl besser ihre Auslegung ohne Hinzufügung von **אֲשֶׁר** so auffaßt: „und wie ein Vater den Sohn willig macht.“ Interessant ist eine Stelle im **Midrash Schocher tob.** Dort heißt es: **אֵל תִּקְרָא יִרְצָה אֵלָּא וְכָאֵה**, d. h.: lies nicht das überlieferte **וְכָאֵה**, sondern lies vielmehr **יִרְצָה**; aus dieser **LX.** erklärt sich auch die Abweichung in der Uebersetzung der **Septuaginta**.

16. **אֵךְ יָמִים כִּימִינָה בְּשִׂמְחָה עֹשֶׂה וְכִבְדֹּה**. Mit Beziehung auf **Kohélet X, 2**, wo die „Rechte“ ein Bild des Schickslichen, die „Linke“ des Unschickslichen und Verkehrten ist, wird **יָמִים** und **שִׂמְחָה** im Satze so aufgefaßt: In ihrer Rechten (für den nach rechts sich Wendenden) hat die Weisheit lange Dauer glücklicher Lebensstage; in ihrer Linken (für den nach links sich Neigenden) Reichthum und Ehre, die das Lebens-

glück nicht verbürgen und oft das Gegentheil erwirken (Sabbat 63a; B. Batra 22b; Midr. r. I. M. c. 59; IV M. c. 22). Die linke Hand ist auch sonst im Talmud ein Bild der Schwäche (Menachot 37a), wie die linke Seite überhaupt ein Bild des Bösen. Vgl. Midrasch Mischle c. XII: **אלו שני כליהיו של אדם שמיצין לו אחת לשוכה ואחת לרעה של ימין לשוכה**.

Desgleichen lautet ein von R. Elasar b. Jehuda (Mekoth c. 1) angeführter Midrasch: **בן ערן מימין וירידת משמאל** „Auf der rechten Seite liegt das Paradies, auf der linken die Hölle“, auf welche Stelle in den Bußgebeten (Selichot 99) Bezug genommen wird, was die Ausleger z. St. mißverstanden haben. Ähnlich werden im Koran die Frommen: Gefährten der rechten Hand, die Gottlosen, solche der linken Hand genannt (Koran LVI, 8). Wir erwähnen dieses Alles nur, um die Vermuthung zu begründen, daß der in den LXX nach c. IV, 27 sich befindende Zusatz: *ὁδοὺς γὰρ τὰς ἐκ δεξιῶν οὐδεν ὁ θεὸς* u. s. w., der an dieser Stelle als erläuternder Zusatz ganz unpassend ist, wie dieses bereits Ewald, Hitzig, Lagarde und Delitzsch erkannt, wahrscheinlich erklärende Ausführung unfres Verses sein soll, sowie der darauf folgende: *αὐτὸς δὲ ορθὰς ποιεῖ τὰς τροχὰς σου* u. s. w. erläuternde Ergänzung von B. 17 unfres Kapitels sein dürfte. Der Text der LXX zu den Sprüchen ist so reich an Verschiebungen und Versetzungen (es liegen manchmal Theile ein und desselben Spruches weit auseinander), daß derartige Annahmen nicht unberechtigt sind. Indem die alexandrinische Uebersetzung den Weg nach rechts Wahrheit nennt, die Gott kennt, das Abweichen nach links aber Verkehrtheit, will sie unserem Verse die Auffassung geben, die er auch nach der Auslegung der Rabbinen hat. Bemerken wollen wir bei dieser Gelegenheit, daß die Gymnosophisten dem Linken in der Welt dem Vorzug einräumten (s. Schwolfson, Sjabier II, 222), und ebenso heißt es im Josippon (c. XI), die linke Seite des Menschen sei, als die nächste zum Herzen, auch die bessere.

19. **כחמה** „mit Weisheit“, die als göttliche Eigenschaft

dabei thätig war, wie בכו Ps. 65, 7; nach einer anderen Auffassung (Chagiga 12a; Bereschit r. c. 1): „wegen der Weisheit“ (vgl. Jerem. 10, 12; Ps. 104, 24), was der Fortgang des Satzes bestätigt.

20. Zu den vier Gliedern dieses und des vorangehenden Verses bemerken die Rabbinen (Chagiga 12a): **ברא שמים** (ברא) **תרומות וארץ למטה**; **רקיע למטה**; demnach ist תרומות mit hinzuzudenkenden מערות vom Hervorbrehen des Wassers aus der Tiefe, nicht wie das Targum, dem Ewald, Hitzig und Bertheau folgen, von der Spaltung, d. i. Theilung der unter- und oberhimmlischen Wasser zu verstehen. שחק bezeichnet seiner Grundbedeutung nach die dünne obere Luftschicht, weshalb es die angeführte Stelle mit רקיע verwechselt.

26. יהוה בנכח כ"י ה' wird gewöhnlich übersetzt: „Gott ist dein Vertrauen“, כ"י dem Sinne nach wie in Ps. 68, 5. Die Vulgata hat in latere tuo, von כ"י Lende, Seite, Ps. 49, 14. Die Rabbinen bemerken כ"י שאתה כ"י „Gott wird mit dir sein auch in deinen thörichten Handlungen“ (Jerusch. Peah I, 1) und leiten כ"י demnach von כ"י „Thorheit“ Koh. 7, 25 ab; ihrer Ansicht folgt auch Meiri. Nach dem Grundbegriffe des Stammes כ"י, der von dem der Fleisch- und Fettfülle ausgeht, paßt er ebenso gut zu den Begriffen der Schwerfälligkeit, der Trägheit, als auch zu denen der Zurechnungsfähigkeit (Del.).

34. Nach den verschiedenen Auslegungen der Rabbinen (Soma 38b; Bereschit r. c. 38 u. f.) ist א"י im Satze hypothetisch zu fassen; an einer andern Stelle im Midrasch jedoch wird es wie als nicht vorhanden übergangen. S. Midrasch r. IV. M. c. 11: **א"י ללצים ארמיות שהם מתלוצצים על ישראל הוא** **לין עתיד הקיבה למדד להם כפרתם**. **ולענים אלו ישראל שהם עניים ביניהם** ... „Spöttern wird er spotten“ — das sind die Heiden, die Gott einst dem Spotte preisgegeben wird, „den Bescheidenen giebt er Ansehen“ — das sind die Israeliten, die arm (gedrückt) unter ihnen leben“. In ענים trägt diese Deutung auch dem R'tib Rechnung.

85. ונסלים טרים קלן. Faßt man קלן als Objekt, so

bietet sowohl die Bedeutung des Particip **רים**, sowie seine Singularform große Schwierigkeiten, die mit dem Hinweise auf 3, 18; 28, 1 nicht behoben sind. Der Midrasch Jalkut faßt es dennoch so, indem er übersetzt: „Thoren, sie heben Schande für sich ab“ (**שם יריבו כחלקם קלון וכו'**), und in gleichem Sinne wird der Vers von Raschi, Rabbag, Michaelis u. a. erklärt. Nach einer andern Ausführung im Midrasch jedoch ist **קלון** Subjekt und zu übersetzen: „und Thoren — die Schande hebt sie hoch“, macht sie bekannt, damit, indem ihre Schmach sichtbar, ihre Beschämung allgemein werde: **וכסלים רים קלון** אלו דתן ואכרים שהותירו את המן דכתיב ורים תולעים שהיו יוצאים מתוך אהלים. . . המשל אומר במקום שהליסטים. . . Schon die älteren Uebersetzer (Graec. Ven. u. Hieronymus), sowie viele neuere Ausleger nehmen **קלון** als Subjekt.

Viertes Kapitel.

8. **סלסלה** vom Stamme **סל** erheben Ps. 68, 5. Im talmudischen Sprachgebrauch kommt auch **סלסל** im Sinne von „Erhöhung“ vor (Ridduschin 48a; Bechorot 30b). Für **בעלה סלסלה** sagt der jerus. Talmud (Soma I, 1) **סלסלה היא כסרה**, und ein späterer synagogaler Dichter singt: **לבי לך סלל** „mein Herz erhebt sich zu Dir“. An unserer Stelle geben die Rabbinen (M. Kasch. 26b; Nafir 3b) jedoch dem Worte die Bedeutung des „Herumwendens“, wiederholt Herumlehrens, also: „wende sie stets“ (s. Aruch), in dem Sinne wie **הסך כה** Abot V, 25. S. auch Meiri. Ueber die bei den Rabbinen sich findende Abweichung bei Anführung dieses Verses, s. Th. I. a. 5, 2 (S. 66).

10. **שמע בני וקה אמרי**. Dazu wird Bajtita r. c. 30 bemerkt: **וקה אמרי-הרבה לקיחות צויתי אתכם**; es läßt dieses vermuthen, daß sie **קה** für **קה** gelesen; auch Lagarde, Ann. zur griech. Uebers. der Proverbien S. VII, nimmt diese L. an.

18. S. Theil I. c. V Nr. 4.

23. **משמר** „der Gegenstand vorsichtigen Meidens“, das, wovor man sich zu hüten hat, sind nach Jeruschalai Ridduschin I, 7: die göttlichen Verbote (**מצות לא תעשה**), nach Del. bezeichnet

משמר hier den Gegenstand respektvoller Wahrnehmung, Das, was man zu hüten hat; der Sprachgebrauch läßt beide Bedeutungen zu, die auch Tanhuma (Anfang תנא) in dem Worte sucht.

24. ולח שחית „Verkehrtheit der Lippen“, vom Stw. לח oben 3, 21 u. f. Gut bemerkt der Midrasch: שהוא מדבר אחד „dieses bezeichnet Einen, der mit dem Herzen anders als mit dem Munde spricht. Es ist besser, die Verkehrtheit tritt offen auf, als daß sie sich unter der Maske der Heuchelei verbirgt (Jes. 32, 6). In anderem Sinne wird לח im neuhebräischen Mischnastyl gebraucht; f. Mischna Nisajim IX, 8.

25. עינך לנכה יבשו warnt ebensowol vor Zerstreuung und unnützes Umhergaffen, als es unverwandte Richtung auf ein bestimmtes Ziel empfiehlt: עינך לנכה יבשו בשעה שאתה . . . (Midr. z. St.). — עפעפס sind nach Megilla 18b die Augenlider, Targ. חמרך, nach anderen (f. Meiri u. Mejudot z. St. und vgl. Targ. zu Jerem. 9, 17, Rimchi u. Mez. das.) bezeichnet das Wort den Augapfel.

26. פלס „wäge“, oder „miß ab“ (Moëb Ratan 9a), vgl. Psalm 58, 3 und 78, 50.

Fünftes Kapitel.

6. ארח חיים פן תסלם נעו מעגלתה לא חרץ „den Weg des Lebens, damit du ihn nicht hin- und herwägst, deshalb schwanken (sind unbestimmt gelassen) ihre (der Lebenswege) Geleise, daß du es nicht wissest“. So haben die Rabbinen den Vers aufgefaßt, dessen Gedanken sie mit den Worten ausdrücken: שלום „Gott hat unbestimmt gelassen das Maß der Belohnung, das auf die Gutthat folgt, damit man alle Gebote und Sittlichkeitslehren mit gleicher Liebe übe“ (Jerusch. Peah I, 1; Ribbush. I, 7; b. Moëb Ratan 9a; Midrasch zu V. M. c. 6). Dieser Erklärung schließen sich auch die jüd. Ausleger (Raschi, Ibn Esra I., Levi b. Gerson) an und ebenso Chr. B. Michaelis, welcher übersetzt: *viam vitae ne forte expendas, vagantur*

orbitae ejus, ut nescias ubi locorum sis. Diese durch Talmud und Midrasch sanktionirte jüd. Auffassung durchbricht Meiri, indem er, wie schon die LXX, Hier., Targ., Syr. u. a., als Subjekt zu חסד die B. 3—6 erwähnte זר annimmt, und auch der Midrasch z. St. läßt in einer Ausführung die זר Subjekt des Sages sein: בני אל תנה דרך חיים סן תבשל אחר: דרכה של זונה כי נעו מעגלותיה „Mein Sohn! verlasse nicht den Weg des Lebens, daß du ja nicht nachfolgst dem Wege der Verführerin, deren Schritte schwanken“ u. s. w. Aehnlich Rampf., Berth., Michlal Jofi u. a. (Viell. ist חסד gleich חסל (per methates.), dann passen die Worte des Midrasch תבשל סן תבשל besser darauf.

9—10. Als Folge des unsittlichen Lebens stellen nach der Auffassung des Midrasch (Habba IV. M. c. 9) die Verse 9—10 die Drohung hin, daß der sich ihm Ergebende seinen נר und seine שנים, seine כח und עצנים an זרים und אחרים, נכרים und נכרים verlieren werde. In B. 10 finden die Rabbinen den Gedanken ausgesprochen, daß Unsittlichkeit den Staat untergräbt und Fremden in die Hände liefert. סן יבכו זרים כדך ist ihnen gleich der Androhung V. M. 28, 30: סר ארמךך יאכל עם אחר (vgl. Jes. 5, 17), und ועצנך בבית נכרי dem Gedanken nach verwandt mit der andern Strafandrohung das. 28, 48: ועבדת את ארך, und ist demnach zu übersetzen: „Und dein Mühen (wird sein) im fremden Hause“, d. h. während fremde Herren deinen Besitz für sich nehmen, wirfst du unter ihrer Herrschaft, oder gar als Exilirter in ihrem Lande dir deinen Bedarf erarbeiten müssen. Weder sprachlich noch sachlich läßt sich gegen diese Erklärung Etwas einwenden. Das Gefühl für die nationale Erhaltung war in der Brust jedes Einzelnen lebendig genug, als daß ein solch mahnender Hinweis auf das Verjagt- und das Verbanntwerden aus dem Vaterlande nicht angebracht gewesen sein sollte (s. Delitzsch zu c. X, 30), und wäre bloß dagegen zu erinnern, daß die folgenden B. 11—14 nur von den bitteren Folgen der Unzucht für das damit behaftete Einzelleben, nicht das der Gesamtheit, reden.

16—17. Den Widerspruch, welchen Sit., Gew., Bödl.,

Berth. u. a. in diesen beiden BB. gesehen, haben auch die Rabbinen bemerkt, und sie drücken sich darüber (Taanit 7a) wie folgt aus: **ר' חנינא בר חמא רמי כתיב יסוצו מעינותיך חוצה וכתיב: ויהי לך לברך** „R. Chantna ben Chama hat auf den Widerspruch hingewiesen, der in den Spruchfäßen liegt, wenn es einmal heißt: „Laß' deine Quellen nach auswärts sich ergießen“, dagegen das andere Mal: „Mögen sie dir allein bleiben“, und er hat diesen Widerspruch durch symbolische Auffassung der Verse gelöst. Viel einfacher löst sich derselbe jedoch durch die sinngemäße Auslegung, welche die Sage in den Abot d. R. Nathan o. 3 erfahren. Dort heißt es (mit Bezug auf diese beiden Spruchfäße, wie der Zusammenhang ergibt): **ר' יהושע אומר שא אשה בלדותך ושא אשה בנקותך. הוליד בנים בלדותך והוליד בנים בנקותך. שנאמר בבקר ורע את ורעך ולערב אל תגח** „R. Josua findet hier die Lehre: Strebe nach der Ehe in der Jugend, und erstrebe sie noch im Alter; zeuge Kinder in der Jugend, und zeuge solche im Alter, wie es Kohelet XI, 6 (der Satz wird mit Beziehung auf die Bethätigung der Zeugungskraft innerhalb der vom Gesetz gezogenen Schranken Zebamot 62a, Midrasch r. I. M. c. 61 verstanden) heißt: „Am Morgen säe deine Aussaat, und laß' auch am Abend deine Hand nicht ruhn, da du nicht weißt, welches gerathen wird und ob nicht Beides zugleich gut sein wird“. Die hier im Sage erwähnten **מענות** und **בנים** sind demnach bildliche Ausdrücke für die männliche Zeugungskraft (Num. 24, 7; vgl. auch Raschi zu Jes. 33, 16 und Gesen. zu 48, 1) deren freie, uneingeschränkte Aeußerung innerhalb des ehelichen Verhältnisses empfohlen wird, ganz ähnlich hat auch Del. diese Worte aufgefaßt und erklärt. Man hat demnach nicht nöthig, mit den **LXX אל** vor **יסוצו** zu ergänzen.

18. Ueber die Auffassung dieses Verses s. Th. I. S. 68.

19. באהבתה חשנה — **חשנה** wird von R. Moses ha-Darshan (s. Raschi) aus dem arab. **سعى**, dessen III. F. gleich **פוע** „beschäftigen“ ist, erklärt, ebenso nimmt es Meiri z. Si. und Salomo b. Melech (vgl. Kimchi unter **שנה**) zu c. XIX, 1. Die Rabbinen (Jerusch. Berachot V, 1) leiten es

von שנה שנה „abirren“, mit כ' zum bildlichen Ausdruck des Gedankens: von einer Sache so eingenommen sein, daß man alle Gedanken nur auf diese hat und in allem Andern irrt (vgl. die Schilderung bei Maimonides im More ha-Nebuchim III, 51 und in den Hilchot Teshuba c. 10, 3). Ähnlich haben R. Moses Kimchi, Chajjug und Meiri (B. 20) das Wort erklärt. — Bei דרה hält sich die Auslegung der Rabbinen an der überlieferten *Ma.*, und nicht an der Umschreibung einzelner alter Versionen *phylai*, der hier sogar *Malbim* folgt. Ueber den Anstoß, den man in solch sinnlichen Bezeichnungen fand, ist Th. I. c. 2 Anm. 11 gehandelt worden.

Sechstes Kapitel.

1. Die Form ערב ערב läßt ebenfogut die Deutung zu: bürgen für Jemand, als auch: bei Jemandem. Der Midrasch in den verschiedenen Anwendungen des Satzes (Erob. r. c. 27; Schocher tob c. 18; Jalkut z. St.) nimmt abwechselnd beide Erklärungen an.

3. לך הרסו ורהב רעך. Die talmudisch = midraschische Erklärung von ורהב = הרבה „nimm in Menge deine Freunde hinzu“, discreditiert — so schreibt Deligisch — sich schon dadurch, daß sie die Erklärung des הרסו durch (יד) סו solvo pal-mam (manus), d. i. zahle, was du kannst, neben sich hat (b. Joma 87a; b. Batra 173b; vgl. Pesachim 118b). — Wir glauben, daß die Erklärung der Rabbinen: ורהב רעך-הרבה — wohl veranlaßt durch das pleno geschriebene רעך (s. Raschi), — gar nicht wie הרבה nehmen will, sondern nur Umschreibung für die gewöhnliche Bedeutung „bestürme“ ihn (den Freund, oder: durch Freunde) sein soll (s. Edeles z. St.) Was nun die von Del. beanstandete Erklärung von הרסו betrifft, so hat er übersehen, daß es die Rabbinen an anderer Stelle ganz in seinem Sinne aufgefaßt haben. In Midrasch r. II. M. c. 27 heißt es diesbezüglich: והרסו כאבק גליהם והמליכם עליך. שנאמר ורהב. ואין רהב אלא מלכות, d. h. הרסו bedeutet: sich treten lassen, und רהב: mache ihn groß, erkenne seine Macht über dich an. Vgl. noch Schocher

toth o. 8. Demnach stimmt die Erklärung der Rabbinen hier mit den meisten ältern und neuern Erklärern des Satzes überein.

10. Dieser Vers nach Midr. r. 5 M. c. 8. Nachahmung der Rede des Faulen, mit welcher er den Warner abzuwehren sucht, nach Raschi, Meiri u. a. dagegen Fortsetzung des ironischen Zurufs. Eine andere Erklärung des Midrasch: „wenig schlafen, wenig schlummern, wenig die Hände verschlängen — dann kommt wie ein Wanderer dein Haupt (רָשָׁא = רָשָׁא) und was dir fehlt, (die Erlösung) wie ein Schildbewaffneter“ — ist eine die Hoffnungen und Zeitstimmungen wiederpiegelnde Haggada, s. jedoch die Vorbemerkungen Anm. 3.

16. שש הנה שנה ה' ושבע תועבות נפשו. In der Auffassung dieser Form des Zahlpruchs, die in den Sprüchen (außer 30, 5, 18, 21, 29) nicht mehr vorkommt, differiren die Ansichten der Rabbinen. R. Meir will diese Art der Rede so aufgefaßt wissen: diese sechs (die in B. 12—15 genannten) Dinge hasset Gott, und sieben (die darauf folgenden) sind seiner Seele ein Abscheu; nach den andern Gelehrten dagegen wäre der Sinn des Satzes: Sechs Dinge find's, welche (הנה ist der Nominativ zu dem in שנה verborgen liegenden Relativ) Gott hasset, und sieben sind seiner Seele ein Gräuel, d. h. das siebente ist das ihm am meisten Verhaßte. (Von Neueren vertritt Hitzig die erste, Delitzsch die zweiterwähnte Ansicht). Leviticus r. c. 16: שש הנה וכו' רים ורבנן. רים אמר שש ושבע הרי הן י"ג. ורבנן אמרין שבע מקיימין. vgl. noch Midrasch Mischle 3. St. und die Bemerkung des R. Isak Cohn in seinem Commentar dazu.

26. כי בעד אשה ונה עד כבר לחם ואשת איש נפש יקרה תצור. Die Siebenzig, das Targum und die Peschito übersetzen den Satz antithetisch; nach ihrer Auffassung spricht a von der Buhlerin, deren Genuß schnell vorübergehend, wie der eines Brodtuchens, ist, dagegen sagt b ist die Liebesfreude mit der rechtmäßigen Gattin von anhaltender, steter Dauer. Vgl. zu diesem Gedanken die syr. Uebersetzung des Buches Sirach 26, 23.

Dieses scheint auch die Auffassung des Satzes bei den Rabbinen gewesen zu sein, da sie in Anlehnung an denselben (Sota 4a; Bereschit r. c. 41; Tanchuma נשא) lehren, der Vergleich der Buhlerin (זונה) mit einem Laib Brod (ככר לחם) wolle die Kürze des Genusses andeuten, den der sträfliche Verkehr mit ihr dem Lüftling bietet: (שיעור מומאה) סליטו אוטר כרי שתושט ירה לסל לטול ככר. ואיעסי שאן ראה לדבר זכר לדבר. שנאמר כי בעד אשה זונה ער ככר לחם. Zwar läßt diese Form des Ausspruchs der Weisen auch die Deutung zu, wonach nicht von der kurzen Dauer des Genusses, sondern von der Schnelligkeit, mit der die sündhafte Neigung zur verbrecherischen That übergeht, hier im Verse die Rede sei. Derselbe wäre demnach nicht antithetisch, auch nicht zweigliederig, sondern als einzelner Satz zu fassen. כער müßte dann in seiner ursprünglichen und ersten Bedeutung „Entfernung“ (vgl. arab. بعد) von ihnen genommen worden sein: „Denn der Abstand der Hure (b. h. bis zur Hure) ist der Abstand zum Laib Brod, und die verheirathete Frau (vgl. 3 M. 20, 10) fängt ein theures Leben“. Der Sinn des Satzes ist dann: So schnell, wie die Hure einen Laib Brod nimmt, so schnell verführt sie einen Menschen. Der Gedanke ist dann nur hingeworfen, ohne näher ausgeführt zu sein, wie öfter in den Sprüchen. Der (unsittliche) Geschlechtsgenuß wird ja auch sonst mit dem Essen verglichen (Spr. 30, 20; vgl. Raschi zu I. M. 39, 6; II. 2, 20), weshalb diese Erklärung nicht ganz abzuweisen sein dürfte. Jedenfalls scheint dieses die Ansicht der Rabbinen gewesen zu sein, die aus diesem Satze folgern, daß das Alleinsein eines Mannes mit der Frau des Andern, wenn auch nur so kurze Zeit, als er bedarf, um ein Brod aus dem Brodkorbe zu holen, unter verdächtigen Umständen dem Gatten das Recht gibt, die Frau vor das Gericht (resp. den Priester) zu zitieren, damit sie das IV M. c. 8 vorgeschriebene Reinigungswasser trinke. — Raschi, Ibn Esra I., Levi b. Gersom und Meiri dagegen fassen die Satzglieder antithetisch; doch übersetzen sie a: „denn um einer Buhlerin willen kommt man noch bis zum Laib Brod.“

herunter“, und dieses ist auch die Auffassung Delitzsch, mit dem Unterschiede, daß er **אשה איש** nicht als Gegensatz von **זונה**, sondern als mit diesem gleichbedeutend nimmt: „ein verheirathet Weib verstrickt eine edle Seele“. Diese Auffassung ist, was sie alle übersehen haben, die Raba's im Talmud (a. a. O.), lautend: **כל הנא על אשה זונה לסוף מבקש כבר להם ואפי' למד תורה דכתיב יקרה היא מכנינים היא תצדנה**. (Den gleichen Sinn gewinnt man, wenn man hier ein Wortspiel annimmt, wonach das erste **על** gleichbedeutend mit dem I M. 49, 27; Jes. 33, 28, das zweite dagegen Präposition: „Denn wegen des Raubes (Gewinnes) einer Buhlerin kommt man noch bis zum Laib Brod“).

Siebentes Kapitel.

9. **בנשף בערב יום**. Im Talmud Berachot 3b sprach ein Lehrer die Ansicht aus, **נשף** bezeichne blos das Abenddunkel, wurde aber von Raba darüber belehrt: **נשף ליליא** **נשף** bezeichne sowohl die Abend- (f. II. R. 5, 7; Ji. 24, 15) als auch die Morgendämmerung (f. I. S. 30, 17; Ji. 3, 9; 7, 4). Demnach ist hier mit Hieronymus zu übersetzen: *advesperante die*. Hitzig und vor ihm schon Meiri und Mezudot wollen hier **נשף** mit: Nacht übersetzen; vgl. Jes. 21, 4; Ji. 3, 9 und Gesenius zu Jes. 5, 11.

10. **שית זונה ונצרת לב**. Nach Raschi ist **שית** = **שת** in Jes. 20, 4 und **שחת** II. S. 10, 4 und f. v. a. **בשית** „mit den Hütten einer Buhlerin“, d. i. mit derartig frechen, zum Erwecken des Sinnenreizes hervorgekehrten, wie sie eine Buhlerin zu haben pflegt. Dahin zielt wohl auch der Talmud Sabbath 53b, wenn er den Ausspruch der Mischna **רחלות יצאות שחרות** „die Schafe dürfen am Sabbath mit hinaufgebundenem Schweif gehen“, dahin erläutert: **דכתיב וזנה אשה לקראתו שית זונה**. „Der Ausdruck **שחרות**, den die Mischna gebraucht, heißt „Entblößung“, ähnlich dem Ausdruck **שית** in den Proverbien. Im jerusalemischen Talmud (daf. V, 2) wird behauptet, daß nicht **שחרות**, sondern **שחת** mit **שית** hier

zusammengestellt werden dürfe, wenn man ersterem die ihm eigentliche Bedeutung von **מְעֻרָר** giebt. Da nun **מְעֻרָר** (**מְעֻרָר**, arab. **عند** II. u. IV.) „bereit gemacht“ bedeutet, so müssen sie **שׁוּר** in gleichem Sinne erklärt haben: „bereit gemacht zur Hurerei, zum Buhlen“ (s. Meïri). Mit der Erklärung **שׁוּר** kann der Jeruschalmi auch die Bedeutung des arab. **شاز** „von Liebe erregt sein“ im Sinne haben, da ja dieses der Zweck des Hinaufbindens des Schwefels war. Dafür findet er dann auch einen Anklang in unserem **שׁוּר**, das er gleich **שׁוּר** auffaßt. Dann wäre auch Babil so zu verstehen, und die Erklärung: **לִישָׁנָא דְּנָרִי**, so viel wie **עֵרָא לִישָׁנָא דְּעֵרָא** wird auch sonst im Sinne von **נִרְיָר** gebraucht. — **וְנִצְרָא לֵב** „bewahrten Herzens“ (s. Jes. 48, 6; 65, 4) ist nach Raschi in *malam partem* zu verstehen: „versteckten, heimtückischen Herzens“ (s. jeb. Raschi zu Jes. 49, 8); die Rabbinen dagegen haben es in *bonam partem* genommen und nur wegen des Zusammenhangs mit **שׁוּר** es in üblem Sinne verstanden: „gekleidet wie eine Buhlerin und bewahrten Herzens“, das heißt nach ihnen: Dem Buhlen gegenüber herausfordernd frech, gegen den Gatten dagegen recht keusch und sitzsam. So sagen sie in Bezug auf die Frau des Potiphar I. M. 39, 7: **וְנִצְרָא לֵב לִישָׁנָא דְּנָרִי** (Bereschit rabba c. 87). Diese verschiedene Beziehung der einzelnen Satzglieder ist jedoch nicht durchaus nöthig; man kann den ganzen Satz auf das Benehmen der Buhlerin dem Buhlen gegenüber beziehen, vor welchem sie zwar im Anzuge einer Buhlerin erscheint, aber trotzdem als **נִצְרָא לֵב**, als eine solche, der ihre Ehre nur ihm, dem Einziggebliebenen, gegenüber Nichts gelte, die nur seine Liebe gewinnen möchte. So auch Meïri.

16. **מְרִיבִים** wollen die Rabbinen nicht allgemein: „Teppich“, „Matraze“ verstehen, sondern nur als Bezeichnung für die Unterlage des Lagers (*lectus*) genommen wissen, und war ihnen sogar ein Wort **רִבְרָא** als Bezeichnung der *labes seminis*, weil auf den **מְרִיבִים** gewöhnlich zu finden, bekannt (s. Sabbath 114a, nach der *LM.* des Turja; Jalk. Sprüche Nr. 943). Die LXX haben **καπταί**, Targum hier und

31, 22 תשוחא. Vgl. noch das Targ. zu 22, 27 und Raschi zu I. M. 41, 42. — (תשוחא arab. „buntfarbig“, also Tappeten; s. Mischna Kelim 23, 2; nach R. Hai Gaon, mitgetheilt in dem קובץ מעשי ידי נאורים Berlin 1856, S. 17, hätten die LXX ausdrücklich unsre Stelle so übersetzt. In unsern Texten haben sie αμφοτερος, nur dem Sinne nach dasselbe).

22. דרך אחריה פתאום כשור אל פנה יבא וכעכס אל טורר אריל
Der Dachs scheint als Seitenstück für sich ein anderes Thier zu fordern, und demgemäß finden LXX, Targ. und Syr. in דעך einen „Hund“, Hieronymus ein „Lamm“ (agnus), Raschi eine „Giftschlange“, welche letztere Annahme sich mit der der Rabbinen deckt. Diese führen nämlich nicht allein das Nomen דעך, sondern auch das davon abgeleitete Verbum דעבך Jes. 3, 16 auf diese Bedeutung des דעך, im Sinne von דעב „Giftschlange“, zurück (Sabbat 62b; Midrasch rabba III. M. c. 16, zu d. Kligel. 4, 15), und die Fußketten als Frauenschmuck sollen Jes. 3, 18 nur darum דעבס genannt worden sein, weil sie in Form einer Schlange gestaltet gewesen: שרה להם צורה דרקן כנעגל-יהם. Wahrscheinlich hielten sie עכשור Ps. 140, 4, das, nach den Abot d. R. Nathan c. 39, ebenfalls eine Schlangenart ist, mit דעך verwandt. Sei jedoch dem wie immer, und stünde auch die Bedeutung von דעך in dem angegebenen Sinne fest, so bleibt die Erklärung unsres Sagtheiles immerhin schwierig. Wie soll man ihn übersetzen? „Und wie eine Schlange zur Züchtigung des Thoren“, das entspräche wohl der Anschauung der Rabbinen in Bezug auf die schlimmen Handlungen der Thiere als Vollzieher des göttlichen Strafgerichts (Sabbat 151b; Bereschit r. c. 19), giebt aber im Verse keinen annehmbaren Sinn. Eine Vermuthung, wonach אריל hier im Sage gleichbedeutend mit כסיל Jj. 9, 9; 38, 1; Amos 5, 9; Jes. 13, 10 und dieser mit Beziehung auf die alte Orionsfrage zu verstehen sei, haben wir in einem Aufsatze in der „Jfr. Monatschrift“ 1885, Nr. 2 und 3, weitläufig zu begründen versucht. Viel einfacher ist es, nach dieser Auffassung von דעך, man übersetzt: „und wie die Schlange zur Fessel des Thoren (geht)“, d. h.

sich oft auch von einem Thoren fangen läßt (wobei an die Schildwipper, die durch Musik angelockt wird, oder an die Pythonschlange, die, nachdem sie ihre Lust befriedigt und ihr Opfer hinuntergewürgt, erschöpft liegen bleibt und gefangen wird, zu denken ist), ebenso geht der bethörte Jüngling unbewußt in das Netz der Verführerin, von dem ihm später seine Reue und Einsicht nicht befreien können (s. Bemidbar r. c. 20). Daran schließt sich B. 23 passend an, nur muß man, wie schon Hitzig will, b vor a stellen.

Achtes Kapitel.

4. אִישִׁים — אֵלֵיכֶם אִישִׁים אִקְרָא וְקוֹלִי אֶל בְּנֵי אָדָם (nur noch Ps. 141, 4; Jes. 53, 5) bezeichnet in der Zusammenstellung mit אָדָם בְּנֵי eine hervorragende Menschenklasse (Soma 81a), sonst aber wie אָדָם (Nicht. 16, 7; 18, 7) den gewöhnlichen Menschen (s. Jes. 8, 1 u. vgl. Raschi zu Jes. 32, 2). In diesem Sinne heißt es im Midrasch z. St.: אַם זִכְתָּם אָחִים נִקְרָאִים אִישִׁים. וְאֵם לֹא אָדָם. כֹּאדָם הָרָאשׁוֹן שֶׁלֹא קִיָּם אֶת הַתּוֹרָה Vgl. noch b. Talmud Soma 19a und Tosafot das.; Meiri z. St. und zu 18, 22; Jes. 52, 14 und f. Th. I. S. 96.

6. עֲבִירִים principalia „Hervorragendes“, „Fürstliches“ (Sabbat 88b), ähnlich dem שְׁלִישִׁים 22, 20.

12. שִׁכְנִי עֲרֻמָּה „ich bewohne die Klugheit“, d. i. beherrsche sie dergestalt, daß ich die List der Verführung durch sie erkenne und ihr widerstrebe: שִׁכְנִי עֲרֻמָּה וּבִמְקוֹם שִׁכְנִי עֲרֻמָּה אֵין יָצָר הָרַע שׁוֹלֵם. Nach den Rabb. hat der Ausdruck עֲרֻמָּה nur die Bedeutung der mit List gepaarten Klugheit; s. Jalkut.

17. Im Ketib אֶהְיֶה wird das Suff. von Raschi mit Recht auf die חֻמָּה zurückbezogen, die alten Uebersetzungen, ebenso mehrere Handsch. und Ausgaben haben das Keri אֶהְיֶה, das auch Midrasch r. I M. c. 8 hat.

21. יֵשׁ nach Raschi s. v. a. יֵשׁ אֵין, ebenso Hitz.: יֵשׁ; die Rabbinen dagegen nehmen es, wie schon die alten Uebersetzungen, als Substantiv: wirklichen Besitz, reelles Gut.

22. Ob der Ausdruck עָנִי mit einem Verbum des Schaffens oder mit einem des Erwerbens zu übersetzen sei,

darin weichen die älteren Ausleger der Kirche, je nach ihrem dogmatischen Standpunkte, zu dessen Bekräftigung sie diesen Satz herbeiziehen, verschiedentlich ab. Die Rabbinen übersetzen ihn mit Hinweis auf den gleichen Ausdruck im I M. 14, 19 und sonst, wie LXX, Larg. Syrer, mit „erschaffen“ (Pesaḥim 54a; Mebarim 39b; Tanḥuma Raši; Midraṣch r. II M. c. 30; III c. 19; Midraṣch Šchemuel c. 5), wohl weniger aus dem Grunde, um die dogmatische Beweisführung, die aus der gegentheiligen Uebersetzung herausgeholt worden, zu widerlegen, als vielmehr die doktrinären Schlüsse, zu denen die hier geschilderte Präexistenz der Weisheit führen könnte (vgl. w. u. zu B. 30), zu zerstören. Daß der Satz von einem der Weltentstehung vorausgegangenen Dasein der Echowma spricht, ist ja unleugbar, weshalb auch die Rabbinen von ihr als **קדם נברא העולם** reden, aber immer nur als **נברא**, als von Gott entstanden und durch ihn wirkend. Sonderbarerweise nimmt selbst der Talmud einmal dieses **קני** in der vulgären Bedeutung des „Sich-zu-eigen-Machens“: **ר' יוסי הגלילי אומר וכן שקנה הכמה שנאמר ה' קני ראשית דרכו** (Ridduṣchin 32b) — eine im Munde der Rabbinen höchst auffällige Zusammenstellung; denn wenn auch **קנה** neben „erwerben“ auch die Bedeutung des Schaffens hat, so ist dieser Begriff des Schaffens der Weisheit von Gott gesagt, von dem der Menschen (Spr. 7, 7) zu unterscheiden und weit auseinander zu halten.

23. **מְעוֹלָם נִסְכְּרִי**. Die Bedeutung des Ausdrucks **נִסְכְּרִי** ist hier strittig. Bertheau übersetzt ihn als Niphal von **נסך**: „gesalbt“, „geweiht“; Hitzig und Ewald als Niphal von **סך** „weben“ (Zi. 10, 13; Ps. 139, 13): „von Alters her bin ich gewirkt“. Ibn Esra, Meiri u. a. stellen ihn mit **נסך** fürst zusammen, offenbar, weil sie **נסך** vom Stamme **נִסַּח** = **מִשַּׁח** „salben“ abgeleitet, was später auch Bezeichnung für solche Großen war, die nicht gesalbt wurden, und nicht, wie Delišch glaubt, weil **סך** „hingießen“, eigentlich „fest hinstellen“, „einsetzen“ bedeute. Alle diese Erklärungen und Ableitungen versucht bereits der Midraṣch zu Ps. 2, 6: **מִי**

נסכתי? משחתי. כמה דאמר וסך סכתי דניאל י'. דא איכתיה. כמה דאא אמר ענל מסכה שמוח ל"ב. דא גדלחיו. כמה דאמר נסיכי צפון יחזקאל ל"ב. Die Begriffe des Hingießens und des zum-Fürsten-machens gehen übrigenß in einander über; s. Raschi zu Jes. 25, 7; 29, 10; 30, 1 und vgl. Böttcher, Aehrenlese S. 40.

25. „Ehe noch die Berge hingeseut waren“, in der Erde Tiefe nämlich; vgl. Raschi zu Jes. 40, 13. Andere (s. Del.): in den Meeresboden, s. Ps. 104, 8. Wie letztere die Rabbinen Midrasch Schocher tob. c. 9: הו' מסין כצערות של מים וכל היכא שראה הקב"ה מקום עמוק נותן בתוכו הר; vgl. auch Meiri. —

27. „Kreis“ steht nach den Rabbinen, wie vom Himmelsgewölbe, so auch vom Erdkreise (Jerusch. Berach. I, 1). Der Sinn des Satzes ist nach ihnen: חקקו שבתם חקקתי את התהום „Grenzen, durch welche Gott abgesteckt des Abgrunds Tiefe“ (Levit. r. c. 35), und sei hier חוץ nur im Sinne von קר von einer festgesetzten Grenze zu verstehen (Jalk. I, 670). Die Erklärung des Meiri geht von der alt-hebräischen Vorstellung in Bezug auf das Himmelsgewölbe aus, worüber Gesen. zu Jes. 13, 5 verglichen werden kann.

30. ואהיה אצלו אמן. Der vielgedeutete Ausdruck אמן wird von den Rabbinen in folgender Weise zu erklären versucht: ר' הושעיה רבה פתח (כד הו' פתח במעשי בראשית) ואהיה אצלו אמן. אמן סדנוג, אמן מכוסה, אמן מצנע, ואיה דאמרי אמן רבתי. אמן סדנוג-ה'אין מה דאא אמר כאשר ישא האומן את הונק. אמן מכוסה-ה'ך מה דאא אמר האמונים עלי חולע. אמן מצנע-ה'ך מה דאא אמר ויהי אומן את הדסה. אמן רבתי-כמה דכתיב התישיבי מנא אמן ומתרגמינן האת מנא מאלכנדריא רבא דרחבא בין נהרותא. ד"א אמן-אמן, התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקיבה. הקיבה מביש בתורה וברא את העולם „Rabbi Hoshia, der Große — so heißt es im Midrasch —, hat einen Vortrag über die Schöpfungsgeschichte so eingeleitet. Es heißt Spr. VIII, 30: (Die Weisheit spricht) „ich war bei Gott amon“ — dieser Ausdruck kann zunächst „Lehrmeister“, „Erzieher“, analog dem Ausdrücke אמן Numeri 11, 12 bedeuten; אמן kann auch „ver-

hüllt" mit Hinweis auf Klagelieder 4, 6 (?) erklärt werden; in נֶחֱסֵם kann auch der Sinn des „Verborgenseins“ liegen, wie נֶחֱסֵם Esther 2, 7 (?); נֶחֱסֵם kann endlich auch mit „groß“, „gewichtig sein“ erklärt werden, wie in dem Sage נֶחֱסֵם נָחֻם Nahum 3, 8. Es läßt נֶחֱסֵם noch die Auffassung נֶחֱסֵם „Wertmeister“ zu, und es spricht dann die Weisheit: ich war die ursächliche Macht, gleichsam das Werkzeug, dessen sich die göttliche Thätigkeit bei der Schöpfung bediente, wie dieses in den Anfangsworten der Schöpfungsgeschichte angedeutet liegt.“ (Bereschit r. c. 1; Midrasch Konen z. A; Tana debe Elia r. c. 31). Gehen wir in den Gedankengang dieses Midrasch tiefer ein, so finden wir nur die zuerst gegebene Deutung, welche נֶחֱסֵם von נָחַם „pflegen“, „festigen“, „erziehen“ ableitet, sprachlich berechtigt, nur hätten es die Rabbinen dann seiner Form nach passivisch erklären müssen: gepflegt, erzogen, was sich dann dem vorangehenden וְיָצַק und וְיָצַק gut anschließen würde (s. Raschi, Ibn Esra, Meiri, Kimchi), oder es als Substantiv nehmen sollen: Pflegling, Bögling (Schult., Elster); indem sie den Ausdruck aber mit „Wärter“, „Erzieher“ (*παδαγωγός*) übersetzen, verstoßen sie nicht allein gegen die Form, sondern erkennen hier im Verse der Weisheit eine selbstständige, frei wirkende Macht zu, wie sie dem Logos in der griechisch-alexandrinischen Philosophie und dem Brahman in dem Emanationssystem der alten Inder zuerkannt worden ist. Klarer und einleuchtender ist die letzte Erklärung des נֶחֱסֵם mit *opifex* „Wertmeister“, vergl. Hohel. 7, 2 und die Deutung der Rabbinen Sukka 49a. Dagegen sind die Erklärungen: אֲמוֹן „verdeckt“, mit dem Hinweis auf Klagel. 4, 6, und אֲמוֹן „verborgen“, mit Beziehung auf Esth. 2, 7, sowie אֲמוֹן „groß“ mit Verweisung auf Nahum 3, 8 geradezu räthselhaft und unverständlich. Zwar gibt uns für letztere Erklärung die Berufung auf das Targum einigen Aufschluß. Denn indem dieses אֲמוֹן נָחֻם mit אֲמוֹן נָחֻם übersetzt und somit die an der Ostseite des Nil gelegene Hauptstadt Oberegyptens, Theben, die von dem Hauptgotte Amon, Nu-Amon genannt wurde, mit der viel später gegründeten Seestadt

Alexandrien verwechselt, muß es **א** als Nomen proprium der Stadt und **אמון** als Attribut oder Adjektivum aufgefaßt haben: das gefestigte, oder herrliche No. Daß No-Amon mit Alexandrien identisch sei, ist schon Hieronymus von seinen hebräischen Lehrern gelehrt worden, der es deshalb *populosa Alexandria* (**אמון** von **אמא**) übersehte. — Was dagegen die Erklärung, Amon könne auch der Verborgene bedeuten, betrifft, so dürfte hier die ägyptische Bedeutung jenes Wortes hineinscheinen. Das Ägyptische wurde ja nicht selten zur Erklärung schwieriger Wortformen herangezogen (vgl. Zalk. zu II. M. 20, 2). Im Ägyptischen bedeutet *amen* wörtlich „verborgen sein“ (vgl. Brugsch, Wörterb.) und *amón* „der Unsichtbare“, „Verborgene“ (s. Plutarch, de Osir. c. 9; Bunsen, das alte Aegypten I. S. 437 u. 561; Ebers in Niehms bibl. Handwb.), daher wohl die Deutungen **אמון אמונה**, **אמון אמונה** (weniger, wahrscheinlich scheint uns, diese Deutung habe **אמון** mit **אמונה** „verdecken“, „verhüllen“ verwechselt). Dem Hinweise auf das Wort **אמון** in Esther für die Bedeutung des Wortes **אמון** im Sinne von „verbergen“ liegt eine Haggada (Megilla 12b; Targum scheni z. St.) zu Grunde, die dasselbe in diesem Sinne auslegt. Ist nun das Sprachliche dieses räthselhaften Midrasch klar, so ist nur noch Einiges über den gedanklichen Inhalt desselben zu bemerken. In den verschiedenen Auslegungen, die R. Hoschiah unserem Verse, der die Personification der Weisheit mehr als alle anderen ähnlichen (I, 20; III, 19, 20; Sj. 28, 20, 27) ausspricht, gegeben, ist irgend ein Bestreben diese scheinbar selbstständige Persönlichkeit der Weisheit attributiv auf die Gottheit zurückzuführen, nicht zu erkennen — sind ja auch sonst die Eigenschaften Gottes bei den Rabbinen stark hypostasirt (s. Joël, Blicke in die Religionsgesch. S. 114 ff.); — und wenn die Auslegung die **אמונה** mit der **אמונה** identificirt, so sagt dieses nur, daß wie diese, so auch jene, etwas Gegebenes, Zeitanfängliches, nicht Ewiges sei; allein die Stellung jener als demiurgische Macht negirt diese Auslegung nicht, wie ja auch das Targum Anfang Bereschit, sowie die weitere bildliche Ausführung des Midrasch ihr diese Stellung beläßt.

Dieses ist auch die Ansicht des Meiri, welcher schreibt: **ואלה** **אצלו** **אמן** — **השכל הנסדר היה אמן בדיק האל ועומד סביבו** . . . **ואלי** **על זה רמזה התורה בתחילה דבריה בראשית**. כלומר באמצעות ראשית הנבראים ברא את השמים. ואף ד"ל דרשום על התורה ודמיו למה שבארנו. Ganz deutlich spricht sich dieses in dem Hilbe aus, daß der Midrasch zur Veranschaulichung dessen gewählt, in welcher Eigenschaft die Chochma bei der Schöpfung mitthätig gewesen, und daß mit dem von Philo (de mundi officia, ed. Mang. I, V) gegebenen ganz übereinstimmt. Daß aber in den Sprüchen, bei aller Verfehlständigung der Chochma, diese nicht als frei und vom Schöpferwillen unabhängig zu denken ist, beweist schon der Spruch II, 6: „Denn Gott verleihet Weisheit, aus seinem Munde kommt Wissen und Vernunft“, auf welchen Spruch R. Josua (Talm. Midra 70b) die alexandrinischen Philosophen, die in dem Logos die Ideen und Begriffe verkörpert fanden, verwiesen hat. Für die richtige Auffassung des **אני** **שם** vergleiche übrigens Jes. 48, 16, wo der Prophet von sich sagt: „seit sie geworden (die Ereignisse) war ich dort“, was offenbar, wie es auch Raschi erklärt, bedeutet: ich war dort im Rathschlusse Gottes schon damals zu ihrer Verkündigung vorher gesehen, bestimmt. — **ואלה שעשועים** „ich war Ergötzen“, nach LXX Meiri u. a.: für Gott; nach Delitzsch dagegen sagt die Weisheit, daß sie über die ihr gewordene Stellung als Mittlerin beim Schöpfungswerk eitel Bonne und Ergötzen gewesen. Aehnlich die Abot d. R. Nathan c. 31: **התורה כתרובת ומנחת בדיקו של** **הקב"ה ואמרה שירה**. שנאמר **ואלה אצלו** **אמן** **ואלה שעשועים**.

31. **משחקת בתבל ארצו** scheint im Widerspruche mit B. 30 zu stehen: **משחקת לפני ככל נח**, was Hitzig bemerkt, wogegen aber Rowad mit Recht einwendet, daß B. 31 die Aussage von B. 30 fortschreitend abschließe: im Anfange war die Weisheit bei Gott und ihre Lieblingsbeschäftigung ihre Mitwirkung an dem Schöpfungsverlauf, dann verlegte sie die Stätte ihrer Wirksamkeit auf Erden unter die Menschenkinder. So hat bereits der Midrasch z. St. den Zusammenhang der

beiden Sätze aufgefacht: בתחילה היה התורה בשמים ואחר כך הורדה
משם לארץ. שטאר משהקת למנו. משהקת בתבל.

35. Die Singularformen in b. läßt die M. des Meri
in a als die richtigere erscheinen; bei den Rabbinen (Berach.
8a; 56b; Taanit 7a; Mibr. r. V. M. c. 7) findet sich
nur diese.

Neuntes Capitel.

7. Nach dem Mibrasch ist מו nicht parallel mit קלן,
sondern als von וכוזח regiertes Objekt zu fassen: וכוזח לרשע
. . . מו-ה ירמיו שהיה מוכח לישואל. So auch Graec.
Ven. u. A.

11. Kehrt nach Meiri zu B. 6 zurück, und wird hiermit
die B. 7—10 gemachte Zwischenbemerkung abgebrochen und
die Rede an die Unverständigen fortgesetzt; ebenso Fleischer.
Der Mibrasch dagegen sucht den Anschluß der Gedankenreihe
durch die Bemerkung zu gewinnen: אמ אלה ערסה כן הוא מאריך
ד, b. h. Folge der Weis-
heit ist Erlangung von Gottesfurcht (B. 10), deren Besitz
hierwiederum Länge des Lebens verbürgt. Die Verheißung
des Lebens erfüllt sich zwar durch die Gottesfurcht (10, 27;
14, 27), geht aber von der Weisheit als der vornehmlichsten
Ursache aus. Die Worte des Mibrasch דמיסו-הוה מרדך
zeigen außerdem, daß er מיסו nicht als Aussage von חכמה
und כרה, sondern von 'ה und קדשים (der Plural wie L. M.
20, 13), oder viell. unpersönlich: „man mehret Dir“ genommen
hat. Daran schließt sich nun B. 12 „Bist du weise, so bist
du es zu deinem Nutzen“ eng an. Die wahre Weisheit
führt zur Gottesfurcht, diese wieder zur Erlangung des Wohl-
gefallen Gottes und der B. 11 aufgezählten Vortheile. Dieses
ist auch der Sinn der Worte des Mibrasch: ר אלער היה דורש
התורה, חכמה דך אלה-משמח להקב"ה שגן דך התורה,
welche scheinbar den
Sinn des Satzes in sein Gegenteil umkehren (vgl. Sj. 22, 2);
hier aber sinnvoll das Vorhergehende resumierend zusammen-
fassen.

Zehntes Kapitel.

1. **בן כסל חנה אמר**. Von חנה und dessen Stammwort **נח** oder **נה** sagen die Rabbinen (Berachot 28a): **ישנא דערנא** es sei Bezeichnung für Schmerz und Kummer und **ישנא דחברא** ein Ausdruck für Gebrochen=sein. Dieses ist auch die Bedeutung des Wortes in den verwandten Sprachen. Die eigenthümliche Substantivbildung veranlaßt jedoch R. Lybba zu einer eigenthümlichen Erklärung des Ausdrucks mit Hilfe einer sonst selten angewandten Alphabetordnung (**אחכיש**). Nach dieser ist חנה so viel wie אמרה, und bedeutet אמר חנה so viel wie: **נחן אמרה בעיני אמר** „er giebt Staub in die Augen seiner Mutter“, wahrscheinlich so viel als: er bringt sie in den Tod (Jeruschalmi Taanit III, 10; vgl. Babb. Sota 27). Einer ähnlichen Erklärung mit Hilfe einer andern Buchstabenvertauschung werden wir zu 29, 31 über das dunkle Wort **בנן** begegnen*).

2. **וצדקה חציל ממה**. Unter צדקה verstehen die Rabbinen (Sabbat 156 2c.) erbarmungsvolle Liebesbethätigung, Almosenpende; ebenso haben auch die Apokryphen den Spruch verstanden: *ελεημοσύνη ἐκ θανάτου ρύεται* (Job. 4, 10; 12, 9; Sir. 3, 10; 29, 12). Im Midrasch Mischle zu XI, 4 dagegen wird צדקה in weitreichendem Sinne, wie Deuter. 6, 25 von

*) Derartige alphabetische Verwandlungen (Sabbat 104a; Sukka 52b) hießen **לשון גרמטין** „Sprache der *γραμματεῖς*“ (Jeruschalmi Taanit III, 10), die zur Geheimschrift gebient haben soll (Hieronymus zu Jeremias 25, 26); auch die späteren Grammatiker berücksichtigen die Erklärungsweisen, die durch alphabetische Umstellung der Buchstaben gewonnen werden (s. Saabia zu Jes. 7, 8; Dunasch b. Librat, Sefat Jethar ed. Lippmann Nr. 37). Demnach kann diese Art der Auslegung doch nicht so reine Willkür sein, wie dies Dukes (Kabb. Blumenlese S. 254) annehmen zu dürfen glaubt. Ein ähnlich gebrauchtes exegetisches Hilfsmittel ist die Erklärung durch **Noirikon** (*νοτρίκον*), indem einzelne Buchstaben eines Wortes als abgekürzte Schreibung des ganzen genommen werden (in anderem Sinne wird das Wort in der Auslegung des Jethro a. 8, Abschnitt **בחר** gebraucht), für dessen Gebrauch man sich auf die Schrift (Genesis 17, 5) berufen konnte (Sabbat 105); seltener angewandt ist dagegen die Auslegung vermittels der **גמטריא** (*γωμετρία*), d. i. der Berechnung des Zahlenwerthes eines Wortes (s. Abot III, 18 u. vgl. Raschbam zu B. Batra 134a).

der Bethätigung des Lebens in Erfüllung der Gebote der Thora verstanden. Das **ממנו** wird durch den Parallelismus in 11, 4 dahin verdeutlicht, daß der Tod als Zorngericht (**מיתה משונה**) gemeint sei. Vgl. Midrasch Mischle zu 14, 27. An unsrer Stelle wird, weil **ממנו** parallel von **עכרה יום** steht, der Ausdruck vom Midrasch mit **מחנה חנינא** (s. Targ. zu Jes. 22, 14) „der ewige, jenseitige Tod“ erklärt.

3. **הוא רשעים יהיה**. In Ps. 52, 9 hat **הוא** den Sinn des Seins, des wohlgehaltenen Seins; diesen Sinn kann es auch hier haben, wenn man auch **נפש** in a dem entsprechend übersetzt, so Meiri und Malbim und wahrscheinlich auch der Midrasch, der bemerkt **לנהוג רחמן יהיה - שהוא רשעים יהיה**. Bertheau u. A. übersetzen **נפש** mit Verlangen und dem entsprechend **הוא** mit Begierde. Anders Kimchi.

7. **זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב** „das Andenken des Frommen ist zum Segen“, indem man segnend seiner gedenkt; „aber der Name des Gottlosen verwest“, im Sinne von **העלה רקב**, *ascendit putredo*, treibt Verwesungsstaub empor, d. i. wird stets unter Schimpf erwähnt. Dieses **ירקב** entspricht nach dem Talmud dem Gebote **תמחה** V. B. M. 25, 17, 19, dem durch **זכרה**, durch beschimpfende Erwähnung zu genügen ist. Nach einer andern Ansicht ist **רקב** „dünn“, „aufgelöst sein“, und der Sinn von **ירקב** gleich: **ללא מסקין בשמיהו** „man wird ihrer überhaupt nicht gedenken“, und werden sie, mitfammt ihren bösen Thaten der gänzlichen Vergessenheit anheimfallen — dann ist aber **ירקב** kein rechter Gegensatz zu **לברכה**. Deshalb ist es besser, man bezieht die Erklärung **ללא מסקין בשמיהו** ebenfalls auf die gewöhnliche Bedeutung des Wortes „faulen“, oder „rosten“. Ein Gegenstand, der nicht in Gebrauch genommen wird, verfault oder, wenn er von Metall ist, rostet. Ebenso ergeht es, bildlich genommen, den Namen der Frevler und Gottlosen, die gar nicht in Anwendung kommen, indem man es vermeidet ihre Namen den Nachgeborenen beizulegen. **רקב** ist demnach auch nach dieser Erklärung nicht wie Jes. 5, 24, Hiob 13, 28 vom Wurmfraß, der Alles in Staub auflöst, zu verstehen, sondern

wie Naschi Zoma 38b s. v. רכובית erklärt: כלי מחכות „rostig werden“, „Fäulniß ansetzen“. (Vgl. Midrasch r. I. M. c. 49; IV. M. c. 21; Zoma 38b; Jeruschalimi Schekalim V, 1).

8. ואיל שחם ילב. Das Wort לב, das nur noch B. 10 und Hosea 4, 14 vorkommt, hat nach R. Josef Kimchi vier Bedeutungen: 1) verkrümmen, verdrehen, 2) straucheln, stürzen, 3) voreilig sein und 4) verwirrt, unschlüssig sein. Demgemäß übersetzt er: „Wer weisen Herzens ist, nimmt die zu vollziehenden Pflichten (bedächtig) an; der Thor der Lippen aber übereilt sich“. Im Arabischen — so schreibt Delislich — bedeutet لب Jemanden zur Erde niederwerfen; das Passiv לב also: von einem Andern hingestürzt werden, oder selbst hinstürzen, bildl. von Einem, der rettungslos in Unheil und Verderben stürzt, und bestätigt sich jene durch das Arabische nahegelegte Bedeutung corrait (= in calamitatem ruit) durch die LXX, welche übersetzen: *προσαλωθήσεται* und durch Bereschit rabba c. 52, wo לב in der Bedeutung zu Falle kommen (נכשל) gebraucht ist. — Unseres Erachtens gibt die bezügliche Stelle in Bereschit rabba keine Bestätigung für לב im Sinne von נכשל. Dasselbst heißt es nämlich: ואיל שחם ילב זה לום. שהיה לו לאבר לבנותו דבר שלקה בו העולם או באים לעשות? אלא ילב. הביא עליו לבוש לבוש. מה להלן לא יבא עמן ומואב. Die Ausleger des Midrasch nehmen nun allerdings an, derselbe habe לב in diesem Sinne aufgefaßt, und wäre nach ihnen zu übersetzen: Der Thor der Lippen strauchelt — das ist Lot; weil er seine Töchter nicht ernstlich zu Rede gestellt und gesprochen: Sollten wir etwa solches (Unfittlichkeit nämlich) begehen, das so viel Unheil der Menschheit gebracht? Deshalb hat er Fall auf Fall sich gezogen, wie es heißt (V. M. 23, 4): „nicht soll kommen ein Amoni oder Moabi in die Versammlung des Herrn“. Da es jedoch hier offenbar dem Midrasch um ein Wortspiel (לוי und לוי) zu thun ist, so ziehen wir es vor, für לב das in einigen Ausgaben sich findende לוי zu lesen und darin den Sinn zu suchen: לב ist auf לוי zu beziehen, der

durch seine That Verwünschungen (עוול) auf sich gebracht, wie es in dem Sage: Nicht soll kommen u. heißt. עול „verwünschen“ ist im Aramäischen sehr häufig. Unser Spruchsatz wäre dann im Sinne des Midrasch zu überlegen: „Der Thor der Lippen wird verwünscht“. Dieser Satz würde sich dann den beiden vorangehenden, die in ihrem zweiten Theile ebenfalls von dem Fluche, der den Frevler trifft, sprechen, eng anschließen; nur wäre der Gedankenparallelismus noch mehr auseinandergerissen, als nach den angenommenen Uebersetzungen, es wäre denn, daß man die Parallelglieder dieses Verses mit denen des B. 6 vertauscht. Diese Zusammenstellung hat jedenfalls mehr Wahrscheinlichkeit für sich, als die von Nowak gebrachte und mit Recht widerlegte. Ueber die Möglichkeit solcher Versetzungen und Verschiebungen einzelner Satzglieder siehe Theil I S. 85.

12. עורר — שמה עורר מרגלים ועל כל שיעים חכמה אהבה. עורר heißt nicht: ruft hervor, schafft, sondern: regt auf, nämlich vorhandene, aber übergangene Streitmomente, welche die Liebe und Friedfertigkeit gern verdecken. Deshalb die Rabbinen (Bajitra r. c. 7) im Anschlusse an diesen Vers richtig bemerken: איר שמאל בר נחמן קרוב לחשע מאות שנה היתה השמאה כבושה בן ישראל לאביהם שנשמים עד שנתעורר עליה בימי יחזקאל, vgl. die Parallelstelle 17, 9. Das „Zudecken von Vergehungen“ ist demnach nur als Gegensatz vom schädlichen, unablässigen Tadeln zu verstehen und kein Widerspruch zu dem Ausspruche der Weisen: כל אהבה שאין עמה חוכמה אינה אהבה; die Umschreibung der Siebenzig deshalb unnöthig.

13. Vgl. Theil I. S. 85.

16. „Das Wirken des Gerechten führt zum Leben, das Erzeugniß (der Wirksamkeit) des Frevlers zur Sünde“, oder „zum Unglück“ (vgl. Targum Hosea 8, 1); oder einfacher: „Der Gerechten Erwerb führt zum Leben, der Gewinn der Gottlosen zur Sünde“. Beide Auffassungen in Debarim rabba c. 2: סעלת צדיק לחיים — זה אליפו שגורל בחיקו של צדיק. תבואת רשע לחמאת — עטלק שגורל בחיקו של רשע. דא סעלת צדיק אלו באי הארץ הצדיקים. תבואת רשע לחמאת כי תוליד בנים ועשנתם בארץ והשחתם.

18. ומציא רבה הוא כסיל. In רבה kann nicht, wie Gesenius angiebt, der Begriff der Verläumdung liegen, da es in diese Bedeutung erst durch das hinzutretende entsprechende Adjektiv erklärt zu werden pflegt (Gen. 37, 2; Num. 14, 37; es liegt in ihm der Begriff der harten Rede (vgl. Fürst Concord.), daher die Rabbinen Peshachim 3b übersetzen: „wer harte Rede ausspricht“. Die Anwendung des Satzes in Bemidbar rabba c. 16 auf die Rundschafter läßt jedoch vermuthen, daß es die Rabbinen doch auch vom Aus Sprengen verleumderischer Lügen verstanden haben (es wäre dann wohl רבה מוצא von רבה מביא zu unterschreiben); doch haben ja auch die Rundschafter (IV. M. c. 13) nicht geradezu lügnerrische Verläumdungen verbreitet, sondern harte, abschreckende Rede geführt.

19. ברב דברים לא יחול שפע וחושך שכתיו משכיל. Wie Raschi und die meisten neuern Ausleger, so stellten auch die Abot b. M. Nathan c. 32 unsern Spruch mit Abot I, 17 zusammen und sehen in ihm die Mahnung gegen vieles Schwagen überhaupt, gleichviel in welcher Absicht und Richtung; diese Auffassung ergiebt sich ausdrücklich aus b. Jbn Esra I dagegen verknüpft den Spruch mit dem vorangehenden, und er übersetzt: durch vieles Reden hört die Vergehung (des in B. 18 gedachten Verläumders) nicht auf, und ebenso hat Bertheau den Satz aufgefaßt. In gleichem Sinne erklärt der Midrasch: וחושך שכתיו מלדבר בחכמו — וזו טרם. אמר שלמה לא אמתי שתעלום פך. אלא חשך שכתיו מלדבר בחכך. Die Rabbinen erkennen übrigens an, daß חול mehr die Bedeutung von „ausbleiben“ hat. Vgl. Bereschit rabba c. 48: חול להיות לשה — הך מה דאת אמר כי תחול לנור. — בסק -- הך מה דאת אמר וחול לעשות הסס. Wo חול im Sinne von aufhören gebraucht ist, kann statt der Konstruktion mit ל sequ. infin. auch die mit כן stehen. Zum Gedanken, nach der zuerst gedachten Auffassung, vgl. die Sentenz Mohamebs (in Arnold Chr. S. 1) من كثر لفظه كثر غلطه und viele ähnliche in Bugtorfs Florilegium S. 333 und in Dukes' Rabb. Blumenlese.

24. וְהָיָה צְדִיקִים יוֹן nämlich 'ה; vgl. Ps. 140, 10 (Wajikra r. c. 21). Targ. u. Hier. übersetzen das Verbum passivisch.

25. כַּעֲבוֹר סוֹסָה וְאֵין רֶשַׁע. Das כ in כַּעֲבוֹר vergleichend, wie Targ., Hier., Ibn Esra, Meiri, zu nehmen, paßt zu dem mit ו' beginnenden folgenden Gliede nicht; Raschi nimmt es deshalb als eine zeitliche Partikel, wie Exod. 11, 4: „wann daherkommt die Windsbraut“ u. s. w., diese nämlich als Strafgericht, wie 1, 27 gedacht. Die Rabbinen (Bereschit r. c. 30) bemerken: זֶה דּוֹר הַבָּבוֹל — כַּעֲבוֹר סוֹסָה, gemäß der letztern Auffassung.

26. כַּחֲמֵץ לֶשְׁנִים וְכַעֲשֵׁן לְעֵינַיִם כִּן הָעֵצִל לְשִׁלְחוֹ. Nach der Mishna Sabbath XIV, 4 wurde Essig als Heilmittel gegen Zahnschmerz angewandt; der Talmud meint deshalb, nicht dieser, sondern die Säure unreifer Früchte sei hier, wie sonst (Jerem. 31, 29; Ez. 18, 2), als den Zähnen schädlich hingestellt (anders der jerusalemische Talmud). Auch die LXX übersetzen חֲמֵץ hier nicht *ξξος* sondern *δμραξ*, „die unreife Traube,“ und ebenso der Syrer, und ist (was Gleicher übersetzen) die angezogene Talmudstelle ein Beweis, daß חֲמֵץ, wie Aruch zu Demai I, 1 auch angiebt, in dem Sinne von כֶּסֶר gebraucht ist.

32. יָדַעַן צְדִיק יִדְעֵן רָצוֹן „kennen Wohlgefallen“, wissen, was zur Erlangung von Wohlgefallen nöthig; — יִדְעֵן רָצוֹן יודעים לרצות בוראם. וְיִרְשְׁעִים תַּהֲפֹכֹת — שאינם יודעין לרצות בוראם (Salkut Ps. c. 19). Vgl. Sprüche 11, 1; 12, 22; 15, 8, sowie die Erklärung Raschi's zur Stelle und zu 11, 27; 14, 9. Im Hinblick auf die Worte des Midrasch יִדְעֵן = יודעים לרצות sei uns eine allgemeine Bemerkung hier gestattet. Die Rabbinen verbinden mit dem Verbum יָדַע oft und vielfach den Begriff der Befänstigung (vgl. יָדַע), des innern Wahrnehmens, des Bekümmerns, Sorgens um eine Sache, und sie erklären nicht bloß יָדַע auf Gott bezüglich, wie Ps. 9, 11; 36, 11; Spr. 3, 6, so, sondern Verse wie: אֲשֶׁר הָעָם יודעי תרועה — שִׂידְעִים לרצות בוראם בתרועה sie, weil יָדַע, wie cognoscere, in euphemistischem Sinne

gebraucht wird, daß Besänftigung der ehelichen Vereinnung vorausgehen müsse. In diesem Sinne könnte man auch Ps. 90, 11 auffassen und übersetzen: „Wer kann besänftigen deines Jornes Macht“. Das πομπαι der Siebenzig (in einigen Ausgaben) faßt wohl πυρ in dieser Bedeutung, ohne daß man mit Esen anzunehmen braucht, daß sie comme s'il y avait πυρ gelesen.

Geschichte der Juden in England im XI. und XII. Jahrhundert ⁵⁷⁾.

Von
Dr. E. Goldschmidt

(Schluß.)

Die Bewegung im Lande war noch nicht zu Ende. Am Palmsonntag, den 18. März, wurden etwa 57 Juden in St. Edmunds Burg ermordet, der Rest wurde auf Befehl des Abtes Samsen aus der Stadt vertrieben⁵⁸⁾. Der Abt wandte sich nämlich an den König und bat um die Erlaubniß, die Juden verjagen zu dürfen⁵⁹⁾. Denn alle diejenigen, so führte er aus, die in St. Edmund oder innerhalb der Bannmeile der Stadt wohnten, ständen unter der Jurisdiction des Klosters. Darum müßten die Juden entweder zum Kloster gehören oder die Stadt verlassen. König Richard, welcher die reichen Einnahmen aus dem Vermögen der Juden dem Kloster nicht überlassen wollte, gestattete dem Abte, sie zu vertreiben, aber

⁵⁷⁾ (Note zu Heft I d. Jahrg. Seite 53 B. 1 v. oben.)

Die Zahl 500 haben alle gleichzeitigen lateinischen Quellen Margoliouth a. a. O. p. 148 berichtet, daß an 1500 in York gefallen seien, die Frauen und Kinder mit eingerechnet. Wir wissen jedoch nicht, woher R. diese Zahl genommen hat. Ephraim aus Bonn in seinem Martyrologium spricht nur von 850 erschlagenen Männern und Frauen.

⁵⁸⁾ Radulphus de Diceto II p. 75. Annal. Sti. Edmundi bei Dugdale: Monasticon Anglicanum III p. 104.

⁵⁹⁾ Jocelin de Brakelonde: Chronicon Sti. Edmundi p. 33.

nur unter der Bedingung, daß all' ihre Habe, sowohl die bewegliche, wie die unbewegliche, unangetastet in ihrem Besitze blieb. Der Abt, den diese Bedingung sehr schmerzte, ließ in allen Kirchen seines Sprengels von der Kanzel den Bann gegen alle diejenigen verkünden, welche Juden in ihren Häusern beherbergen würden. Dadurch wurde es den Juden von St. Edmund unmöglich gemacht, Gelber von ihren Schuldnern einzuziehen und Prozesse mit den Bürgern von St. Edmund abzuwickeln. Diese höchst ungerechte Bestimmung wurde auch von den königlichen Justizkanzeln aufgehoben. Die Juden erhielten die Erlaubniß, zu den Gerichtstagen und zum Einziehen ihrer Schulden nach St. Edmund zu kommen und sich dort zwei Tage und zwei Nächte aufzuhalten. Erst am dritten Tage mußten sie die Stadt wieder verlassen. Auch an einigen anderen Orten, wie z. B. in Colechester werden größere oder kleinere Judenverfolgungen stattgefunden haben. Wenigstens wurden die Brüder Wilhelm, Gottfried und Gilbert, die Söhne Peters von Mellonge, im Jahre 1194 wegen des Judenmordes in Colechester zur Verantwortung gezogen⁹⁰⁾.

Als König Richard von diesen Grausamkeiten gegen die Juden hörte, war er sehr erbittert und befahl strengste Untersuchung. Nicht der Tod so vieler Unterthanen, sondern der Verlust so vieler Schätze, welche von den räuberischen Kreuzfahrern mitgeschleppt worden waren, schmerzte den ritterlichen König, und darum gab er seinem Kanzler, Wilhelm Longchamp, den gemessenen Befehl, die Anführer eventuell mit bewaffneter Macht zur Verantwortung zu ziehen⁹¹⁾. Der

⁹⁰⁾ Plogii sunt Willelmi et Gaufridi et Gilberti filiorum Petri de Mellonge habendi eos ad rectum si quis versus eos loqui voluerit de morte Judeorum Colevestrine, folgen die Namen. Rotuli curias Regis ed. Palgrave p. 15. Ausgestellt am 30. Oktober 1194.

⁹¹⁾ Lovey l. c. p. 27 läßt den Auftrag an Gottfried Rybel, den Bischof von Elz, ergehen. Gottfried Rybel war aber schon am 21. August 1189 in Winchester gestorben. S. Gervasius l. c. I p. 243. Wilhelm Longchamp war am 15. September 1189 auf der Versammlung in Pipewell zum Bischof von Elz gewählt und am 31. Dezember von dem

Kanzler begab sich Anfang Mai⁹²⁾ mit großer Heeresmacht unter dem Kommando seines Bruders Heinrich⁹³⁾ nach York, um die Untersuchungen gegen die Ruhestörer einzuleiten. Die Namen der Hauptführer sind uns bekannt, sie hießen, Richard de Malebisse, Philipp de Falkenberge, William Percy und Marmaduke Darrel⁹⁴⁾. Der Erste der hier aufgezählten Führer wurde wegen seiner Betheiligung am Aufstande mit Entziehung aller seiner Güter bestraft, die ihm erst nach geraumer Zeit wiederzugestellt wurden⁹⁵⁾. Die Bürger von York mußten nicht nur eine Geldstrafe zahlen, sondern außerdem noch Geißeln für die Aufrechterhaltung der Ruhe und des Friedens stellen⁹⁶⁾. Auch wurde ihnen das Versprechen abgenommen, daß sie sich wegen des Aufstands in der königlichen Curie verantworten würden.

Der Scheriff Johann Marshall mußte seinen unbeachteten ausgesprochenen Befehl mit seiner Absetzung büßen, und der

Erzbischof von Canterbury consecrirt worden. Er war Kanzler des Königs und wurde auch beim Abzuge Richards zum Großrichter von England erhoben.

⁹²⁾ Circa dominicae ascensionis sollemnia = 3. Mai. Wilhelm v. Newbury II p. 30.

⁹³⁾ Henrico de Longo Campo et aliis militibus, quia abierunt Eboracum propter occisionem Judaeorum LX libras per breve Cellarii. Magn. Rot. II Ric. I. Lincoln. Stubbs Einleitung zum III. Band des Hoveden p. XLIV.

⁹⁴⁾ Chronica monasterii de Melca ed. A. Bound (London 1866—1868) I, 251.

⁹⁵⁾ Ricardus de Malebisse r. c. de XX Marcis pro rehabenda terra sua usque ad adventum Domini regis, quae saesita fuit in manu regis propter occisionem Judaeorum Eboraci. Et ut Waltherus de Caven et Ricardus de Kukeneya Armigeri ejus habeant Pacem regis usque ad adventum ejus. Magn. Rot. IV Ric. I bei Mad. I p. 334.

⁹⁶⁾ Benedict I. c. II p. 108. Hoveden III p. 34 berichtet von 100 Geißeln, die die Bürger geben mußten. Die Geißeln wurden bis 1194 in Northampton bewacht, wo die Bürger 10 Mark für ihre Auslösung zahlen mußten. S. Magn. Rot. V Ric. I »Cives Eboraci reddunt Compotum de X marcis pro habendis obaidibus suis, qui fuerunt Northamptoniae propter occisionem Judaeorum«.

Bruder des Kanzlers, mit Namen Osbert, übernahm die Leitung der Yorker Grafschaft⁹⁷⁾.

So war die Ruhe im allgemeinen wieder hergestellt. Die blutige Verfolgung hatte Hunderten das Leben gekostet, und Schätze von ungeheurem Werthe waren den räuberischen Händen der Kreuzfahrer zum Opfer gefallen. Das Vermögen der Juden hatte sich natürlich sehr verringert, da fast alle ihre ausstehenden Schulden durch die Vernichtung der Schuldscheine werthlos geworden waren. Doch hat die Verfolgung auf die Dauer ihre Wirkung nicht ausüben können. Schon nach wenigen Jahren sehen wir die Juden, ebenso wie früher, mitten im Allgemeinen Geschäftsverkehr thätig, und die Rollen der Schatzkammer berichten uns wieder von dem regem Treiben, welches sie auf dem öffentlichen Markte entfalteten. Während Richard's Abwesenheit lebten sie in unge störter Ruhe. Die Streitigkeiten mit dem Kanzler Wilhelm von Elz, so wie die inneren Fehden um die obergerichtliche Gewalt nahmen die höchsten Kreise so sehr in Anspruch, daß sie sich um jüdische Verhältnisse überhaupt nicht kümmern konnten. Ja, wir können nicht einmal deutlich erkennen, ob die Juden zu den Beiträgen für die Befreiung König Richard's herangezogen wurden. Bei dieser Steuer, zu der selbst die Geistlichen beitragen mußten, hätte man die Juden in allererster Linie als stark betheiligt erwartet, da sie ja als Eigenthum des Königs waren, von denen die großen Geldsummen zunächst hätten gezahlt werden müssen. Doch werden sie in keinem Schriftsteller als Beitragende erwähnt, und darum können wir kein sicheres Urtheil über diese Angelegenheit abgeben.

Sobald der König von seiner Gefangenschaft nach England zurückgekehrt war, nahm er die Angelegenheiten der Juden in seine Hand und ordnete ihre Verhältnisse in einer Weise, die für ihn selbst vortheilhafter war, als für seine jüdischen

⁹⁷⁾ Hoveden III p. 34. In dem Rot. II. Lib. I. zählt Johann Marshell die Abgaben für die Grafschaft in der ersten Hälfte, und Osbert de Longchamp in der zweiten Hälfte des Jahres.

Untertanen. Zunächst konnte es dem Könige nicht gleichgültig sein, wer die Güter der in der Verfolgung ermordeten Juden sich angeeignet hatte. Da die Juden nach jenem Gesetz aus der Zeit Heinrich's II. Eigenthum des Königs waren, so war der König ihr nächstberechtigter Erbe nach ihrem Tode. Es mußte nun untersucht werden, wer die Güter der Ermordeten in Besitz genommen und sich so einen Eingriff in das Erbrecht des Königs erlaubt hatte. Die reisenden Richter erhielten darum den Auftrag, genaue Nachforschungen darüber anzustellen, wer sich an dem Judenmorde betheiligt hätte, und in welchen Händen sich die Pfandobjecte, Schuldscheine, Güter und Urkunden der Juden befänden. Auch sollten sie genau untersuchen, wer ihnen zur Zeit ihres Todes etwas schuldig gewesen wäre, welche Pfänder sie in ihren Händen gehabt hätten, und wie groß deren Werth anzunehmen wäre. Alles Eigenthum der getödteten Juden sollten sie für den König in Anspruch nehmen und alle diejenigen im Namen des Königs verhaften lassen, welche sich wegen des Aufruhrs weder mit dem König noch mit dessen Großrichter über eine Buße verständigt hätten⁹⁹). Der König gab sich alle erdenkliche Mühe, die Uebelthäter ausfindig zu machen. Man darf wohl annehmen, daß es dem Könige weniger um eine Sühne der an den Juden verübten Gräueltthaten zu thun war, als daß den Räubern das unrechtmäßig erworbene Gut abgenommen und dem königlichen Besitz einverleibt wurde. Die Stellung Richard's zu den Juden England's ist in neuerer Zeit viel zu günstig beurtheilt worden. Man will in ihm

⁹⁹) *Capitula placitorum Coronae Regis* no. IX bei Hoveden III, p. 263. Item de interfecto-ribus Judaeorum, qui sint, et de vadiis Judaeorum interfecto-
rum et catallis et terris et debitis et cartis; et quis ea habuerit, et quis quantum eis debuerit, et quae vadia habuerint, et quis ea teneat et quantum valeant, et quis exitus inde habuerit et quos. Et omnia vadia et debita Judaeorum interfecto-
rum capiantur in manu regis; et qui ad occisionem Judaeorum fuerunt et non fecerunt finem cum domino Rege vel justitiariis suis capiantur et non deliberentur nisi per dominum regem vel justitiarios suos.

1886. II.

nur den gerechten, wohlwollenden und freundlichen Herrscher erblicken, — aber von dieser milden Praxis ist in seinen Verordnungen, soweit sie Juden betreffen, nicht viel zu merken. Alle seine Edicte für und gegen die Juden laufen darauf hinaus, seine eigenen Taschen zu füllen und seiner immerwährenden Geldnoth abzuhelpen. Er war nicht besser und nicht schlechter als seine Vorgänger und zog aus dem Vermögen seiner Juden denselben Nutzen, den die deutschen Kaiser aus dem ihrer jüdischen Kammerknechte zogen. Seine Maßregeln gehen darauf aus, die Juden in scharfer Controлле zu halten, um in jedem Augenblick den ganzen Bestand ihres Vermögens überblicken zu können. So bestimmte er, daß das ganze Eigenthum der Juden, ihr Land- und Grundbesitz, ihr Geld und Gut, ihre Schuldscheine und die bei ihnen verpfändeten Gegenstände von den königlichen Commissaren in eine besondere Rolle verzeichnet werden sollten. Gleichzeitig wurden auch Bestimmungen über das Geldverleihen der Juden getroffen. Die mannigfachen Streitigkeiten und die vielen Proceffe, welche aus diesem Theile der jüdischen Geschäftsthätigkeit sich entwickelten, machten diese Gesezesbestimmungen zum Schutze des Gläubigers wie des Schuldners wohl nothwendig. Nur an sechs oder sieben bestimmten Plätzen sollten die Juden in Zukunft Geld verleihen dürfen und auch nur im Beisein von zwei christlichen und zwei jüdischen Zeugen, unter Mithülfe zweier königlicher Schreiber. Außerdem mußten noch die clerici des Wilhelm von St. Marien und des Wilhelm von Chimilli als Vertreter der Staatsgewalt beim Abschluß der Verträge zugegen sein. Ueber jede Schuld, so lautete das Gesetz, muß ein chirographum d. h. eine Urkunde ausgestellt werden, die sägeförmig gezackt in verschiedene Theile zerschnitten werden kann. Einen Theil erhält der jüdische Gläubiger mit dem Siegel des Entleihers unterzeichnet, der andere bleibt in einem Kasten, welcher unter Aufsicht des Staates sich befindet. An diesem Kasten befinden sich drei Schlösser, deren Schlüssel unter die beiden christlichen und jüdischen Zeugen und unter die

beiden clerici vertheilt werden. Dieselben drei Parteien legen auch die Siegel an den Kasten. Ein Schuldschein gilt natürlich nur dann als ächt, wenn sich in dem Kasten der dazu passende Theil vorfindet. Alle Schuldscheine der Juden wurden in einer großen Rolle verzeichnet, und jede Aenderung in den Schuldscheinen mußte auch in der Rolle vermerkt werden. Wurde die Schuld bezahlt oder erlassen oder nur zum Theil bezahlt, so mußte es an dem betreffenden Posten in der Hauptrolle verzeichnet werden. Es durfte überhaupt kein Act zwischen Gläubiger und Schuldner vollzogen werden, bei welchem nicht alle, oder wenigstens der größere Theil der obengenannten Personen anwesend war. Wurde eine Schuld zum Theil bezahlt, so wurde die noch ausstehende Theilsumme in besonderen Rollen verzeichnet, von denen sich die einen in den Händen der Christlichen, die andere in denen der jüdischen Zeugen befand. Eine dritte wurde demjenigen eingehändigt, welcher das Verzeichniß der Schuldscheine in Verwahrung hatte. Für jede Urkunde mußten drei Denare gezahlt werden; die Hälfte gab der Jude, welcher das Geld auslieh und die andere Hälfte derjenige, dem es geliehen wurde⁹⁹). In dieser Weise wurden alle Geschäfte, die die

⁹⁹) Zum besseren Verständniß lassen wir hier die Verordnungen Richards wörtlich folgen. Ueberschrieben sind sie: »Capitula Judaeorum« und nicht »de Judaeis« wie bei Stobbs in den *Select Charters for the constitutional history of England*, finden sich unter den *Placita Coronae Regis* als Nr. XXIV und sind gedruckt im *Foeden III* p. 266. 1) *Omnia debita et vadia Judaeorum inbrevientur, terrae, domus redditus et possessiones. Judaeus vero, qui aliquid horum celaverit sit in forisfactura domini Regis de corpore suo et conclamento et de omnibus possessionibus suis et omnibus catallis suis nec unquam conclamentum Judaeo recuperare licebit.* 2) *Item provideantur sex vel septem loca, in quibus facient praestita sua; et provideantur duo legales Christiani et duo legales Judaei et duo legales Scriptores; et coram illis et clerico Willelmi de Sanctae Mariae ecclesia et Willelmi de Chimilli fiant praestita, et cartae praestitorum fiant in modum chirographi, et altera pars remaneat Judaeo, sigillata sigillo illius, cui pecunia traditur; et altera pars remaneat in arca communi, in qua sunt tres serrurae, unde duo Christiani habent*

Juden abschlossen, unter die schärfste Controлле gestellt. Natürlich beziehen sich diese Bestimmungen nur auf die Geschäfte zwischen Juden und Christen. Hierzu waren die beiden christlichen und jüdischen Zeugen nothwendig, um beide Contrahenten vollständig sicher zu stellen.

Ueber den Verkehr zwischen Juden und Juden hat der König keine besonderen Bestimmungen erlassen, weil alle ihre Geschäfte wahrscheinlich nach dem codifizierten jüdischen Civilrecht abgeschlossen und alle etwa entstehenden Streitigkeiten nach den Aussprüchen des rabbinischen Gerichtshofs entschieden wurden.

Die jüdischen Verhältnisse hätten sich auch unter solchen Beschränkungen ruhig und friedlich weiter entwickeln können, wenn die Juden nicht allzu häufigen Erpressungen ausgesetzt werden wären. Das Leben Richards war ein immerwährendes Abenteuer, ein Jagen nach Kämpfen und Fehden, zu denen die Juden zum guten Theil mit ihrem Gelde herhalten mußten. Trotzdem kann man die Regierungszeit Richards noch zu den schönen Zeiten rechnen, wo die Juden unter dem Schutze des Gesetzes lebten, wo selbst die Erpressungen

unam clavem et duo Judaei unam, et clericus Willelmi de Sanctae Mariae ecclesia et magistri Willelmi de Chimilli habeat tertiam; et praeterea tria sigilla, et qui claves habuerint, sigilla apponent. Clerici autem predictorum Willelmi et Willelmi habeant rotulum de transcriptis omnium cartarum et sicut cartas mutabuntur, mutetur et rotulus; de singulis cartis dentur tres denarii, medietas a Judaeo et medietas ab eo, cui pecunia creditur; unde duo scriptores habeant duos denarios et custos rotuli tertium; et de cetero nullum fiet praestitum, nulla Judaeis fiet solutio, nulla fiet cartarum mutatio nisi coram praedictis vel majori parte, si omnes interesse requiverint. Et praedicti duo Christiani habeant unum rotulum de recepto Judaeorum solutionis eis de cetero faciendae et duo Judaei unum et custos rotuli unum. 3. Item quilibet Judaeus jurabit super rotulum suum, quod omnia debita sua et vadia et redditus et omnes res et possessiones suas in breviari faciet, et quod nihil celabit, ut praedictum est. Et si scire poterit, quod aliquis aliquid celaverit, illud justitiis ad eos missis secreto revelabit, et quod falsarios cartarum et retonsores denariorum, ubi eos scient, detegent et monstrabunt et de falsis cartis similiter.

und Geldauslagen des Königs noch einen Schein von Gesetzesmäßigkeit hatten. Ganz anders verhält es sich mit den Herrschern des 13. Jahrhunderts. Bei ihnen war die Willkür oberstes Gesetz, und Johann und Heinrich III. haben die jüdische Bevölkerung Englands fast an den Bettelstab gebracht. Das 13. Jahrhundert unterscheidet sich vom 12. schon dadurch, daß auch die Christlichkeit Englands sich mit den jüdischen Verhältnissen zu beschäftigen anfang und auf Synoden und Concilien Beschränkungen über Beschränkungen für die Juden festsetzte, bis dann Eduard I. ihrem Drängen nachgab und die „Ungläubigen“ aus seinem Lande verjagte. Wir haben es daher nicht für unrichtig gehalten, in unserer Darstellung mit dem Tode Richards abzubrechen, und das 13. Jahrhundert, über welches auch die urkundlichen Quellen viel reicher fließen, einer genaueren Behandlung noch vorzubehalten.

Fünftes Kapitel.

Die Rechtsverhältnisse der englischen Juden im 12. Jahrhundert nach den urkundlichen Aufzeichnungen.

Es bleibt uns noch die Aufgabe, das Verhältniß der Juden zum Staat und ihre rechtlichen Verhältnisse in England in dem besprochenen Zeitraume nach dem urkundlichen Material zu characterisiren. Die Hauptquelle bilden natürlich die Aufzeichnungen der Schatzkammerrollen, welche uns über die Einzahlungen der Juden in die Schatzkammer genaue Angaben machen. Aus diesen Einzahlungen aber kann man sich das Bild ihrer socialen und rechtlichen Verhältnisse leicht entwerfen. Diese urkundlichen Berichte sind von den jüdischen Geschichtschreibern bis jetzt so gut wie gar nicht benutzt worden, was um so mehr zu bedauern ist, da sie die einzigen Angaben über die Verfassungsverhältnisse der englischen Juden bilden, die uns neben den Schriftstellern und einigen wenigen Urkunden erhalten sind. Es schien uns nun zweckmäßig, diese urkundlichen Angaben am Ende des Ganzen zusammenzustellen und zu besprechen, weil die Verhältnisse, die sich aus ihnen schließen lassen, unter Heinrich II. und Richard I. dieselben gewesen sind, weil sich in dieser Hinsicht keine Scheidelinie zwischen den beiden Regierungen ziehen läßt. Ja, wenn man aus den wenigen Aufzeichnungen, die uns von Heinrich I. erhalten sind, einen Schluß sich erlauben darf, so waren auch schon im Anfang des 12. Jahrhunderts einige der Bestimmungen vorhanden, die wir in den späteren Regierungen als stehendes Recht vorfinden. Die von den

einzelnen Herrschern erlassenen Verordnungen sind ja an ihrer Stelle jedesmal besprochen worden.

Die Aufzeichnungen der Rollen sind in zweifacher Hinsicht für uns von Wichtigkeit. Sie zeigen uns, wie die Könige von England ihr Eigenthumsrecht an den Juden ihres Landes ausgeübt haben und geben uns den besten Aufschluß über deren rechtliche Stellung gegenüber ihren Mitbürgern. Bevor wir zur Beleuchtung dieser Verhältnisse übergehen, wollen wir uns mit denjenigen Einrichtungen erst genauer bekannt machen, welche von den englischen Königen für die Verhältnisse ihrer jüdischen Unterthanen besonders getroffen worden waren.

Schon unter Heinrich II. gab es eine besondere Schatzkammer, *Scaccarium Judaeorum* oder *Judaismi* genannt, in welcher die Einkünfte, die der König von seinen Juden einzog, eingeliefert wurden. Ueber diese Eingänge mußte besondere Rechnung geführt werden. In einem besonderen Raume, der sogenannten *Schatz-Kammer*¹⁾ wurden die Schuldscheine der Juden aufbewahrt. Das *Scaccarium Judaeorum* wurde von den *Iustitiiarii Judaeorum* verwaltet, die entweder durch direkte königliche Handschreiben auf ihre Posten berufen oder durch die Barone des großen *Scaccarium* (Reichs-Schatzkammer) auf Befehl des Königs in ihre Ämter eingesetzt wurden²⁾. Die Zahl der *Iustitiiarii* ist uns nicht bekannt; wir wissen nur, daß es mehrere gewesen sind. In älterer Zeit wurden Christen und Juden mit diesem Amt betraut, in späterer Zeit wurden nur Christen auf diesen Posten berufen. Die *Iustitiiarii* waren nicht nur Finanzbeamte, sondern

¹⁾ *Schatz* heißt auf Hebräisch „Urkunde“ und diesen Ausdruck hatte man in der älteren Zeit beibehalten. Nach der Verbannung der Juden wurde dieser Raum als Sitzungssaal für das Hofgericht gebraucht, man nannte ihn *camera stellata* s. die Ableitung dieses Ausdruckes von *star* bei Blackstone, *Commentary of the Constitutional law of England* lib. IV cap. IX p. 263 Anmerkung.

²⁾ S. die Ernennungen aus der Zeit Heinrich's III. und Eduard's I. bei Mabog l. c. I p. 234 Note a. d.; s. Stobbe R. 135.

auch Richter und zwar in allen den Prozessen, in welchen die Juden eine Partei bildeten³⁾.

Da das Scaccarium Judaeorum nur eine Abtheilung des Reichs-Scaccarium bildete, so waren die Justitiare den Baronen der großen Schatzkammer untergeordnet. Sie hatten ihnen regelmäßig Rechnung abzulegen über alles, was bei ihnen eingegangen war⁴⁾, ihre richterlichen Entscheidungen konnten von den Baronen aufgehoben und für ungültig erklärt werden. Die Barone mußten dann selbst ihr Urtheil sprechen nach dem Landesgesetz und der consuetudo Judaismi. Die Justitiare selbst konnten als Beamte der Schatzkammer nur von den Baronen vor Gericht gefordert werden, sie hatten sich nur ihrem Urtheil zu beugen und konnten von

³⁾ Robertus de Braibroc r. c. de X marcis de firma de Bitebroc: In thesauro nichil, Et in Perdonis ipsi Roberto X marcae. Per breve Regis. Quia recordatum est per Simonem de Pateshull Benedictum de Talemunt Custodes Judaeorum, quod Ricardus miles de Bitebroc, pui praedictam terram de Bitebroc invadiaverat Samueli de Stamford Judaeo, finivit cum praedictis Simone et Benedicto anno praeterito per XV marcus (de quibus praedictus Benedictus debet respondere), ut Compotus suus audiretur, utrum ipse esset quietus de debito suo, scilicet de L marcis, pro quibus invadiaverat praedictam Terram praedicto Judaeo, per pecuniam receptam a praedicto vadio a tempore, quo fuit invadiatum. Et ita facto Compoto coram praedictis et aliis, Indicatum fuit, ut praedictus Ricardus esset quietus; quia sicut praedicti dixerunt plus receptum fuit a praedicto Vadio, a tempore scilicet Regis Henrici, quo invadiatum fuit, usque ad tempus predicti Compoti quam quinquaginta marcae. Et ita praedictus Ricardus recepit anno praeterito quietum praedictum Vadium; Et predictus Robertus praedictum Vadium non habuit hoc anno, Et ita Quietus est. Magn. Rot. X Ric. I bei Madog I, 235 Note e. Auch in Deutschland standen die Juden in vielen Städten unter der Gerichtbarkeit des „Rämmeters“. Entweder hatte er den Vorsitz im Jüdengericht, oder nur die Aufsicht oder er bildete die höhere Instanz vgl. Stobbe: die Juden in Deutschland. S. 145 u. Anm. 135.

⁴⁾ Magn. Rot. X Ric. I Note 12a. Aaron Judaeus Lincolniae debet D. marcas, sicut ibidem (scilicet in rotulo 8) continetur. Sed Benedictus de Talemunt respondet inde in Compoto suo. Madog ibid.

denselben ihres Amtes entsetzt und ins Gefängniß geworfen werden. Dieses dokumentiert die Oberaufsicht des großen Scaccarium über die besondere jüdische Schatzkammer. Die unteren Beamten des Reichs-Scaccarium mußten den Justitiaren der Juden die nöthige und schuldige Achtung entgegenbringen⁵⁾. Sie selbst hatten zwei Unterbeamte, einen Clericus regis und einen Esceator, der namentlich den Gütern verstorbenen Juden nachzuspüren hatte, die dem Könige als dem nächstberechtigten Erben zufallen mußten⁶⁾. Ob die Justitiarii schon in der älteren Zeit Gehalt bezogen, ist nicht mit Bestimmtheit zu erweisen, in der späteren Zeit erhielt jeder ein Gehalt von 20 Mark⁷⁾. Das Scaccarium Judaeorum war nicht der einzige Ort, an welchem die jüdische Geldangelegenheiten geordnet wurden, die Summen, die man den Juden schuldete, konnten auch gleich in die Reichs-Schatzkammer eingezahlt werden, die, wie wir ja wissen, die Oberaufsicht über Verwaltung der Juden-Schatzkammer hatte⁸⁾. Aus der Zeit Richards ist uns ein Fall angedeutet, welcher unserer Behauptung ebenfalls zur Stütze dienen kann. Es kamen einige Juden in die große Schatzkammer und erklärten vor den Baronen, daß ihre Forderungen gegen bestimmte, dort genannte, christliche Schuldner jetzt befriedigt seien, indem dieselben ihre Schulden bezahlt hätten. Diese Erklärung der Juden wurde gleich in die Rolle der Reichs-Schatzkammer eingetragen⁹⁾. Solche Fälle gehörten wohl

⁵⁾ s. die Urkunden bei Tovey l. c. p. 47, 48 u. 49.

⁶⁾ s. Tovey l. c. p. 51 u. 52.

⁷⁾ Liberate Rolls XIX Eduard I. Madox, l. p. 237 Note l. Tovey giebt fälschlich 40 Mark als Gehalt eines jeden Justitiars an.

⁸⁾ Idem Vicecomes r. c. de III marcis de Regina Judaea pro debito, quod Walterus de Westberia, debebat ei; et de I marca de eadem Judaea de debito, quod Radulfus de Chinton et Willelmus filius Ricardi debebant ei; In th. liberavit in II tallijs. Et Quietus est. Magn. Rol. XXIX H. II Oxford bei Madox I, 233 Note t. Unter den beiden tallia sind die Einzahlungstermine zu Ostern und zu Michaelis zu verstehen, welche man Scaccarium Paschae und Scaccarium Sti. Michaelis nannte.

⁹⁾ Fulbertus de Doura I marcam, Ut scribatur in Magno Rotulo

doch zu den Ausnahmen und im allgemeinen wurden alle diese Angelegenheiten erst in dem *Scaccarium Judaeorum* geordnet und dann erst in der großen Rolle verzeichnet.

Gehen wir nun zur Beantwortung der Frage über, welchen Nutzen die englischen Könige aus ihren Juden, d. h. deren Vermögen gezogen haben. Der König hatte das Recht, auf zwei Arten Gelder von den Juden zu erheben. Entweder zog er die Summen als Strafen, für begangene Verbrechen ein, Strafen, die bei Juden oft recht hoch bemessen waren, oder er erhob sie auf dem Wege des *Tallagium*, der willkürlichen Gelddauflage. Der König konnte von den Juden zu jeder Zeit große Geldsummen verlangen, weil er sie als sein Eigenthum in ihrem Handel und in ihren Geschäften so außerordentlich beschirmte und ihnen alle möglichen Freiheiten gewährte. Von den allgemeinen *Tallagia* nennen wir in erster Reihe den „*Saladins Behten*“, die Auflage für den Kreuzzug (s. oben). Im 33. Jahre seiner Regierung nahm Heinrich den vierten Theil ihrer Güter als *Tallagium* in Beschlag¹⁰⁾. Diese Auflage kann nicht mit der Kreuzzugssteuer identificiert werden, da die letztere erst 1188 ausgeschrieben wurde, während die erstere in einer Rolle aufgezeichnet ist, in welcher die Einzahlungen des Jahres 1187 registriert werden. Im nächsten Jahre hat dann König Heinrich den Juden wiederum ein *Tallagium* auferlegt, doch ist uns die Größe der Summe in der Urkunde nicht einmal angedeutet¹¹⁾.

quod ipso quietus est de omnibus debitis quas Johannes de Doura pater suus debuit Judaeis subscriptis (folgen die Namen der Gläubiger) sicut praedicti Indaei cognoverunt coram Baronibus de Scaccario. Magn. Rot. X Ric. I bei Madox I 252 Note a.

¹⁰⁾ Es heißt nämlich in der Rolle des genannten Jahres, nachdem die verschiedenen debita den Juden aufgezählt sind: De praedictis debitis Judaeorum sustinemus ad praesens, quia dominus rex cepit Quartum de Catallis suis. Magn. Rol. XXXIII H. II. Madox I, 222 Note 1.

¹¹⁾ Auch hier heißt es noch der debita Judaeorum: De predictis debitis Judaeorum sustinemus ad praesens propter Tallagium, quod

Richard I. folgte dem Beispiele seines Vorgängers und legte den Juden ein Tallagium von 2000 Mark auf¹²⁾.

Eine Unterabtheilung dieser Tallagia bilden die Abgaben, welche die Juden in den einzelnen Graffschaften in die königliche Schatzkammer zahlten, und welche durch die Vermittelung des Sheriffs in die Schatzkammer eingeliefert wurden, es scheint, daß diese Beiträge in manchen Gegenden jedes Jahr gegeben worden sind. So bezahlten z. B. die Juden von Norwich im 2. Jahr Heinrichs II. 5 Mark¹³⁾, die Juden im 4. Jahr desselben Königs 20 Mark Silber¹⁴⁾ und im darauffolgenden Jahre zahlte der Sheriff von Norfolk und Suffolke eine große Summe von den einzelnen Städten seines Bezirkes¹⁵⁾.

Die Juden von Cambridge bezahlten 60 Mark im 2.¹⁶⁾ und 13 solidi und 4 Denare im 3. Jahre Heinrichs¹⁷⁾. Die Dominus Rex capit ab. cis. Magn. Rot. XXXIV H. II Madox I, 222 Note f.

¹²⁾ Josce filius Lic de Bristou r. c. de C. s. de secundis M. marcis, quas Judaei Angliae promiserunt Domino Regi. In th. lib. Et. Quiet. est. Magn. Rot. III Ric. I, Madox I, 28 Note h.

¹³⁾ Idem vicecomes (Wilhelmus de Nouauilla) reddit Compotum de V marcis de Judaeis Norvici. In th. lib. Et Quiet. est. Magn. Rot. II Henr. II ed. Hunter (1844) p. 8.

¹⁴⁾ Idem vicecomes (Wilhelmus de Caisnet) reddit Compotum de XX marcis argenti pro Judaeis. In Camera Regis. Radulpho filio Stephani per breve Regis XX marcas argenti. Et Quietus est. Magn. Rot. IV. H. II Norf. u. Suff. ed. Hunter p. 127.

¹⁵⁾ Magn. Rot. V H. II bei Madox I, 222 Note d. Idem vicecomes r. c. de XLIII libris et VI solidis et VIII denariis de Judaeis de Norwico. In thesauro XXXVII libras et VI s. et VIII d. in II talljis etc. Id. vic. r. c. de XXX l. de Judaeis de Tetford. In th. lib. in II talljis. Et Quietus est. Id. vic. r. c. de XV l. de Judaeis de Bongeia. In th. lib. in II talljis. Et Quietus est. Norfolk et Suffolke.

¹⁶⁾ Et id. vic. reddit Compotum de LX marcis pro Judaeis de Cantebrigia. In th. XII l(ibras) et XIII s. et IV d. Magn. Rot. II H. II ed. Hunter p. 15. Der Sheriff heißt Paganus.

¹⁷⁾ Ebenfalls aus Cambridge. Id. vic. redd. Comp. de XIII s. et IV d. de Judaeis. In th. lib. Et Quiet. est. Magn. Rot. III H. II ed. Hunter p. 96.

doch zu den Ausnahmen und im allgemeinen wurden alle diese Angelegenheiten erst in dem *Scaccarium Judaeorum* geordnet und dann erst in der großen Rolle verzeichnet.

Gehen wir nun zur Beantwortung der Frage über, welchen Nutzen die englischen Könige aus ihren Juden, d. h. deren Vermögen gezogen haben. Der König hatte das Recht, auf zwei Arten Gelder von den Juden zu erheben. Entweder zog er die Summen als Strafen, für begangene Verbrechen ein, Strafen, die bei Juden oft recht hoch bemessen waren, oder er erhob sie auf dem Wege des *Tallagium*, der willkürlichen Gelbauflage. Der König konnte von den Juden zu jeder Zeit große Geldsummen verlangen, weil er sie als sein Eigenthum in ihrem Handel und in ihren Geschäften so außerordentlich beschirmte und ihnen alle möglichen Freiheiten gewährte. Von den allgemeinen *Tallagia* nennen wir in erster Reihe den „*Saladin's* Zehnten“, die Auflage für den Kreuzzug (s. oben). Im 33. Jahre seiner Regierung nahm Heinrich den vierten Theil ihrer Güter als *Tallagium* in Beschlag¹⁰⁾. Diese Auflage kann nicht mit der Kreuzzugssteuer identificiert werden, da die letztere erst 1188 ausgeschrieben wurde, während die erstere in einer Rolle aufgezeichnet ist, in welcher die Einzahlungen des Jahres 1187 registriert werden. Im nächsten Jahre hat dann König Heinrich den Juden wiederum ein *Tallagium* auferlegt, doch ist uns die Größe der Summe in der Urkunde nicht einmal angedeutet¹¹⁾.

quod ipse quietus est de omnibus debitis quas Johannes de Doura pater suus debuit Judaeis subscriptis (folgen die Namen der Gläubiger) *sicut praedicti Iudaei cognoverunt coram Baronibus de Scaccario. Magn. Rot. X Ric. I bei Madox I 252 Note s.*

¹⁰⁾ Es heißt nämlich in der Rolle des genannten Jahres, nachdem die verschiedenen debita den Juden aufgezählt sind: *De praedictis debitis Judaeorum sustinemus ad praesens, quia dominus rex cepit Quartum de Catallis suis. Magn. Rol. XXXIII H. II. Madox I, 222 Note 1.*

¹¹⁾ Auch hier heißt es noch der debita *Judaeorum*: *De predictis debitis Judaeorum sustinemus ad praesens propter Tallagium, quod*

Richard I. folgte dem Beispiele seines Vorgängers und legte den Juden ein Tallagium von 2000 Mark auf¹²⁾.

Eine Unterabtheilung dieser Tallagia bilden die Abgaben, welche die Juden in den einzelnen Grafschaften in die königliche Schatzkammer zahlten, und welche durch die Vermittelung des Sheriffs in die Schatzkammer eingeliefert wurden, es scheint, daß diese Beiträge in manchen Gegenden jedes Jahr gegeben worden sind. So bezahlten z. B. die Juden von Norwich im 2. Jahr Heinrichs II. 5 Mark¹³⁾, die Juden im 4. Jahr desselben Königs 20 Mark Silber¹⁴⁾ und im darauffolgenden Jahre zahlte der Sheriff von Norfolk und Suffol eine große Summe von den einzelnen Städten seines Bezirkes¹⁵⁾.

Die Juden von Cambridge bezahlten 60 Mark im 2.¹⁶⁾ und 13 solidi und 4 Denare im 3. Jahre Heinrichs¹⁷⁾. Die *Dominus Rex capit ab. eis. Magn. Rot. XXXIV H. II Madox I, 222 Note f.*

¹²⁾ Josce filius Lic de Bristou r. c. de C. s. de secundis M. marciis, quas Judaei Angliae promiserunt Domino Regi. In th. lib. Et. Quiet. est. Magn. Rot. III Ric. I, Madox I, 23 Note h.

¹³⁾ Idem vicecomes (Wilhelmus de Nouaulla) reddit Compotum de V marciis de Judaeis Norvici. In th. lib. Et Quiet. est. Magn. Rot. II. Henr. II ed. Hunter (1844) p. 8.

¹⁴⁾ Idem vicecomes (Wilhelmus de Caisnet) reddit Compotum de XX marciis argenti pro Judaeis. In Camera Regis. Radulpho filio Stephani per breve Regis XX marcas argenti. Et Quietus est. Magn. Rot. IV. H. II Norf. u. Suff. ed. Hunter p. 127.

¹⁵⁾ Magn. Rot. V H. II bei Madox I, 222 Note d. Idem vicecomes r. c. de XLIII libris et VI solidis et VIII denariis de Judaeis de Norwico. In thesauro XXXVII libras et VI s. et VIII d. in II talljis etc. Id. vic. r. c. de XXX l. de Judaeis de Tetford. In th. lib. in II talljis. Et Quietus est. Id. vic. r. c. de XV l. de Judaeis de Bongeia. In th. lib. in II talljis. Et Quietus est. Norfolk et Suffol.

¹⁶⁾ Et id. vic. reddit Compotum de LX marciis pro Judaeis de Cantebrigia. In th. XII l (bras) et XIII s. et IV. d. Magn. Rot. II H. II ed. Hunter p. 15. Der Sheriff heißt Pagnus.

¹⁷⁾ Ebenfalls aus Cambridge. Id. vic. redd. Comp. de XIII s. et IV d. de Judaeis. In th. lib. Et Quiet. est. Magn. Rot. III H. II ed. Hunter p. 96.

Juden von Lincoln bezahlten im Jahre 1158 40 Pfd.¹⁸⁾, und die Juden von Oxford in demselben Jahre 20 M.¹⁹⁾. Bei dieser Gelegenheit wollen wir auch einige dona der Juden verzeichnen, gleichsam freiwillig aufgebrachte Summen, welche die Juden einer Provinz dem Herrscher aus Dankbarkeit übersenden, die sich aber in Wahrheit von den oben angeführten verlangten und geforderten Steuern in Nichts unterscheiden. Die Juden von Oxford bezahlten ein donum von 100 solidi²⁰⁾, die von Cambridge übersandten dem Könige im Jahre 1158 ein Geschenk von 50 Mark²¹⁾. So viel über die verschiedenen Arten der Steuern, welche die gesammte Judenschaft des Landes oder größere jüdische Communen zu zahlen hatten. Der König hatte auch das Recht, das Vermögen einzelner Juden einzuziehen. Allgemein dürfte ja das Schicksal des Aaron von Lincoln bekannt sein, dessen ungeheure Reichthümer von Heinrich II. für den Staatsschatz eingezogen wurden. Dieses Vermögen muß sich schon 1187 in den Händen des Königs befunden haben, denn Benedict v. Peterborough erzählt uns, daß der König in dem genannten Jahre eine Fahrt nach der Normandie unternommen habe, bei welcher mehrere Schiffe mit einem großen Theil der Schätze des Aaron von Lincoln in Folge der heftigen Stürme untergegangen seien²²⁾. Diese Güter wurden in einer besondern Schatzkammer, dem Scaccarium Aaron, verwaltet, welche noch zur Zeit Richard's bestand und von zwei clerici regis geleitet wurde²³⁾.

¹⁸⁾ Id. vic. (Waltherus de Amunde villa) r. c. de XL l. pro Judaeis. In th. lib. Et Quietus est. Magn. Rot. V H. II Lincoln bei Madox I, 222 Rote a.

¹⁹⁾ Id. vic. (Henricus de Oilli) r. c. de XX marcas pro Judaeis ibid. Oxford.

²⁰⁾ Et id. Vic. redd. Comp. de C. s. de Dono Judaeorum. In th. lib. Et Quietus est. Magn. Rot. II. H. II. Oxford ed. Hunter p. 36.

²¹⁾ Id. vic. r. c. de L marcis de Dono Indaeorum de Cantebria. Magn. Rot. V. H. II. Cambridge Madox I, 222 Rote c.

²²⁾ Benedictus abbas a. a. 1187 am Anfang: die Schiffe gingen unter „cum magna parte thesauri Aaron Judaei Lincolnicensis defuncti.

²³⁾ Magn. Rot. III Ric. I Lond et Middlesex bei Madox I, 191

In diese besondere Schatzkammer wurden alle die Summen eingezahlt, die man dem Aaron von Lincoln schuldete, und zwar wurden dieselben in einer eigenen Rolle „de debitis Aaron“ verzeichnet²⁴). Die Häuser, die ihm in London gehörten, wurden später von Johann ohne Land an englische Ritter vergeben als Lohn für treue Dienste, die sie geleistet hatten²⁵). Es war aber selten der Fall, daß das ganze Vermögen eines Juden vom Könige beansprucht wurde, meistens wurde nur ein Theil der Güter einem reichen Juden abgefordert. Alle Juden hafteten oft diesen Glaubens- und Stammesgenossen und mußten entweder die ganze Summe oder wenigstens einen großen Theil derselben für ihn bezahlen. Jurnet aus Norwich mußte eine Strafe von 2000 Mark²⁶) und in späterer Zeit eine Geldstrafe von 6000 Mark²⁷) bezahlen, deren Rest er erst 1189, im ersten Jahre König Richards bezahlen konnte. Alle Juden hafteten für ihn und mußten eine ungeheure Summe in die königliche Schatz-

Rote m. Et Joseph et Rogero Clericis Redis de Scacoario Aaron ll marcas et Dimidiam de Dono per breve Regis.

²⁴) Magn. Rot. V H. II Madox I, 233 Rote n. De debitit Aaron. Robertus comes Legercestnae debet CCCC et III l. et VI s et VIII d. super Bleneford et Kingeston in torreta. — Et XXXIX l. per aliam Cartam.

²⁵) Urkunde Johannes vom 23. Juni 1208 für Galfrid und eine Urkunde desselben Königs vom 1. Februar seines 15. Regierungsjahres (1215) ausgestellt für Thomas de Nervilla bei Rymer Foedera I p. 93. In den letzteren Jahren werden auch die Güter des Juden Brün vom Könige verschenkt (i. Rote 27 28 u. 29).

²⁶) Jurnet Judaeus r. c. de M. M. marcis unde finivit cum Rege apud Wintoniam in Transfretatione sua. 2) Benedictus Judaeus r. c. de D. l. de Fine, quem fecit cum Rege in Transitu suo de Misericordia sua. 3) Brunus Judaeus r. c. de M. M. M. marcis de fine, quem fecit cum Rege in transitu suo. Magn. Rot XXIII. H. II bei Madox I, 226 Rote a.

²⁷) Jurnet Judaeus de Norwico debet CC et LXX l. et VI s. et VIII d. de Miseria, in qua incidit apud Windosore, quae remanserunt super illum de VI Milibus marcis Miserie sue. Magn. Rot. I Ric. I Norf. et Suffolk cr. Hunter (1884 Record. Comm.) p. 43.

ammer einliefern²⁵⁾. Ebenso war dem Juden Benedict eine Strafe von 500 Pfd., dem Juden Brunus eine solche von 3000 Pfd. auferlegt worden²⁶⁾. Auch für letzteren mußten die Juden in ihrer Gesamtheit Bürgschaft leisten²⁷⁾. Vier Jahre später hatte Brunus seine ganze Schuld bis auf 400 Pfd. bezahlt²⁸⁾, aber schon im ersten Jahre König Richards verfiel er in eine Strafe von 2000 Mark, bei welcher seine Güter confisciert wurden und an mehrere reiche Juden durch Kauf übergingen²⁹⁾.

Wir könnten noch eine ganze Anzahl ähnlicher Fälle anführen, doch glauben wir, daß die gegebenen Beispiele unsere Behauptung genügend unterstützen werden. Obgleich bei allen diesen Strafen kein bestimmtes Vergehen angegeben wird, so müssen wir ein solches doch voraussetzen, da auch schon die Ausdrücke, die dabei angewendet werden (*miseria finem facere*) auf ein Vergehen der Besteuernten hindeuten. Aus dem Gesagten können wir schon ersehen, daß der König unbeschränkte Macht über die Juden seines Landes hatte.

²⁵⁾ *Judei Anglie . . . MMMM et D et XXV marcas et dimidiam de miseria Jurnet de Norwico, cuius Cartas habuerunt ad ipsum acquitandum. Magn. Rot. I Ric. I Lond. et Middl. ed. Hunter p. 229.*

²⁶⁾ Bei der Schuld des Brunus (s. Note 24) ist aufgeführt: *Et D libras et LIII s. et IV d. de Communi Judaeorum pro plegiagio ejus. Magn. Rot. XXIII H. I Madox I, 226 Note a.*

²⁷⁾ *Brunus Judaeus debet CCCC li. de Fine, quem fecit cum Rege in transfretatione sua. Magn. Rot. XXVII, H. II Madox I, 226*

²⁸⁾ *. . . run Judaeus deb. CCC et XL l. de Miseria de M. M. marois, de quibus fecit finem cum Rege apud Waltham.*

Aaron Judeus Lincolniae et Abraham filius Rabbj et Isaac de Coleceestre . . . CCCC li. de Catallis Brunj Judaei, quae ipsi receperunt in Veteri Moneta de fine, quem ipse Brunus fecit cum Rege in transfretatione sua. Magn. Rot. I Ric. I London et Middlesex ed. Hunter p. 229.

²⁹⁾ S. die Urkunden aus der Zeit Johannis bei Madox I, 250. Es ist nicht ersichtlich, daß dies neue Bestimmungen Johannis sind, wahrscheinlich gelten dieselben schon zur Zeit Richards. Wir konnten nur aus dem uns vorliegenden Material kein Beispiel beibringen.

Er konnte Summen, die man den Juden schuldete, ganz oder zum Theil erlassen, bestimmte die Termine, an denen die Schulden bezahlt werden mußten und ließ sich von den Parteien, zu deren Gunsten er urtheilte, für seine Entscheidungen mit Geld belohnen²³⁾. Der König war der nächstberechtigter Erbe eines Juden nach seinem Tode²⁴⁾ und von ihm mußten sich die leiblichen Erben, Kinder und andere Verwandte ihre Ansprüche mit hohen Geldsummen erkaufen.

So stehen wir bereits mitten in der Schilderung der jüdischen Rechtsverhältnisse in England, welche sich aus den vielen Prozessen, deren Kosten in den Rollen aufgezichnet sind, ziemlich klar und deutlich erkennen lassen²⁵⁾.

Von Grund- und Landbesitz waren sie in älterer Zeit nicht ausgeschlossen. Wir besitzen eine Urkunde aus der Zeit Heinrichs I. in welcher ein Jude 18 Mark Silber bezahlt²⁶⁾,

²³⁾ Aaron Judaeus deb. D. marcas de cod. fine. Sed Mortuus est et Rex habet Catalla sua. Magn. Rot. I Ric. I. London et Middlesex, ed. Hunter p. 226.

²⁴⁾ 1) Benedictus filius Josce quaterbuches . . . CC marcas pro habendis cartis et catallis Patris sui. etc.

Magn. Rot. I Ric. London ed. Hunter 229.

2) Deulecresse de Risingis filius Benedicti deb. II marc. auri pro habenda rationabili parte de terris et Catallis, quae fuerunt Patris uxoris sue. ibid. ed. Hunter p. 50 Norfolk et Suffolk.

3) Samarias Judeus deb. XI marcas pro habendo vadito et debito Helye filii sui, qui mortuus est. Sed nondum habuit debitum neque vadium. ibid. Divenescrie. ed Hunter p. 135.

4) Lia Judea de Briston. . . Et XX marcas pro habenda rationabili parte sua de Catallis et debitis Benedicti viri sui. ibid. Gloucester ed. Hunter p. 105.

5) Benjamin deb. II marc. auri pro habenda rationabili parte sua de debitis et catallis Patris sui. ibid. Oxford ed. Hunter p. 109.

²⁵⁾ Die meisten Einzahlungen kamen „de oblati Curiae“ von den Geldern, welche die Juden zahlten, um bestimmte Rechte zu erlangen oder „de Placitis“ von den Summen, welche sie als Kosten für Gerichtsverhandlungen zu bezahlen hatten.

²⁶⁾ Manasserus de Guerres redd. Comp. de XVII marc. argenti pro terra patris sui, quam rex fecit ei habere de Gaufrido de Man-

um die Ländereien seines Vaters in Besitz nehmen zu dürfen, eine Notiz, welche noch durch eine ähnliche urkundliche Aufzeichnung aus der Zeit Richards I. ergänzt wird³⁷⁾. Heinrich III. verbot 1271, daß die Juden in Zukunft irgend ein Stück Land besitzen sollten³⁸⁾. Diese Verordnung gestattet allein schon den Schluß, daß die Juden in älterer Zeit Land als Eigenthum erwerben durften. Häuser besaßen sie in allen Städten, in denen sie sich aufhielten. Prozesse um den Besitz der Häuser wurden von der königlichen Curie entschieden. Unter den wenigen Vergleichen, die uns von Heinrich II. erhalten sind, befindet sich auch einer, der zwischen einem Juden und einem christlichen Adligen zu Stande gekommen ist. Es handelte sich um ein Haus in Norwich, welches der Adelige dem Juden Jurnet streitig machte. Es kam zu einer Einigung, zu einem Vergleich zwischen beiden. Das Haus wurde dem Juden als ewiges Eigenthum zugesprochen, er sollte aber seinem Gegner und dessen Erben 5 M. jährlichen Zins dafür zahlen³⁹⁾. Alle diese Prozesse so wie

deuilla. In thesauro X marc. arg. Et debet VII marc. arg. Magn. Rot. XXXI H. 1 Essex. ed. Hunter (1833) p. 55.

³⁷⁾ Cresselinus Judaeus debet I marcam auri pro habenda saina de terra de Bosintonia et Mapeldere wella. Magn. Rot. I Ric. I Sudhantescire ed. Hunter p. 199.

³⁸⁾ Quod nullus Judaeus in posterum per cartam vel donum seu per alium quemcumque titulum foedum habeat vel teneat seu liberum tenementum vel redditum etc. De antiquis legibus liber. App. p. 234. Cap. XXV.

³⁹⁾ Haec est finalis concordia facta in curia domini Regis apud Oxeneforde in octabis Scti. Ylarii anno regni Regis Henrici secundi XXXV. coram Johanne episcopo Norewicensi et Rannulpho de Glanuillo justicia domini Regis et Godefrido de Luci et Ricardo Thesaurario et Radulpho archidiacono Colecestrensi et Rogero filio Reinfridi et Michaeli Belet et Roberto de Witef. et aliis fidelibus domini Regis, qui ibi tunc aderant.

Inter Willelmum de Cursum et Jornetum Judenm de Norewico de uno masagio in villa Norewico quod Willelmus versus ipsum Jornetum. Et unde placitum fuit inter eos in curia domini Regis scilicet, quod praefatus Willelmus concessit praefato Jorneto praedictum masagium et heredibus suis tenendum de eo et heredibus

überhaupt alle diejenigen, wo Juden und Christen sich befanden, wurden in der königlichen Curie entschieden. In denselben Fällen konnten auch die reisenden Richter im Namen und in Vertretung des Königs Recht sprechen⁴⁰). Doch kam es auch vor, daß die Juden den Antrag stellten, der Prozeß sollte nicht von den reisenden Richtern, sondern von dem obersten Gerichtshof entschieden werden⁴¹). Zwischen Juden und Juden hat wohl der jüdische h. h. rabbinische Gerichtshof nach jüdischem Recht entschieden, doch scheint es, daß die Juden ihre Civilprozesse lieber vor der königlichen Curie führten, weil die Urtheile des königlichen Gerichtshofes jedenfalls mehr Autorität hatten. So bezahlte Benedict von Lincoln 2 Unzen Gold, damit seine Klage gegen die Juden Deodat und Jacob in der königlichen Curie zur Verhandlung angenommen wurde⁴²), und ein anderer bezahlte dieselbe Bitte mit 20 Pfd.⁴³). Der jüdische Gerichtshof hatte natürlich nicht die Autorität, mit welcher die staatliche Institution ausgestattet war, und daher kam es, daß die königliche Curie oft zur Aufrechthaltung von Acten angerufen wurde, die vor dem jüdischen Gerichtshof vollzogen worden waren. Eine Jüdin aus Bristol ließ einen Vertrag, den

suis per servitium V solidorum per annum pro omni servicio. Et pro hac concordia praefatus Jornetus dedit predicto Willelmo quinque marcas argenti. Fines sive Pedes Finium ed. Hunter (Record. Commission 1835) Praefatio p. XXIII.

⁴⁰) *De Placitis Rannulphi de Glanvilla, De Flacistis Godefridi de Luci* und noch mehrere Stellen in dem *M. Rot. I Ric. I.*

⁴¹) *Abraham filius Rabbj . . . uncas auri, ut recognitio de terra de Maleswurga, quam Robertus Cusin petit et quae summonita est coram Justiciis errantibus veniat coram capitali Justicia. Magn. Rot. I Ric. I Lond. et Middlesex. ed. Hunter p. 230 auch bei Madox I, 227 Note o.*

⁴²) *Benedictus Filius Jacob deb. II. uncas auri, ut loquela sua audiat in curia Regis inter eum et Deodatum et Jacobum Judeos Magn. Rot. I Ric. I. Lincoln. ed. Hunter p. 73.*

⁴³) *Benedictus Filius Joce Quatrebuches . . . XX li., ut Rex audiat loquelam suam versus Abraham Judeum Londoniae. ibid London. ed. Hunter p. 229.*

sie bei dem jüdischen Gerichte geschlossen hatte, von der Staatsbehörde bestätigen und verlieh ihm dadurch größere Autorität⁴⁴⁾. Ein anderer Jude aus Bristol bezahlte zwei Unzen Gold, damit man am jüdischen Gerichtshof eine Untersuchung anstelle, ob ein Jude vom anderen Zinsen nehmen dürfe⁴⁵⁾.

Daß die Juden für alle Rechte und Unterstützungen, die sie vom Könige erlangen wollten, Geld geben, alle Gefälligkeiten, die er ihnen erweisen sollte, mit Geld belohnen mußten, ist zu natürlich, als daß wir es erst besonders hervorzuheben brauchten. Waren sie in einen Prozeß verwickelt, so legten sie eine kleine Summe als oblatum in die Schatzkammer, um die Unterstützung des Königs für ihre Sache zu erlangen. Zahllos sind die Prozesse, welche sie gegen säumige Schuldner anstrengen mußten, und zahllos sind auch die Bitten an den König, ihre Rechte gegen betrügerische Schuldner, die sich ihrer Pflicht entziehen wollten, zu wahren⁴⁶⁾.

⁴⁴⁾ Lia Judaea de Briston debet X Bizancia pro habenda Conuentione facta inter eam et Pueros suos coram Judeis. Magn. Rot. I. Ric. I. Gloucester. ed. Hunter p. 165.

Madox I, 244 Note t, theilt dieselbe Urkunde aus dem 5. Jahre Richards mit. Es ist wohl kaum wahrscheinlich, daß sich derselbe Posten in der 4 Jahre späteren Stelle noch einmal vorfindet, da auch der zweite Theil der Aufzeichnung: Et XX marcas pro habenda rationabili parte sua de Catallis et debitis Benedicti viri sui (s. auch Anm. 32, 4) wörtlich mit der Urkunde bei Madox übereinstimmt, nur daß das Wort „Benedicti“ fehlt. Es ist wenig wahrscheinlich, daß sie ihre Erbanprüche nach 4 Jahre noch einmal hat erkaufen müssen. Wahrscheinlich liegt hier ein Irrthum in der Datierung vor.

⁴⁵⁾ Judas, Judaeus de Briston debet II uncias auri pro Inquisitione facienda in Capitulo Judaeorum, si Iudeus debet capere usuram a Judeo. Magn. Rot. IV. Ric. I. Gloucester bei Madox I, 244 Note u.

⁴⁶⁾ Solche Beispiele ließen sich aus jeder Periode anführen, wir wollen nur einige aus der frühesten und aus der spätesten Zeit anführen. Aus der Zeit Heinrichs I.:

Rubi Gotse (=Rabi Jose) Judaeus et Jacob et Mannasserus reddunt compotum de VI marois auri, ut rex innet eos uersus Ricardum filium Grisleberti de debitis suis. Magn. Rot. XXXI. H. I. ed.

Aus diesem Umstande können wir schon erkennen, wie unsicher in jenen Zeiten das Gelbleihen war, und wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, daß die Juden gerade deswegen durch hohe Zinsen sich bei dem einen Schuldner für die vielen Verluste, mit denen sie zu rechnen hatten, schadlos hielten. Einen vom Könige festgesetzten Zinsfuß gab es in England nicht. Im Allgemeinen galt aber wohl derselbe Zinsfuß bei allen Juden. Wir haben aus der Zeit Heinrichs II. einen Bericht von Richard von Ancestry, der auf einer weiten Reise bei verschiedenen Juden Englands Geld auf Zins nehmen mußte. Allen seinen Gläubigern gab er für ein Pfund, 4 Denare Zinsen auf die Woche. Dieser Zinsfuß, der für unsere Begriffe sehr hoch ist, scheint damals der allgemein übliche gewesen zu sein⁴⁷⁾. Einzelne Gefälligkeiten mußten die Juden mit klingender Münze belohnen. Jurnet aus Norwich, der uns schon so oft begegnet ist, mußte 1800 Mark für die Erlaubniß bezahlen, in England wohnen zu dürfen⁴⁸⁾. Benedict aus Lincoln zahlte $\frac{1}{2}$ Mark Geld, damit ein Pfandobject, das sich in seinem Besitze befand, so lange in der Gewalt des Königs bliebe, bis der darüber

Hunter p. 148. Rubi Gotsce et Judaei, quibus comes Rannulphus debebat, debent X marcos auri, Ut Rex juvet eos erga Comitum de debitis suis. Et de his . . . VI marcas auri et alii Judaei IV. marcas auri. ibid. ed. Hunter 149 auch bei Madox I, 227 Note I.

Aus der Zeit Richard's I.: Maneserus Judaeus de Gipeswich debet IV uncas auri pro recto de XX marcis versus Willelmum de Verdun et Bertranum fratrem suum.

Abraham de Norewico debet I marcam pro recto de VI. marcis versus Hugonem de Oisi. Magn. Rot. I. Ric. I. Norf. & Suff. ed. Hunter p. 43, das sind nur wenige Beispiele, fast jede Rubrik in der ersten Rolle Richards kann solche Einzahlungs-Posten aufweisen.

⁴⁷⁾ Dieser Bericht ist gedruckt bei Palgrave: Rise and Progress of the English Commonwealth (London 1831) vol I pars II Proofs and Illustrations p. LXXXIV sequ.

⁴⁸⁾ Jurnet Judens de Norewico debet M. D. C. C. C. marcas pro residentia sua in Anglia cum benevolentia Regis. Magn. Rot. I. Ric. I. Norf. & Suffolk ed. Hunter p. 45.

schwebende Prozeß entschieden sein würde⁴⁹⁾. Josce Quatrebuches zahlte dem Könige 40 Mark, damit sein Sohn Hakelin als Sieger aus einem Prozeß hervorginge, in welchen er verwickelt war⁵⁰⁾. Leo, ein Jude aus London mußte 4 Mark für die Erlaubniß bezahlen, mit einem anderen Juden einen Vertrag schließen zu dürfen. Hierbei ist aber das als sehr merkwürdig hervorzuheben, daß auch der andere Contrahent für dieselbe Erlaubniß 5 Mark in die Schatzkammer zu zahlen hatte⁵¹⁾. Leo aus Chester bezahlte eine Unze Gold, damit eine Klage, die er vorzubringen hatte, in der königlichen Curie angenommen würde⁵²⁾, und so könnten wir noch einige Beispiele zur Illustrirung unserer obigen Behauptung anführen.

Die Juden wurden im allgemeinen nach dem gleichen Recht und demselben Gesetz wie ihre christlichen Mitbürger verurtheilt, nur war ihre Strafe manchmal etwas schwerer und härter. So mußten die Juden von London einen Mord, den sie begangen hatten, mit 2000 Mark sühnen⁵³⁾. Ob

⁴⁹⁾ Benedictus frater Aaron debet dimidiam marcam auri, ut vadum suum: quod habet de Simone de Kyme, custodiatur in manu Regis, donec disrationetur, utrum debeat illud habere annon. Magn. Rot. I Ric. I. Lincoln, ed. Hunter p. 74.

⁵⁰⁾ Josce Quatrebuches . . . XI marcas, ut Hakelinus filius suus juste deducatur de loquela quae fuit inter eum et Adam de Colebroch. Magn. Rot. I Ric. I. London et Middlesex ed. Hunter 229

⁵¹⁾ Leo Judeus de Londonia debet IV marcas pro licentia concordandi cum Deulebencie de Cycestre. Magn. Rot. I Ric. I. London ed. Hunter p. 230.

Deulebencie Judeus Cycestriae debet V marcas pro licentia concordandi cum Leone Judeo Londoniae. Magn. Rot. I Ric. I. Sudsex ed. Hunter p. 211.

⁵²⁾ Leo Judeus Cicestriae debet I uncam auri, ut loquela, quam habet uersus Radulphum de Meisnil de hoc quod exigit ab eo forisfacturam ad opus suum audiat in Curia Regis. Magn. Rot. I Ric. I. Sudsex ed. Hunter p. 211.

⁵³⁾ Judei Londoniae reddunt Compotum de M. M. marois pro infirmo, quem interfecerunt. Magn. Rot. XXXI H. I. London ed. Hunter p. 149.

die Strafe auch sonst immer so hoch bemessen war? Wir glauben es nicht. Aber im Allgemeinen galten auch für die Juden die Bestimmungen des allgemeinen Rechts. Wir ersehen aus den urkundlichen Aufzeichnungen, daß sie wegen falscher Aussage vor Gericht⁵⁴⁾, wegen Erhebung einer falschen Anklage⁵⁵⁾ und wegen anderer kleinerer Vergehen wie die christlichen Bürger Englands bestraft wurden. Benedict aus Gloucester wurde mit zwei Mark bestraft, weil er einen Vertrag nicht eingehalten, den er vor dem königlichen Richter geschlossen hatte⁵⁶⁾. Wir sehen aber auch, daß sie zum Beweis durch den Zweikampf zugelassen wurden, ein Umstand, der für die Gleichberechtigung mit ihren christlichen Mitbürgern genügendes Zeugniß ablegt⁵⁷⁾. Und doch müssen uns manche Einzelsfälle auf die Vermuthung bringen, daß die Juden in mancher Beziehung eine Sonderstellung einnahmen. So mußten z. B. Comitissa, eine Jüdin aus Cambridge, deren Kinder und die Juden von Lincoln sieben Mark Geld in die Schatzkammer zahlen, weil sich ein Sohn der ersteren mit einer Jüdin aus Lincoln ohne Erlaubniß des Königs verheirathet hatte⁵⁸⁾. Ein anderer mußte 5 M.

⁵⁴⁾ Benedictus Judeus de Rossa reddit Compotum de II marcis de Miseria pro Falso dicto. In thesauro I marciam. Et debet I marciam. Magn. Rot. I Ric. I.

⁵⁵⁾ Herveus Judas debet XXIV s. et IV d. pro falso clamore. ibid. Cantabrigie ed. Hunter p. 192.

⁵⁶⁾ Benedictus filius Josce Sord debet II marcas, quod non tenuit finem, quem fecit cum Bruno filio Benedicti Militis, de quibus Abraham filius Rabbi habuit plegium. Magn. Rot. I Ric. I. Gloucester ed. Hunter p. 165.

⁵⁷⁾ Dies datus est Chermينو Judeo et Samsoni fratri Brin (die Lesart ist unsicher) de placito duelli in Octavas Siti Hilarii et tunc veniant parati ad duellum illud faciendum apud Totelle. Rotuli Curiae Regis ed. Palgrave p. 79 ausgestellt am 28. November 1194. In Deutschland mußte der Jude sich auf den Zweikampf einlassen, wenn der Gegner es verlangte. Er konnte auch einen Zweikampf fordern wenn er selbst ein Verbrechen verfolgte, konnte sich aber nach mehreren Privilegien bei einem solchen Zweikampf durch einen gebungenen Kämpfer vertreten lassen. Stobbe I. c. p. 153.

⁵⁸⁾ Comitissa Judaea de Cantabrigia et filii ejus et Judaei

für einen Scheidebrief bezahlen, den er seiner Frau ausgestellt hatte⁵⁹). Joscius aus Oxford wurde mit 10 Mark bestraft, weil er gefundenes Gold ohne Zustimmung der königlichen Richter gekauft hatte⁶⁰). Hierzu kommen noch die häufigen Strafen derjenigen, welche geweihte Gefäße als Pfänder angenommen hatten. (s. oben S. 31). Auch einige merkwürdige richterliche Entscheidungen dürften unsere Vermuthung bestätigen und unterstützen. Leo aus Gloucester wurde mit 20 Mark bestraft, weil er sich in der Gesellschaft der Gedächten befunden hatte⁶¹). Zur Zeit König Richards mußte ein Jude aus Neu-Castle 20 Mark Strafe zahlen, weil er einen Bürgen vor Gericht genannt hatte, der nachher für ihn nicht bürgen wollte⁶²), und Abraham, der Sohn des Avigaz, wurde sogar deswegen bestraft, weil in einer von ihm ausgestellten Urkunde ein Stück Land nicht als bei ihm verpfändet eingetragen war, wie es Recht und Pflicht gewesen wäre⁶³).

Diese Fälle zeigen uns zur Genüge, daß einzelne Aus-

Finde steia r. c. de VII marcis auri pro Judaea Lincolnia, quam filius Comitissae duxit uxorem sine licentia Regis. In thesauro XXIV libr. pro IV marcis auri. Et debet III marcas auri. Magn. Rot. XV Henr. II. London et Middlesex bei Madox I, p. 229.

⁵⁹) Samuel Judaeus debet V marcas auri de misericordia pro libello Repudii. *Magn. Rot. XXVI H. II, bei Madox I, 229 Note c.*

⁶⁰) Joscius filius Benjamin de Oxineforde debet X marcas de Miseria sua pro auro invento, quod emit sine assensu Justitiae. *Magn. Rot. I Ric. I. Oxford ed. Hunter p. 110, vgl. auch Stobbe I. c. p. 233 Note 92.*

⁶¹) Leo Judaeus de Glocestria debet XX marcas, quia retatus uit de societate Utlagorum. *Magn. Rot. VII Ric. I. Gloucester bei Madox I, 229 Note f.*

⁶²) Samuel Judeus de Novo Castello . . XX marcas quod uocauit Warantum, quem habere non potuit. *Magn. Rot. I Ric. I. Northumberland, ed. Hunter p. 242.*

⁶³) Abraham Filius Avigaz debet I marciam auri, quia non continebatur in carta sua de Comite de Arundel, quod Manerium de Rowell esset vadium suum, sicut esse decebat. *Magn. Rot. I. Ric. I. ed. Hunter p. 228 bei Madox I, 229 Note c.*

nahmebestimmungen für die Juden existirten, die sich auch aus den Verhältnissen und Anschauungen des Mittelalters ganz gut erklären lassen. Es ist im Gegentheil sehr wunderbar, daß die Juden sonst, abgesehen von ihrem Verhältniß zum Könige, ihren christlichen Mitbürgern rechtlich gleichgestellt waren. Es ist dies ein Zeichen des freundlichen Wohlwollens, welches ihnen von den Fürsten in dem Zeitraume wenigstens, den wir hier behandelt haben, stets in reichem Maße entgegengebracht wurde. Das 13. Jahrhundert hat auch in diesen Verhältnissen eine Aenderung hervorgerufen. Die beschränkenden Gesetze Johann's und Heinrich's III. haben die Juden in England zu Bürgern zweiter Classe herabgedrückt, bis sie dann durch ein Edict des Königs auch des Aufenthaltsrechts in einem Lande verlustig gingen, in dem sie Jahrhunderte lang gelebt, und an dessen Wohlfahrt und Gedeihen sie in so hervorragendem Maße mit gearbeitet hatten.

Zunz-Stiftung.

Am 17. März dieses Jahres ist Dr. Leopold Zunz heimgegangen. Die Zunz-Stiftung, ein Zeugnis der Verehrung und Dankbarkeit, welche die Zeitgenossen den Verdiensten des Dr. Zunz um die Wissenschaft des Judenthums gewidmet haben, soll fortdauernd eine Förderung und Ausbreitung dieser Wissenschaft in dem Geiste bewirken helfen, in welchem sie in unseren Tagen vorzüglich durch die schöpferischen Leistungen des Dr. Zunz erblüht ist. — Wie dieser allgemeine Zweck im Besonderen erreicht werden soll, besagen die §§ 3 und 4 des Statuts, welche wie folgt lauten:

§ 3.

- a) Das Erscheinen wissenschaftlicher, periodischer oder anderer Schriften soll gefördert werden durch Gewährung eines Honorars an die Verfasser, oder durch Unterstützung der Verleger oder Drucker.
- b) Bibliotheken, deren Bestand der Wissenschaft des Judenthums wesentliche Dienste leistet oder zu leisten verspricht, sollen begründet oder angekauft, erhalten oder bereichert werden.

- c) Die öffentliche Lehre der Wissenschaft des Judenthums soll gefördert werden durch Remuneration oder Unterstützung derjenigen, welche an Universitäten oder anderen öffentlichen Lehranstalten diese Wissenschaft streng wissenschaftlich vortragen.
- d) Reisen oder andere Unternehmungen, welche im Dienste der Wissenschaft des Judenthums ausgeführt werden, sollen unterstützt werden.

§ 4.

Die leitenden Grundsätze für Erreichung der gedachten Zwecke und für Verwendung der Stiftungsmittel sind folgende:

- a) Alle im § 3. a bis d gedachten Zwecke sollen gleich geachtet sein; nach Massgabe der vorhandenen Mittel sollen sie je nach dem innern Werth und der zeitlichen Dringlichkeit der gebotenen Gelegenheit entweder einzeln oder gleichzeitig berücksichtigt werden.
- b) Beiträge zur Erfüllung der genannten Zwecke können von der Stiftung für sich allein oder theilungsweise in Verbindung mit Anderen gewährt werden; ebenso kann die Vergebung der Stiftungsmittel an einzelne Personen oder an Vereine und Institute stattfinden, welche der Pflege der Wissenschaft des Judenthums gewidmet sind.

Unter Hinweisung auf obige Bestimmungen ersuchen wir hiermit diejenigen, welche behufs Erreichung der Stiftungszwecke auf Verwendung resp. Gewährung von Stiftungsmitteln Anträge stellen wollen, dieselben (nebst den dazu gehörigen Unterlagen) spätestens bis zum 15. August 1886 bei dem unterzeichneten Vorsitzenden des Curatoriums einzureichen. Für das laufende Jahr sind ca. 1400 Mk. verwendbar. — Exemplare des Statuts können bei dem unterzeichneten Vorsitzenden in Empfang genommen werden.

Berlin, den 17. April 1886.

Das Curatorium der Zuns-Stiftung.

Dr. S. Neumann,
Vorsitzender.

Dr. Abraham,
Schriftführer.

Soeben erschienen:

Berliner, A. Die Schriften des Dr. M. Steinschneider zu seinem 70. Geburtstage zusammengest. Berlin 1886. Preis Mark 1,50.

In unserer Verlage erscheinen:

Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert von Dr. A. Berliner, 2 Bände. gr. 8. Berlin 1884. Preis M. 15.
I. Theil: Text, nach ed. Sabionetta v. J. 1557. II. Theil: Noten, Einleitung und Register.

Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch von Dr. A. Berliner. Mit ausführlichen Registern. 4 1/2 Bogen in gross Octav, auf holländischem Büttenpapier gedruckt. Preis 3 Mark.

Ad. Mampe,
Berlin C., 50. Kurstrasse 50.

Durch die unterzeichnete Buchhandlung ist zu beziehen:

Abraham, Is., comm. manuscr. in Mos. Maimonidis מורה נבוכים p. prim ed. cum. praef. et adnot. M. Landau. 2 vol. Prag. 1831. M. 4.

Abrahams, Jos. The sources of the Midrasch Echah Rabbah. A critica investigation. gr. 8 Berlin. 1883. M. 2.

Abraham bar Hijsa רבינו חנניאל Sittenbuch, nebst einer Abhandlung von S. S. Rapoport; nach einer Handschrift herausgegeben von E. Friedmann. Leipzig 1860. 8. M. 2.

Adarash, J. ספר דקדוק zur Geschichte der hebr. Schrift, Vocale und Accente. Warshaw 1854. 8. 2 M. 50 Pf.

Berliner, Dr. A., Ein Gang durch die Bibliotheken Italiens. Berlin. 1877. 8. M. 1,50.

Birn, Mich. Pirke Aboth, sprachlich und sachlich erläutert, nebst Angabe der Variae lectiones, nach gedruckten und ungedruckten Quellen. L. Perel. Berlin 1875. M. 2.

Chodowski, Dr. S., Kritik des Midrasch Schir ha-Schirim, nach der Münchener Handschrift. Berlin 1877. 8 M. 1.

Efra, Abr. Ibn, Commentar zu Exodus, nach einer Handschrift herausgegeben. Prag 1840. M. 2.

Felsent, J. גזירות רישון (תחילת) Die Judenverfolgungen in Speyer, Worms und Mainz im Jahre 1096; nach einer Handschrift herausgegeben von Mannheimer. Berlin 1878. 8. M. 1.

Hamashir, המזכיר, Hebräische Bibliographie, Jahrg. 3—21. Berlin 1860—82 (statt 128 M.) für 78.

— Einzelne Jahrgänge — ausgenommen 1869—71 à 6 M.

Heisler, S. Ueber die ursprüngliche und richtige Einteilung des Decalogs. Berlin 1874. 8. M. 1.

Hofheim, S. מאמר האישות über Ehe- und Scheidungsrecht bei den Juden und Nichtjuden nach den Auffassungen der Sadducäer, Pharisäer, Karaiten und Rabbaniten. Berlin 1861. 8, (M. 4) M. 2.

— Sammlung jüdischer Predigten. Bd. IV. enthaltend, Fest-Gelegenheitspredigten. Berlin 1869. gr. 8. M. 3.

- Goldheim, S.**, Gott siecht! Neujahrspredigt, herausgegeben von Dr. H. Geiger. (letzte Predigt Goldheim's) Berlin 1861. gr. 8. 30 Pf.
- Israel, Jf.**, ספר המוסר לרופאים Präbodeutik für Aerzte. (Abdruck in 25 Exemplare). 8° Berlin 1885. M. 2.
- Kosler, R.**, Der Segen Jakob, mit besonderer Berücksichtigung der alten Versionen und des Midrasch, kritisch-historisch untersucht und erläutert. Ein Beitrag zur Geschichte des hebr. Alterthums wie zur Geschichte der Exegese. Berlin 1867. 8. 2 M. 50 Pf.
- Kohn, Dr. S.**, Die hebr. Handschriften des ungarischen Nationalmuseums in Pest. 1877 8. M. 1.
- Lezaffo, S. D.**, אבני זכרון Grabchriften. Prag 1841. 8. M. 3.
- Magazin für die Wissenschaft des Judenthums** mit der hebr. Beilage **מגן עמו**, herausgegeben von A. Berliner und D. Hoffmann. Jahrgang 1876—85. Berlin 1876—85 a 12 M. (Neu eintretende Abonnenten erhalten die früheren Jahrgänge zum ermäßigten Preise von 6 M. pro Jahrg.)
- Matmonides, Mos.** משה חוריה ד חוקה. Mishne Etern Sab Chesak. 8. vol. Berlin 1862—63. Fol. M. 30.
- Mandelstamm, H.** Hübische und talmudische Studien. 2 Bände Berlin 1861 gr. 8. M. 15.
Inhalt: 1) Geschichte. 2) Sprachliches und Sachliches. 3) Kritik der Quellen. 4) horae talmudicae.
- Marcus, Dr. S.**, Zur Schulpädagogik des Talmud. Berlin 1866 gr. 8. M. 1,50
- Midrasch Hilel**, מדרש הלל. Stettin 1861. 8. 60 Pf.
- Koller, E.**, דברי יאיר. Les paroles lumineuses sur les problèmes difficiles du livre de Moïse au point de vue de la logique. I. La Genèse (in hebr. Sprache). Paris 1881. gr. 8. M. 3.
- Orar Jos.** אוצר יוסף. hebr. Zeitschrift, enthält. Mittheilungen aus Handschriften u. Jahrgang 1—8. Berlin 1876—85. M. 12.
- Pfeiffer, Sal.**, Belehrungen und Erbauungen in religiösen Vorträgen. 2 vol. Berlin 1837. M. 8.
- Sacai, Mos.** יסוד עולם, das älteste bekannte grammatische Werk in hebr. Sprache. Zum ersten Male nach 3 Handschriften edirt und mit einer Einleitung versehen von A. Berliner. Berlin 1874. 8. M. 2.
- Steinschneider, M.**, Die Schriften des Dr. S. Junc. Berlin 1874. 8. 50. Pf.
— Donolo. Hebr. Text Berlin 1866. gr. 8. 75 Pf.
- Stern, J.**, Gotteskammer. Religiöse Reden über die Festtage, Hochfesttage und verschiedene Gelegenheiten. gr. 8. Berlin 1872. M. 3.
- Talmud Babilonum**, Tractat Berachot, Text mit deutscher Uebersetzung und Commentar von R. Pinner. Berlin 1842. Fol. M. 15. —
— Dasselbe auf Velinpapier M. 16.
- Targum Onkelos**, herausgegeben und erläutert von Dr. A. Berliner, 2 Bände. gr. 8. Berlin 1864. Preis M. 15. 1. Theil: Text nach ed. Sabionetta v. J. 1557. 2. Theil: Noten, Einleitung u. Register.
- Vitorni, Dav.** (Rabb.), Sermoni. 2 vol. Padua 1848. gr. 8. 2 M.
- Wolffsohn, J.** 12 Reden. 2. Ausgabe. Berlin 1866. 8. 1 M. 25 Pf.
- Zimmer, B.**, על פירוש רש"י לראשונים נדרים ומעור קמן.
De com. Salomonis Isaacidis in tract „Nedarim“ et „Moed Katan“. Berol. 1867. gr. 8. M. 1.

W. Lampe,
Berlin O., Rurstraße 50.

Magazin

für

die Wissenschaft des Judenthums.

Herausgegeben

von

Dr. A. Berliner und Dr. B. Hoffmann.



Dreizehnter Jahrgang.

1886.

Drittes Quartalheft.

Berlin.

Ad. Mamepe.

1886.

- Holzhelm, S.**, Gott sieht! Neujahrspredigt, herausgegeben von Dr. A. Geiger. (letzte Predigt Holzhelm's) Berlin 1861. gr. 8. 30 Pf.
- Israël, Jf.**, ספר המוסר לרופאים. Präpödentil für Ärzte. (Abdruck in 25 Exemplare). 8° Berlin 1886. M. 2.
- Kosler, R.**, Der Segen Jakobs, mit besonderer Berücksichtigung der alten Versionen und des Midrasch, kritisch-historisch untersucht und erläutert. Ein Beitrag zur Geschichte des hebr. Alterthums wie zur Geschichte der Exegese. Berlin 1867. 8. 2 M. 50 Pf.
- Kohn, Dr. S.**, Die hebr. Handschriften des ungarischen Nationalmuseums in Pest. 1877 8. M. 1.
- Luzzatto, S. D.**, אבני זכרון. Grabschriften. Prag 1841. 8. M. 8.
- Magazin für die Wissenschaft des Judenthums** mit der hebr. Beilage **מנחת שמו**, herausgegeben von A. Berliner und D. Hoffmann. Jahrgang 1876—85. Berlin 1876—85 a 12 M. (Neu eintretende Abonnenten erhalten die früheren Jahrgänge zum ermäßigten Preise von 6 M. pro Jahrg.)
- Matmonides, Mos.** משנה חוררה יד חוקה. Mischna Chorra Jod Chasaleh. 8. vol. Berlin 1862—63. Fol. M. 30.
- Mandelstamm, B.**, Biblische und talmudische Studien. 2 Bände Berlin 1861 gr. 8. M. 15.
Inhalt: 1) Geschichte. 2) Sprachliches und Sachliches. 3) Kritik der Quellen. 4) Novae talmudicae.
- Marcus, Dr. S.**, Zur Schulpädagogik des Talmud. Berlin 1866 gr. 8. M. 1,50
- Midrasch Balahe, מדרש בשלי** Stettin 1861. 8. 60 Pf.
- Kosler, S.**, דברי יאיר. Les paroles lumineuses sur les problèmes difficiles du livre de Moïse au point de vue de la logique. I. La Genèse (in hebr. Sprache). Paris 1881. gr. 8. M. 3.
- Ozer Jos.** זאנער וואך. hebr. Zeitschrift, enthält Mittheilungen aus Handschriften u. Jahrgang 1—9. Berlin 1876—85. M. 18.
- Plesner, Sal.**, Belehrungen und Erbauungen in religiösen Vorträgen. 1 vol. Berlin 1837. M. 8.
- Sacni, Mos.** יסוד עולם, das älteste bekannte grammatische Gemisch in hebr. Sprache. Zum ersten Male nach 3 Handschriften edirt und mit einer Einleitung versehen von A. Berliner. Berlin 1874. 8. M. 2.
- Schlesinger, M.**, Die Schriften des Dr. S. Junc. Berlin 1874. 8. 50. Pf.
— Donolo. Hebr. Text Berlin 1866. gr. 8. 75 Pf.
- Stern, J.**, Gotteslamme. Religiöse Reden über die Festtage, Festtags-schnitte und verschiedene Gelegenheiten. gr. 8. Berlin 1872. M. 3.
- Talmud Babilonius, Tractat Berachot**, Text mit deutscher Uebersetzung und Commentar von R. Pinner. Berlin 1842. Fol. M. 15. —
— Dasselbe auf Velinpapier M. 16.
- Targum Onkelos**, herausgegeben und erläutert von Dr. A. Berliner, 2 Bände. gr. 8. Berlin 1884. Preis M. 15. 1. Theil: Text nach ed. Sabionetta v. J. 1557. 2. Theil: Noten, Einleitung u. Register.
- Viterbi, Dav.** (Rabb.), Sermoni. 2 vol. Padua 1848. gr. 8. 2 M.
- Wolffsohn, J.**, 12 Reden. 2. Ausgabe. Berlin 1866. 8. 1 M. 25 Pf.
- Zembar, B.**, נאמר על פירוש רש"י לחמס' נדרים ומעור קמן. De com. Salomonis Isacidis in tract „Nedarim“ et „Moed Katan“. Berol. 1867. gr. 8. M. 1.

Ed. Rampe,
Berlin O., Kurstraße 50.

Magazin

für

die Wissenschaft des Judenthums.

Herausgegeben

von

Dr. A. Berliner und Dr. F. Hoffmann.



Dreizehnter Jahrgang.

1886.

Drittes Quartalheft.

Berlin.

Ab. Mampe.

1886.

Inhalt

des dritten Quartalheftes.

Abhandlungen:

	Seite
Aus der vatikanischen Handschrift von Abraham ben Asriel's Machsorcommentar	129
Das Machsor Nürnberg von Dr. Bernhard Ziemlich, Rabbiner in Nürnberg. (Schluß)	161
Die Baraita über die vier Söhne von Dr. D. Hoffmann . .	191
Recension	201

Diesem Hefte ist der erste Bogen des hebräischen Djar Tob beigegeben.

Aus der vatikanischen Handschrift von Abraham ben Asriel's Nachsorcommentar.

I. Exegetische Fragmente Samuel b. Meïr's.

Zwei zu Rom und Fürth aufgefunden, sich glücklich ergänzende Fragmente alter Handschriften haben in einem seit 600 Jahren vergessenen Commentar des Nachsors aus Böhmen ungeahnte Aufschlüsse über die litterarische Thätigkeit des größten der nordfranzösischen Bibelegeeten in geradezu überraschender Fülle vor uns ausgebreitet. An dem Faden der zufälligen Erhaltung eines großen Theiles von Abraham b. Asriel's Buche hing unsere Kenntniß von Samuel b. Meïr's denkwürdigen exegetischen Leistungen, ein bemerkenswerthes Beispiel von den Wechselfällen des litterarischen Nachruhms überhaupt und von den Schicksalen jüdischer Litteraturerzeugnisse des Mittelalters im Besondern. Nimmt man nun noch hinzu, daß es dem Pentateuchcommentar Samuel b. Meïr's eigentlich nicht besser ergangen, indem auch er nur aus dem schwanken Obdach einer einzigen Handschrift und des einzigen Blattes einer zweiten schlecht genug in den Druck sich hinüberrettete, bis Rosin aus der noch wunderbar geretteten Handschrift Alles besserte, was zu bessern war, so müssen wir bekennen, daß gerade diejenige Seite von Samuel b. Meïr's Thätigkeit, in der für uns das Außerordentliche in der Erscheinung dieses Mannes liegt, nur wie von Zufalls Gnaden auf uns gekommen ist.

Näher betrachtet, verwandeln sich jedoch diese scheinbar zufälligen Thatfachen zu einem Bilde von dem litterarischen Schicksale des Urhebers, zu einem Urtheile der Zeiten über sein Werk, für uns heute freilich einem Urtheile über die Zeiten selbst. Samuel b. Meïr theilt das Geschick Jahrhunderte

langer Vergessenheit oder doch nur dürftiger Beachtung und trümmerhafter Erhaltung mit so Manchen, die ihrer Zeit vorausgeeilt. Seine mit genialem Blicke für das Wesentliche in der Bibelerklärung kühn aufs Ziel losgehende Art, die voraussetzungslose, in die Einzelerscheinung wie in den Zusammenhang gleich tief eindringende Erforschung des Schriftwortes, seine nüchterne Wissenschaftlichkeit, was wir sonst düntelhaft nur unserer Zeit nachrühmen, waren wenig geeignet, ihm in breiten Schichten Bewunderer und Freunde zu erwerben. Und daß sein Commentar in der That nicht beliebt gewesen sein muß, das beweist mehr noch als die spärliche Benutzung in der Litteratur, deren Spuren Junz uns gesammelt hat, die Thatfache, daß die Erfindung der Buchdruckerkunst ihren Segen diesem Werke so lange vorenthielt und mehr als zwei Jahrhunderte nach ihrer Anwendung im Dienste der jüdischen Litteratur vergehen mußten, bis der Pentateuchcommentar Samuel b. Meir's 1705 zuerst gedruckt erschien.

Für den Commentar zu den übrigen Büchern der h. Schrift scheint mir dessen Abtrennung von der Erklärung zum Pentateuch verhängnißvoll gewesen zu sein. Das eigentliche unerischöpfliche, ewig junge Studium der Juden im Mittelalter, von Spanien und Italien abgesehen, waren die fünf Bücher Moses. Bei den anderen Theilen der h. Schrift, die wohl auch gelesen und dem Gedächtnisse angeeignet wurden, war die Nachfrage nach Commentaren nicht so groß. — Eine statistische Gegenüberstellung dieser beiden Gattungen von Commentaren würde diese Wahrnehmung im Einzelnen nur noch bekräftigen, doch scheint sie mir auch von vornherein einleuchtend genug. — Da wo nun wie z. B. bei Raschi die Autorität eines Pentateucherklärers zu herrschender und überragender Bedeutung sich erhob, da konnten unter dieser Flagge auch die Commentare zur übrigen h. Schrift ihren Weg machen, wenn sie gleich selbst hier niemals es an Verbreitung mit jenem aufnehmen konnten. Autoren aber, die schon mit ihrer Erklärung zu den fünf Büchern Moses nicht durchdrangen, mußten für ihre sonstige Erzege vollends leer ausgehn. Höchstens, daß bei den Versuchen, in das Verständ-

niß der synagogalen Dichter einzubringen, das Bedürfniß nach Klarheit über die Bedeutung des gesammten biblischen Sprachgutes unabwieslich sich fühlbar machte; die Piutcommentatoren waren allein gebieterisch auf die Exegese der nichtpentateuchischen Bücher der h. Schrift hingewiesen. Kein Wunder daher, daß es ein Erklärer des Nachsors gewesen ist, dem wir die schätzbaren Aufschlüsse über Samuel b. Meïr's Arbeiten auf dem Gebiete der außerpentateuchischen Exegese verdanken.

Der böhmische Commentator hat reichlich vergolten, was er seinem französischen Meister entlehnt hat; es ist ihm vorbehalten geblieben, für Samuel b. Meïr Zeugniß abzulegen, wo alle Quellen schweigen und die Nachwelt fast beklüfft erscheint, die Spuren großer Leistungen zu verwischen. Aber das Ueberraschende der neugewonnenen Einsicht darf uns nicht bestimmen, gewaltsam den Werth und Umfang derselben verkleinern oder einschränken zu wollen. Es sind wirkliche Citate aus Samuel b. Meïr und Citate aus seinen Commentaren zu den verschiedensten Büchern der h. Schrift, nicht etwa gelegentliche Bemerkungen aus dem Pentateuchcommentar, was Abraham b. Ašriel uns erhalten hat, durchaus neu und durchaus echt, eine wahre Bereicherung, eine wissenschaftliche Bescheerung. Rosin hat darum mit vollem Rechte uneingeschränkt von dem neuen Gebiete Besitz genommen und die Biographie Samuel b. Meïr's mit neuen entschiedenen Daten seiner litterarischen Thätigkeit ausgestattet.

Allein in den von Perles in Frankel-Grätz' Monatschrift 1877, 367 ff. aus dem Coder Merzbacher gesammelten Mittheilungen sind selbst nach den von mir hinzugefügten Ergänzungen a. a. O. 31, 420 die Citate Abraham b. Ašriel's aus den Commentarien Samuel b. Meïr's nicht erschöpft. Die römische Handschrift enthält eben Manches, was in der Münchener nicht vorhanden ist, und bei dem ausgiebigen Gebrauche, den er von der Exegese Samuel b. Meïr's gemacht hat, müssen in einigen Blättern seines Commentars auch einige Fragmente mehr aus jenen Commentarien erhalten sein. Ich danke es der Freundschaft Berliner's, der mir seine aus der

vatikanischen Handschrift angefertigten Excerpte überlassen hat, daß ich diese neuen Fragmente hier vorlegen kann. Mögen diese Erklärungen auch nicht gerade zu den Schriftstellen von Samuel b. Meir gegeben worden sein, auf die ich sie bezogen habe, so haben wir doch in jedem Falle darin wiederum Belege für bisher unbekannte Commentare gewonnen, die der große nordfranzösische Gelehrte in fast allen Theilen der Bibel geschrieben haben muß. Ich habe aber auch die Citate, die bereits aus der Münchener Handschrift bekannt waren, aus der römischen, so weit sie sich darin wiederholen, hier noch einmal aufgenommen, einmal, um sie in dem Zusammenhang zu zeigen, in dem sie auftreten, dann aber auch, weil zumeist die Texte der Citate erst nach der Besart der beiden Handschriften sich feststellen lassen.

Schon die Beschäftigung mit dem Codex Merzbacher hat mir gezeigt, daß der Commentar Abraham b. Ašriel's uns keineswegs etwa in untadeliger handschriftlicher Ueberlieferung vorliege. Knappheit auf Kosten der Klarheit, Abkürzung der Anführungen bis zur Verstümmelung läßt uns nicht zum vollen Genuße der von dem Commentator geretteten Litteraturfragmente gelangen. Es geht mit der römischen Handschrift nicht besser. Da wir nun aus der Vergleichung controlirbarer bekannter Anführungen ersehen, daß Abraham b. Ašriel seine Quellen nicht etwa in freier Wiedergabe, sondern wörtlich anzuführen pflegt, so können Dunkelheiten und Räthsel in den unbekannten Fragmenten nur den Handschriften zur Last gelegt werden. Der sonst natürliche Versuch, nur blanke und durchaus verständliche Texte vorzulegen, mußte bei solchem Zustande des handschriftlichen Materials hier von vornherein aufgegeben werden.

Ich habe nur noch den Einen Wunsch dieser Ausgabe hinzuzufügen, daß sie ehestens durch die Auffindung der Commentarien selber überflüssig werde. In einer Litteratur, die seit wenigen Jahrzehnten durch ungeahnte Funde wunderbar erblüht ist, wie die jüdische, wäre es vorwitzig und unkundig zugleich, die Möglichkeit, daß wir auch noch Samuel b. Meir in sein

geistiges Erbe werden wieder eingesetzt sehen, von vornherein abweisen zu wollen.

2. M. 19, 21: יהרסו כמא רבים אומרים יהרסו ולא ידעו כי יהרסו מקרא יוצא כאשר פרש"ם פן יהרסו את מצבם ובסו' אומי' על כן דיני יהרסו ואני הכותב הבאתי ראיה לדברי כי הנה השתות יהרסון (פס. 11, 3) ומן הדין היה לו לומר נהרסו כמו יהרגו כי יהרג הרס שניהם יוצאים וכו' (f. 3c).

Ohne über diese dunkle Stelle etwas entscheiden zu wollen, bemerke ich nur, daß Abraham b. Ariele im Pentateuchcommentar Samuel b. Meir's z. St. statt מצבם wirklich מצבם gelesen habe, wonach יהרסו sodann als transitiv, u. z. als elliptischer Ausdruck erklärt erscheint. S. dagegen die Auffassung Rosin's (R. Samuel b. Meir als Schrifterklärer p. 147 n. 10).

Was ich in Frankel-Gräz' Misch. 31, 420 als Anklang an die Erklärung R. S. b. M's. zu 2. M. 3, 14 auffaßte, bezieht sich wahrscheinlich gar nicht auf Samuel b. Meir, sonderu auf den bei Traditionen über Gottesnamen genannten Samuel (vgl. Hartavy, Studien und Mittheilungen 3 Ende).

1. Sam. 13, 12: ואתאפק ואעלה העולה דשאל פי ואתאפק שלא להעלות העולה עד בואך ולא באת ואעלה העולה. ולשון רש"ם ואתאפק כל שכעת הימים שהוחלתי שחבא ולא באת ואעלה העולה. ור' שלמה פרחון בתי ויתאפק פי סבל טורח כמו העל אלה חתאפק (Jes. 64, 11) על דרך לשון בני אדם ומוזה נקראו אנשי המלחמה אפיקים ומוזה אפיקים רפה (Job. 12, 21) ע"כ. וכן יתכן בפיוט דת ספק להתאפק להתחזק לסבול טורח הקריאה (f. 54d).

1. Reg. 1, 21: וצווי והיה כשכב אדוני המלך ולא בפ"י רש"ם: שפי אשר שכב ויובח בדברי אחרי שכב (אדוני) המלך (2. Reg. 14, 22). (f. 52c). Vgl. Misch. 26, 367.

1. Reg. 8, 8: רביר פרי"ש היא מחיצה אמה טרקסן המפסקת בין

מ' של היכל ובן ב' שלפני פנים ואותה מחיצה קרויה דביר (Soma 52a) וכן מוכיח שני ויעש לו מבית לדביר לקדש הקדשים (1. Reg. 6, 16) ולשו' רשבים ויארבו הברים ארוכים היו הברים עד שנראו בולטין בפרוכת שכנגד פתח הבית קדשי הקדשים מכפנים היו בולטים מן המקדש לצד הדביר לחוץ כי פתח בית קדשי הקדשים היה כאמצע הכותל ומכפנים היתה פרבת פרוסה כמלוא חלל הפתח מפני כשפותח כהן את הפתח ליכנס בו ביוה"כ אשר לא יסתכל אדם בפנים בקדש הקדשים ע"כ רשבם וקשי' על פרש"בם כי משמע בדברי שפרבת אחת הייתה לדביר ובפ' הוציאו לו אמרי' (Soma 54a) י"ג פרבות היו במקדש ושתיים בדביר ולא פירבא היא דההוא דיומא במקדש שני כי לא היה אמה טרקסין כדאית' בב' בת' [Baba b. 3a] והוצרכו לעשות ב' פרבות אחת לצד היכל ואחת לצד פנים וביניהם כשעור אמה טרקסין שבמקדש ראשון אבל במקדש ראשון שהיה מחיצת אמה טרקסין לא היתה רק פרבת אחת כנגד הפתח לצניעות ואין להשיב על פי' ר"ש וכן להיכל ולדביר ויעש בדביר שני כרובים (1. Reg. 6, 23) ויעש בדביר ויעש בצד הדביר (f. 14c).

Bgl. R. G. b. M. zu 2. Moj. 30, 6 und Geiger in Dgar Nachmad 4, 99 f.

2. Reg. 13, 23: מאד יש להמוה על הפייט: לחין אבות ועוללים. שעשה ועוללים כי בבל המקרא עולל ועוללים הם עתיקי משרים בלא בינה מענין ועוללתי בעפר קרני (Job 16, 15) שהוא ענין לבלוד ופי' לבלבתי בעפר הודי והורתי. ועל שם הלכלוך ניקראו תינוקות עוללים ועל כן אין חין וחפלה לעוללים כמו ליונקים. וכן לומ' בפייט בני אבות הילולם ופי' הילולם של בני אבות העולם. לחין אבות לפי הדקדוק לא יתכן חין מגזרת תחנה אך מגזרת ויחן ה' אותם וירחמם ועל דעת רש"בם שעשה מעלומי עי' פעל. והמרקק הגדול עשה ויחן מן הכפולים על כן נכון לומ' לשיר אבות ועילום [ועולם] פי' לשיר אבות ובנים והאמת [והאומר] [L. לחין אינו טועה כי נאמ' באיוב (41, 4) ודבר גבורות חין ערכו והוא מעלומי עי' פעל כי הוא ע"מ שיר ריב דין ולשון

עוללם שהוא יחיד לא יתכן כנגד אבות שהם רבים וכבר כתבתי פי' נכח לומ' בפיוט בני אבות הילולם (f. 34b). Ueber den Ausdruck als Bezeichnung für Chajjug f. Mitth. 31, 365 ff. In Ibn Esra's Uebersetzung (ed. Dufes, Beiträge 3, 145) fehlt die Anführung von 2. Reg. 13, 23, während sie bei Gikatilia ed. Nutt p. 101 sich findet. Die letztere Uebersetzung hat, wie ich a. a. O. nachgewiesen habe, A. b. A. in der That benutzt.

2. Reg. 16, 7: על כל הקומים עליך כ"ה [= כתוב הוא] באחו הקומים עלי והיא תואר לרבים כמו טובים בושם והיו בגבורים בוסים בשיט חוצות חכריה (10, 5) או פי' הקומים שהם עלי. ורשב"ם פי' הקומים כמו הקמים עשויים כמו שובי מלחמה (Micha 2, 8) והראשון עיקר. הקומים עליך כי כל הקם על ישר, כאילו קם על הבטיה כאשר נאמ' במזמ' פ"ג (Ps. 83, 6) עליך ברית יכרותו ופי' קוני, עצה זו אינה רק עליך להשכיח שמך שאינך נקרא רק אלהי ישר, מאחר שלא חזר שם ישר, אף שמך הגדול אינו נזכר וכן הוא אומ' לתת נקמת ה' במדן (4. Mos. 31, 3) וכן נקמת ה' היא (Jer. 50, 16) ושם פי' קוני, (f. 16b).

2. Reg. 18, 17; יין הטוב יין רבוק ופי' יין הכרם הטוב ונמצא כמוהו במלכים בחיל כבד ירושלם ופרש"ם בחיל רבוק וחיבת דביקתו חסירה מן המקרא והרי כאילו כת' בחיל עם כבד כמו ושבורת ולא מיין (Jer. 51, 21) שפי' ושבורת ינער [צער l.] ולא מן היין. [ופי'] ר' שלמה אחיו בחיבת ביין הטוב (Cant. 7, 10) הנך רואה שיאמ' ביין בלא דביקות ואל הביא ראיה מחיל כבד כי הוא בחל בלא יו"ד ע"פ המסורת ואי אפשר לומ' חיל ולא דבר נבונה כי קשה מחיבת ירעי לכם (ירושלם¹) כאשר כתבתי בסמוך יין ויין חיל חיל עין עין ליל ליל וית יית בית בית ובספ' מאזנים פי' ביין מדינת פל' וכן יין חלבון (Eccl. 27, 18) [ו] צמר צחר ריחוקאל (f. 32b).

¹) Nach der Vermuthung des Hr. Ab. Geisttner. Ebenso wie 2. Reg. 18, 77 ירושלם sich findet, hätte es בחל heißen können.

In Betreff der grammatischen Termini vgl. Rosin p. 141. Das Citat aus dem Commentar Salomo's stimmt fast wörtlich mit dem angeblich R. S. b. M. angehörigen zum Hohen Liebe ed. Jellinek p. 58 überein. Ueber Ibn Esra's Erklärung von Cant. 7, 10 — der Wortlaut aus Moznajim ist genau angeführt s. die Sammlung דקדוקים f. 200a f. Bacher, Abraham Ibn Esra als Grammatiker p. 110 n. 12.

Jer. 1, 26: כי יבטשו מאלים אשר חמרתם ותחפרו מהגנות אשר בחרתם פרש'כם ותחפרו לשעבר כי ברור שתחקיים הנבואה הזאת ולסוף שמואל (2. Sam. 22, 7) בצר לי אקרא ה' ואל אלהי אקרא וישמע מהיכלו קולי כי הדבר ברור שישמע (f. 41c).

Vgl. Mtsh. 26, 367, wo nach der Hs. zu lesen ist: אקרא יי' ואל אלהי אקרא.

Jer. 5, 2: שורק לנם עמים. שורק שמעתי מ' דוד מארץ יוון שהוא מין הגפן אך פריו ארוך מפרי הגפן ויש בו גרעין קשה כאנז ואינו מקבל הרכבה חזו שני אנכי נטעתך שורק בלו ורע אמת (Jer. 2, 21) כלומי שלא תתערב בגים כמו שורק שאינו מקבל הרכבה ואיך נהפכת לי לסורי הגפן נכריה וכן נטעה לשון המתרגם אשר תרגם קיימתיכן קדמי במצב גופן דחמרא ולא כפרשבים שפי שורק היא נט[י]עה שעוקרין אותה ממקומה ונוטעין במקום אחר (f. 44d).

Vgl. Mtsh. 26, 368 und 31, 363. S. auch weiter S. 142 zu Jer. 2, 21.

Jer. 10, 16: יקרו כמו ותחת כבודו יקר יקוד ביקוד אש דישעיה ורכים יקרו כמו יצרו צעדי אנו (Job 18, 7) והטעם שתחת ה' להורות על ה' השני כי הוא מן יצר וכן דקדק המדקדק הגדול כי עתה תצרי מיושב (Jer. 49, 19) מן יצר ורש'כם בח' כי יקר מן קדר ומשנ[ג]ה הוא והעיקר שהוא מן [יקר כמו] ויקר פדיון נפשם (Jer. 49, 9) ויקר דמם בעיניו (ib. 72, 14) שהם מן יקר (f. 104b). Ueber das Citat aus Chajjug s. meine Bemerkung Mtsh. 31, 367 und 420.

Qef. 26, 16: קול רחש צקוני כ"ה בישעיה ה' בצר פקד(נ)ך צקן
לחש מוסרד למו. עושן הפייטנים נ' צקן מן היסוד
ואינו כן אך עיקרו כאשר פ' ר' אברהם ב' ה' יתר
וחסר י' כמו היום רד מאד (Jud. 19, 11) שהוא כמו ירד
ולשון רש"יכם בעת יסורים להם לחש תפלתם יוצק
לפניך להושיעם צקן גזרה אחת היא שאין לה חבר וכן
שבה יסוד ע"כ לשו' רש"יכם. תעל דעת ר' אברהם עיקרו
יצקו לחש בלומי שפכו תפלתם על שמוסרד למו (f. 17c)
מדה bedeutet hier wie im Comm. zu 5. Mos. 2, 4
die Wortform. Vgl. Mosin p. 133 und 156.

Qef. 29, 1: ורשבים פ' ארי של אל שהמזבח היה רחב כחזה
אריאל ומה שפ' רש"יכם אריאל מזבח משנה הוא כי
במידות מפ' כי אריאל היכל ומזבח ארכו ברחבו ומפ'
בסוף אשחר אל אל תעין שם (f. 12c).

Qef. 32, 5: נבל וכלי. כמו וכלי באין [ל. וכלי כליו] רע' ולכלי לא
יאמ' שוע רישע' מנחם [פ'] ענין מזימו גם כלי יאמ' כאשר
נאמ' בישעיה ולכלי לא יאמר שוע. ורש"יכם כתי' לא
שמעתי על מה ננקד הראשון בלי והשני (ib. 7) וכלי
אם לא מפני כליו שלאחריו (f. 86a).

Vgl. Misch. 26, 367 und Menachem b. Saruf's
ed. Filipowski p. 104 Nr. XII.

Qef. 32, 11: הדיחני הארי ועיצם עצמי. נ"ע [=נבוכדנצר] נקרא
ארי שני עלה ארי[ה] מסבכו (Jer. 4, 7) ובתי בירמיה
(50, 17) שה פזורה ישרי אריות הדיחו הראשון אכלו
סנחריב מלך אשור חה האחרון עצמו נ"ע מלך בבל.
פ' אכלו בדרך האוכלים שישאירו מעט בשר על העצמות
כך סנחריב הגלה והשאיר ולא שרף בית אלהינו חה
האחרון עצמו אכל הנשאר על העצמות ולא נשארו רק
העצמות וחרג' דין בתראה אסיפנן ובלשו' כנען אוקוסטיל
(okostil) ע"ד הנאמר בחבקוק [בצפניה] (3, 3)
שופטיה ואבי ערב לא גרמו לבוקר לא הניחו עצמות
לבקר אך אכלו הכל ובישעיה פשוטה תעורה ותנורה על
חלצים פ' תעורה בלשו' כנע' אוסקוסטא (oskosta)
בלומי לעמוד רק בשר בלי לבוש ולחגור רק על חלצים
בלי לבוש ועיקר כלם לפשוט ולעור ולחגור בפ' קנ'
ולו היה ציווי לנקבות היה פשוטנה כמו קומנה שמענה

Inhalt

des dritten Quartalheftes.

Abhandlungen:

	Seite
Aus der vatikanischen Handschrift von Abraham ben Arieles	
Nachsorcommentar	129
Das Nachsor Nürnberg von Dr. Bernhard Ziemlich, Rabbiner	
in Nürnberg. (Schluß)	161
Die Baraita über die vier Söhne von Dr. D. Hoffmann . .	191
Recension	201

Diesem Hefte ist der erste Bogen des hebräischen Djar Lob beigegeben.

Aus der vatikanischen Handschrift von Abraham ben Asriel's Nachschorcommentar.

I. Exegetische Fragmente Samuel b. Meïr's.

Zwei zu Rom und Fürth aufgefunden, sich glücklich ergänzende Fragmente alter Handschriften haben in einem seit 600 Jahren vergessenen Commentar des Nachsors aus Böhmen ungeahnte Aufschlüsse über die litterarische Thätigkeit des größten der nordfranzösischen Bibelexegeten in geradezu überraschender Fülle vor uns ausgebreitet. An dem Faden der zufälligen Erhaltung eines großen Theiles von Abraham b. Asriel's Buche hing unsere Kenntniß von Samuel b. Meïr's denkwürdigen exegetischen Leistungen, ein bemerkenswerthes Beispiel von den Wechselfällen des litterarischen Nachruhms überhaupt und von den Schicksalen jüdischer Litteraturerzeugnisse des Mittelalters im Besondern. Nimmt man nun noch hinzu, daß es dem Pentateuchcommentar Samuel b. Meïr's eigentlich nicht besser ergangen, indem auch er nur aus dem schwanken Obdach einer einzigen Handschrift und des einzigen Blattes einer zweiten schlecht genug in den Druck sich hinüberrettete, bis Rosin aus der noch wunderbar geretteten Handschrift Alles besserte, was zu bessern war, so müssen wir bekennen, daß gerade diejenige Seite von Samuel b. Meïr's Thätigkeit, in der für uns das Außerordentliche in der Erscheinung dieses Mannes liegt, nur wie von Zufalls Gnaden auf uns gekommen ist.

Näher betrachtet, verwandeln sich jedoch diese scheinbar zufälligen Thatfachen zu einem Bilde von dem litterarischen Schicksale des Urhebers, zu einem Urtheile der Zeiten über sein Werk, für uns heute freilich einem Urtheile über die Zeiten selbst. Samuel b. Meïr theilt das Geschick Jahrhunderte

Inhalt des dritten Quartalheftes.

Abhandlungen:

	Seite
Aus der vatikanischen Handschrift von Abraham ben Ariels Machsorcommentar	129
Das Machsor Nürnberg von Dr. Bernhard Ziemlich, Rabbiner in Nürnberg. (Schluß)	161
Die Baraita über die vier Söhne von Dr. D. Hoffmann . .	191
Recension	201

Diesem Hefte ist der erste Bogen des hebräischen Djar Lob beigegeben.

Aus der vatikanischen Handschrift von Abraham ben Asriel's Nachschorcommentar.

I. Exegetische Fragmente Samuel b. Meïr's.

Zwei zu Rom und Fürth aufgefunden, sich glücklich ergänzende Fragmente alter Handschriften haben in einem seit 600 Jahren vergessenen Commentar des Nachsors aus Böhmen ungeahnte Aufschlüsse über die litterarische Thätigkeit des größten der nordfranzösischen Bibelexegeten in geradezu überraschender Fülle vor uns ausgebreitet. An dem Faden der zufälligen Erhaltung eines großen Theiles von Abraham b. Asriel's Buche hing unsere Kenntniß von Samuel b. Meïr's denkwürdigen exegetischen Leistungen, ein bemerkenswerthes Beispiel von den Wechselfällen des litterarischen Nachruhms überhaupt und von den Schicksalen jüdischer Litteraturerzeugnisse des Mittelalters im Besondern. Nimmt man nun noch hinzu, daß es dem Pentateuchcommentar Samuel b. Meïr's eigentlich nicht besser ergangen, indem auch er nur aus dem schwanken Obdach einer einzigen Handschrift und des einzigen Blattes einer zweiten schlecht genug in den Druck sich hinüberrettete, bis Rosin aus der noch wunderbar geretteten Handschrift Alles besserte, was zu bessern war, so müssen wir bekennen, daß gerade diejenige Seite von Samuel b. Meïr's Thätigkeit, in der für uns das Außerordentliche in der Erscheinung dieses Mannes liegt, nur wie von Zufalls Gnaden auf uns gekommen ist.

Näher betrachtet, verwandeln sich jedoch diese scheinbar zufälligen Thatfachen zu einem Bilde von dem litterarischen Schicksale des Urhebers, zu einem Urtheile der Zeiten über sein Werk, für uns heute freilich einem Urtheile über die Zeiten selbst. Samuel b. Meïr theilt das Geschick Jahrhunderte

langer Vergessenheit oder doch nur dürftiger Beachtung und trümmerhafter Erhaltung mit so Manchen, die ihrer Zeit vorausgeeilt. Seine mit genialem Blicke für das Wesentliche in der Bibelerklärung kühn aufs Ziel losgehende Art, die voraussetzungslose, in die Einzelerklärung wie in den Zusammenhang gleich tief eindringende Erforschung des Schriftwortes, seine nüchterne Wissenschaftlichkeit, was wir sonst dünnelhaft nur unserer Zeit nachrühmen, waren wenig geeignet, ihm in breiten Schichten Bewunderer und Freunde zu erwerben. Und daß sein Commentar in der That nicht beliebt gewesen sein muß, das beweist mehr noch als die spärliche Benutzung in der Litteratur, deren Spuren Junz uns gesammelt hat, die Thatfache, daß die Erfindung der Buchdruckerkunst ihren Segen diesem Werke so lange vorenthielt und mehr als zwei Jahrhunderte nach ihrer Anwendung im Dienste der jüdischen Litteratur vergehen mußten, bis der Pentateuchcommentar Samuel b. Meïr's 1705 zuerst gedruckt erschien.

Für den Commentar zu den übrigen Büchern der h. Schrift scheint mir dessen Abtrennung von der Erklärung zum Pentateuch verhängnißvoll gewesen zu sein. Das eigentliche unerschöpfliche, ewig junge Studium der Juden im Mittelalter, von Spanien und Italien abgesehen, waren die fünf Bücher Moses. Bei den anderen Theilen der h. Schrift, die wohl auch gelesen und dem Gedächtnisse angeeignet wurden, war die Nachfrage nach Commentaren nicht so groß. — Eine statistische Gegenüberstellung dieser beiden Gattungen von Commentaren würde diese Wahrnehmung im Einzelnen nur noch bekräftigen, doch scheint sie mir auch von vornherein einleuchtend genug. — Da wo nun wie z. B. bei Raschi die Autorität eines Pentateucherklärers zu herrschender und überragender Bedeutung sich erhob, da konnten unter dieser Flagge auch die Commentare zur übrigen h. Schrift ihren Weg machen, wenn sie gleich selbst hier niemals es an Verbreitung mit jenem aufnehmen konnten. Autoren aber, die schon mit ihrer Erklärung zu den fünf Büchern Moses nicht durchdrangen, mußten für ihre sonstige Gezehe vollends leer ausgehn. Höchstens, daß bei den Versuchen, in das Verständ-

niß der synagogalen Dichter einzubringen, das Bedürfniß nach Klarheit über die Bedeutung des gesammten biblischen Sprachgutes unabweislich sich fühlbar machte; die Piutcommentatoren waren allein gebieterisch auf die Exegese der nichtpentateuchischen Bücher der h. Schrift hingewiesen. Kein Wunder daher, daß es ein Erklärer des Nachsors gewesen ist, dem wir die schätzbaren Aufschlüsse über Samuel b. Meïr's Arbeiten auf dem Gebiete der außerpentateuchischen Exegese verdanken.

Der böhmische Commentator hat reichlich vergolten, was er seinem französischen Meister entlehnt hat; es ist ihm vorbehalten geblieben, für Samuel b. Meïr Zeugniß abzulegen, wo alle Quellen schweigen und die Nachwelt fast beklüfft erscheint, die Spuren großer Leistungen zu verwischen. Aber das Ueberraschende der neugewonnenen Einsicht darf uns nicht bestimmen, gewaltsam den Werth und Umfang derselben verkleinern oder einschränken zu wollen. Es sind wirkliche Citate aus Samuel b. Meïr und Citate aus seinen Commentaren zu den verschiedensten Büchern der h. Schrift, nicht etwa gelegentliche Bemerkungen aus dem Pentateuchcommentar, was Abraham b. Asriel uns erhalten hat, durchaus neu und durchaus echt, eine wahre Bereicherung, eine wissenschaftliche Bescheerung. Rosin hat darum mit vollem Rechte uneingeschränkt von dem neuen Gebiete Besitz genommen und die Biographie Samuel b. Meïr's mit neuen entschiedenen Daten seiner litterarischen Thätigkeit ausgestattet.

Allein in den von Perles in Frankel-Grätz' Monatschrift 1877, 367 ff. aus dem Codex Merzbacher gesammelten Mittheilungen sind selbst nach den von mir hinzugefügten Ergänzungen a. a. O. 31, 420 die Citate Abraham b. Asriel's aus den Commentarien Samuel b. Meïr's nicht erschöpft. Die römische Handschrift enthält eben Manches, was in der Münchener nicht vorhanden ist, und bei dem ausgiebigen Gebrauche, den er von der Exegese Samuel b. Meïr's gemacht hat, müssen in einigen Blättern seines Commentars auch einige Fragmente mehr aus jenen Commentarien erhalten sein. Ich danke es der Freundschaft Berliner's, der mir seine aus der

vatikanischen Handschrift angefertigten Excerpte überlassen hat, daß ich diese neuen Fragmente hier vorlegen kann. Mögen diese Erklärungen auch nicht gerade zu den Schriftstellen von Samuel b. Me'ir gegeben worden sein, auf die ich sie bezogen habe, so haben wir doch in jedem Falle darin wiederum Beleg für bisher unbekannte Commentare gewonnen, die der große nord-französische Exeget zu fast allen Theilen der Bibel geschrieben haben muß. Ich habe aber auch die Citate, die bereits aus der Münchener Handschrift bekannt waren, aus der römischen, so weit sie sich darin wiederholen, hier noch einmal aufgenommen, einmal, um sie in dem Zusammenhang zu zeigen, in dem sie auftreten, dann aber auch, weil zumeist die Texte der Citate erst nach der Lesart der beiden Handschriften sich feststellen lassen.

Schon die Beschäftigung mit dem Codex Merzbacher hat mir gezeigt, daß der Commentar Abraham b. Ašriel's uns keineswegs etwa in untadeliger handschriftlicher Ueberlieferung vorliege. Knappheit auf Kosten der Klarheit, Abkürzung der Anführungen bis zur Verstümmelung läßt uns nicht zum vollen Genuß der von dem Commentator geretteten Litteraturfragmente gelangen. Es geht mit der römischen Handschrift nicht besser. Da wir nun aus der Vergleichung controlirbarer bekannter Anführungen ersehen, daß Abraham b. Ašriel seine Quellen nicht etwa in freier Wiedergabe, sondern wörtlich anzuführen pflegt, so können Dunkelheiten und Räthsel in den unbekannten Fragmenten nur den Handschriften zur Last gelegt werden. Der sonst natürliche Versuch, nur blanke und durchaus verständliche Texte vorzulegen, mußte bei solchem Zustande des handschriftlichen Materials hier von vornherein aufgegeben werden.

Ich habe nur noch den Einen Wunsch dieser Ausgabe hinzuzufügen, daß sie ehestens durch die Auffindung der Commentarien selber überflüssig werde. In einer Litteratur, die seit wenigen Jahrzehnten durch ungeahnte Funde wunderbar erblüht ist, wie die jüdische, wäre es vorwiegend und unkundig zugleich, die Möglichkeit, daß wir auch noch Samuel b. Me'ir in sein

geistiges Erbe werden wieder eingesetzt sehen, von vornherein abweisen zu wollen.

2. M. 19, 21: יהרסו כסא רבים אומרים יהרסו ולא ידעו כי יהרסו מקרא יוצא כאשר פרש"ם פן יהרסו את מצבם וכסא אומי על כן דיני יהרסו ואני הכותב הכאתי ראיה לדברי כי הנה השתות יהרסון (3, 11) ומן הדין היה לו לומר נהרסו כמו יהרגו כי יהרג הרס שניהם יוצאים וכו' (f. 3c).

Ohne über diese dunkle Stelle etwas entscheiden zu wollen, bemerke ich nur, daß Abraham b. Meïr im Pentateuchcommentar Samuel b. Meïr's z. St. statt ממצב wirklich מצבם gelesen habe, wonach יהרסו sodann als transitiv, u. z. als elliptischer Ausdruck erklärt erscheint. S. dagegen die Auffassung Rosin's (M. Samuel b. Meïr als Schrifterklärer p. 147 n. 10).

Was ich in Frankel-Grätz' Mitth. 31, 420 als Anklang an die Erklärung R. S. b. M's. zu 2. M. 3, 14 auffaßte, bezieht sich wahrscheinlich gar nicht auf Samuel b. Meïr, sonderu auf den bei Traditionen über Gottesnamen genannten Samuel (vgl. Harkavy, Studien und Mittheilungen 3 Ende).

1. Sam. 13, 12: ואתאפק ואעלה העולה דשאל פי ואתאפק שלא להעלות העולה עד בואך ולא באת ואעלה העולה. ולשון רש"ם ואתאפק כל שבעת הימים שהוחלתי שחבא ולא באת ואעלה העולה. ורי שלמה פרחן בת' ויתאפק פי סבל טורח כמו העל אלה תתאפק (3ef. 64, 11) על דרך לשון בני אדם ומה נקראו אנשי המלחמה אפיקים ומיח אפיקים רפה (3ob. 12, 21) ע"כ. וכן יתכן בפיוט דת ספק להתאפק להתחזק לסבול טורח הקריאה (f. 54d).

1. Reg. 1, 21: וציוו והיה בשבב אדוני המלך ולא כפי רש"ם שפי אשר שבב ויוביח בדברי אחרי שבב (אדוני) המלך (2. Reg. 14, 22). (f. 52c). Vgl. Mitth. 26, 367.

1. Reg. 8, 8: רביר פרי"ש היא מחיצה אמה מרקסן המפסקת בין

מ' של היכל וכן ב' שלפני פנים ואותה מחיצה קרויה רביר (Soma 52a) וכן מוכיח שני ויעש לו מבית לדביר לקדש הקדשים (1. Reg. 6, 16) ולשו' רשבים ויארצו הברים ארוכים היו הברים עד שנראו בולטין בפרוכת שכנגד פתח הבית קדשי הקדשים מבפנים היו בולטים מן המקדש לצד הרביר לחוץ כי פתח בית קדשי הקדשים היה באמצע הכותל ומבפנים היחה פרכת פרוסה במלוא חלל הפתח מפני כשפותח בהן את הפתח ליבנם בו ביוה"כ אשר לא יסתכל אדם בפנים בקדש הקדשים ע"כ רשכם וקש' על פרש"כם כי משמע בדברי שפרכת אחת הייתי לדביר ובפרי' הוציאו לו אמרי' (Soma 54a) י"ג פרכות היו במקדש ושתים בדביר ולא פירכא היא דההוא דיומא במקדש שני כי לא היה אמה טרקסין כדאית' בב' בח' [Saba b. 3a] והוצרכו לעשות ב' פרכות אחת לצד היכל ואחת לצד פנים וביניהם כשיעור אמה טרקסין שבמקדש ראשון אבל במקדש ראשון שהיה מחיצת אמה טרקסין לא היחה רק פרכת אחת כנגד הפתח לצניעות ואין להשיב על פי' ר"ש וכן להיכל ולרביר ויעש בדביר שני כרוכים (1. Reg. 6, 23) ויעש בדביר ויעש בצד הרביר (f. 14c).

Vgl. R. S. b. M. zu 2. Mof. 30, 6 und Geiger in Sgar Mešmad 4, 99 f.

- לחין אבות ועוללים. מאד יש לתמוה על הפייט: 2. Reg. 13, 23: שעשה ועוללים כי בכל המקרא עולל ועוללים הם עתיקי משרים בלא בינה מענין ועוללתי בעפר קרני (Job 16, 15) שהוא ענין לבלוד ופי' לבלכתי בעפר הודי וחזרי. ועל שם הלכלוד ניקראו תינוקות עוללים ועל כן אין חין ותפלה לעוללים כמו ליונקים. ותכן לומ' בפיוט בני אבות הילולם ופי' הילולם של בני אבות העולם. לחין אבות לפי הדקדוק לא יתכן חין מגורת תהנה אך מגורת ויחן ה' אותם וירחמם ועל דעת רש"כם שעשה מעלומי ע' פעל. והמדקדק הגדול עשה ויחן מן הכפולים על כן נבין לומ' לשיר אבות ועילום [ועולם l.] פי' לשיר אבות ובנים והאמת [והאומר l.] לחין אינו טועה כי נאמ' באיוב (41, 4) ודבר גבורות חין ערכו והוא מעלומי ע' פעל כי הוא ע"מ שיר ריב דין ולשון

עוללם שהוא יחיד לא יתכן כנגד אבות שהם רבים וכבר כתבתי פי נכון לומי בפיוט בני אבות הילולם (f. 34b). Ueber den Ausdruck als Bezeichnung für Chajjug f. Misch. 31, 365 ff. In Ibn Esra's Uebersetzung (ed. Dufes, Beiträge 3, 145) fehlt die Anführung von 2. Reg. 13, 23, während sie bei Gikatilia ed. Nutt p. 101 sich findet. Die letztere Uebersetzung hat, wie ich a. a. D. nachgewiesen habe, A. b. A. in der That benutzt.

2. Reg. 16, 7: על כל הקומים עליך ביה [= כחוב הוא] באחו: הקומים עלי והוא חואר לרבים כמו טובים בושים והיו נגבורים בוסים בטיט חוצות דוכריה (10, 5) או פי הקומים שהם עלי. ורשב"ם פי הקומים כמו הקמים עשויים כמו שובי מלחמה (Misch. 2, 8) והראשון עיקר. הקומים עליך כי כל הקם על ישרי באילו קם על הביה כאשר נאמי במזמי פיג (Sf. 83, 6) עליך ברית יכרותו ופי קוני עצה זו אינה רק עליך להשביה שמך שאינך נקרא רק אלהי ישרי מאחר שלא חבר שם ישרי אף שמך הגדול אינו נזכר וכן הוא אומי לחת נקמת ה' במדין (4. Mof. 31, 3) וכן נקמת ה' היא (Jer. 50, 16) ושם פי קוני (f. 16b).

2. Reg. 18, 17; יין הטוב יין רבוק ופי יין הכרם הטוב ונמצא כמוהו במלכים בחיל כבר ירושלם ופרש"ם בחיל רבוק ותיבת דביקתו חסירה מן המקרא והרי באילו בת' בחיל עם כבד כמו ושבורת ולא מין (Jer. 51, 21) שפי ושבורת ינער [צער l.] ולא מן היין. [ופי] ר' שלמה אחיו בתיבת כין הטוב (Cant. 7, 10) הנך רואה שיאמי כין בלא דביקות ואל הביא ראייה מחיל כבד כי הוא בחל בלא יויד ע"פ המסורת ואי אפשר לומי חיל ולא דבר נכונה כי קשה מתיבת ירעי לכם (ירושלם¹) כאשר כתבתי בסמוך יין יין חיל חיל עין עין ליל ליל וית וית בית בית ובספ' מאזנים פי כין מדינת פל' וכן יין חלבון (Ezech. 27, 18) [ו] צמר צחר ריחוקאל (f. 32b).

¹) Nach der Vermuthung des Hr. Ab. Gestetner. Ebenso wie 2. Reg. 18, 77 ירושלם sich findet, hätte es בחל heißen können.

In Betreff der grammatischen Termini vgl. Rosin p. 141. Das Citat aus dem Commentar Salomo's stimmt fast wörtlich mit dem angeblich R. S. b. M. angehörigen zum Hohen Liebe ed. Jellinek p. 58 überein. Ueber Ibn Esra's Erklärung von Cant. 7, 10 — der Wortlaut aus Moznajim ist genau angeführt s. die Sammlung דקדוקים f. 200a s. Wacher, Abraham Ibn Esra als Grammatiker p. 110 n. 12.

Zef. 1, 26: כי יכושו מאלים אשר חמדתם ותחפרו מהגנות אשר בחרתם פרשׁיכם ותחפרו לשעבר כי ברור שתחקיים הנבואה הזאת ולסוף שמואל (2. Sam. 22, 7) בצר לי אקרא ה' ואל אלהי אקרא וישמע מהיבלו קולי כי הרבר ברור שישמע (f. 41c).

Vgl. Mtsh. 26, 367, wo nach der Hs. zu lesen ist: אקרא יי' ואל אלהי אקרא.

Zef. 5, 2: שורק לנם עמים. שורק שמעתי מר' דוד מארץ יוון שהוא מין הגפן אך פרו ארוך מפרי הגפן ויש בו גרעין קשה כאנו ואינו מקבל הרבכה חזו שני אנכי נטעתך שורק בלו זרע אמת (Zer. 2, 21) כלומי שלא תתערב בגנים כמו שורק שאינו מקבל הרבכה ואיד נהפכת לי לסורי הגפן נבריה וכן נוטה לשון המתרג' אשר תרג' קיימתיכון קדמי במצב גופן דחמרא ולא בפרשבים שפי שורק היא נט[י]עה שעוקרין אותה ממקומה ונוטעין במקום אחר (f. 44d).

Vgl. Mtsh. 26, 368 und 31, 363. S. auch weiter S. 142 zu Zer. 2, 21.

Zef. 10, 16: יקרו במו ותחת כבודו יקר יקוד כיקוד אש רישעה ורכים יקרו במו יצרו צעדי אותו (Job 18, 7) והטעם שתחת ה' להורות על ה' השני כי הוא מן יצר וכן דקדק המדקדק הגדול כי עתה תצרי מושב (Zer. 49, 19) מן יצר ורשׁיכם בתי כי יקר מן קדר ומשנ[ן] L. ג]ה הוא והעיקר שהוא מן [יקר במו] ויקר פדיון נפשם (§f. 49, 9) ויקר דמם בעיניו (ib. 72, 14) שהם מן יקר (f. 104b). Ueber das Citat aus Chajjug s. meine Bemerkung Mtsh. 31, 367 und 420.

קול רחש צקוני כ"ה בישעיה ה' בצר פקד(נ)וד צקון: Zef. 26, 16:
 לחש מוסרד למו. עושן הפייטנים נ' צקון מן היסוד
 ואינו כן אך עיקרו כאשר פי' ר' אברהם כי הני יתר
 וחסר י' כמו היום רד מאד (Zub. 19, 11) שהוא כמו ירד
 ולשון רש"יבם בעת יסורים להם לחש תפלתם יוצק
 לפניך להושיעם צקון גורה אחת היא שאין לה חבר וכן
 שבה יסוד ע"כ לשון רש"יבם. ועל דעת ר' אברהם עיקרו
 יצקו לחש בלומי שפכו תפלתם על שמוסרד למו (f. 17c)
 bedeutet hier wie im Comm. zu 5. Mos. 2, 4
 die Wortform. Vgl. Mosin p. 133 und 156.

Zef. 29, 1: ורשבי"ם פי' ארי של אל שהמזבח היה רחב כחזה:
 אריאל ומה שפי' רש"יבם אריאל מזבח משנה הוא כי
 במדות מפי' כי אריאל היכל ומזבח ארכו כרחבו ומפי'
 בסוף אשחר אל אל עיין שם (f. 12c).

Zef. 32, 5: נבל וכלי. כמו וכלי' כאין [ל' וכלי' בליו] רע' ולכלי לא:
 יאמ' שער דישע' מנחם [פי'] ענין מזימו גם כלי יאמ' כאשר
 נאמ' בישעיה ולכלי לא יאמר שער. ורש"יבם בתי' לא
 שמעתי על מה נקד הראשון בלי והשני (ib. 7) וכלי
 אם לא מפני בליו שלאחריו (f. 86a).

Vgl. Mtjch. 26, 367 und Menachem b. Saru's
 ed. Filipowski p. 104 Nr. XII.

Zef. 32, 11: הדיחני הארי תעצם עצמי. נ"ע [=נבוכדנצר] נקרא:
 ארי שני' עלה ארין[ה] מסבבו (Zer. 4, 7) ובתי' בירמיה
 (50, 17) שה פורה ישרי אריות הדיחו הראשון אבלו
 סנחריב מלך אשור זה האחרון עצמו נ"ע מלך בבל.
 פי' אבלו בדרך האוכלים שישאירו מעט בשר על העצמות
 כך סנחריב הגלה והשאיר ולא שרף בית אלהינו זה
 האחרון עצמו אבל הנשאר על העצמות ולא נשאר רק
 העצמות ותרני' דין בתראה אסיפנן ובלשו' בנען אוקוסטיל
 (okostil) ע"ד הנאמר בחבקוק [כצפניה] (3, 3)
 שופטיה ואבי ערב לא גרמו לבוקר לא הניחו עצמות
 לבקר אך אבלו הכל ובישעיה פשוטה ועורה והגורה על
 חלצים פי' ועורה בלשו' בנע' אוקוסטא (oskosta)
 בלומי לעמוד רק בשר בלי לבוש ולחגור רק על חלצים
 כלי לבוש ועיקר כלם לפשוט ולעור ולחגור כפי' קנ'
 ולו היה ציווי לנכבות היה פשוטנה כמו קומנה שמענה

האזנה שלמעלה (Zef. 32, 9). והמתרג' אשר חירג' פשוטה ועורה שלחו ואיתערטילו לא בין והמבין יבין. ורש"יבם פי עורה כמו עושה ממדת ערום ועירה (Ez. 16, 7) ערוה יסוד (Hab. 3, 13) להיות ערומה וגליה משנה הוא והמבין יבין. לשון רש"יבם פשוטה וחגורה טעמים למעלה כמו לפשוט ולחגור ועורה הטעם למטה כך יש שין עושה (?) אחת ואחת מגולה. ולשון קוני לא יתכן שלא מצינו עורה כמו לעור ועושה כמו לעשות כי אם לשון הוזה לשון רש"יבם ויל' (f. 17d)

Ueber H. S. b. M's. Lehre von den Accenten f. Hofin p. 131.

Zef. 34, 3: באש שם דבר כמו ופגריהם יעלה באשם רישעיה. כתי' רש"יבם לא ידעתי למה נרגש שין באשם גם באש שם דבר שני בעמים (4, 10) ואעלה באש (f. 13c).
Einzuzufügen zu Hofin p. 59 n. 2.

Zef. 40, 12: מי מדר בשעלו מים. לשון רש"יבם ש"ן בפתח ועי' בחטף פתח ושם דבר שעל תרג' מאן אמר אילין קיים ועבד הכל מי עלמא חשבין קדמוהי כטיפה בשעולא (f. 42b)

Vgl. Misch. 26, 368 und Hofin a. a. D.

Zef. 40, 14: את מי נועץ ויבניהו. את כמו מן כמו כצאתי את העיר (2. Mof. 9, 29) ופי' מן מי נועץ כי נועץ נפעל על בן אין נופל עליו רק מן ולא כפי' רש"יבם אשר פירש כמו עם. וכן פירש את מי נועץ מן האמור נועץ כמו שנועץ עם הנביאים כגון אברהם בני [כמו I. שני] וה' אמר המבסה (1. Mof. 18, 17) וגו'. וחיבת מה אתם נועצים (2. Gen. 10, 9) צריכה דקדוק ולשון המתרג' למאן להון דבעו קודמוהי אחבר חכמתא ולפי המתרגם את מי נועץ שיבניהו ויבניהו (f. 44c).
Vgl. Misch. 26, 368.

Zef. 40, 16: אין די כער. ורש"יבם פי' בער כמו לבער והנה לשונו כל עצי היערים שבעולם אין די וספוק לבער ומשנה הוא ועד נאמן דיי לא די כי די ודי כמו גיני [י גי] והמבין יבין (f. 45a).
Hiernach ist der Text Misch. 31, 420 berichtigt.

3ef. 40, 20: המסוכן תרומה. פרשיכם המלומד רמייה הבמה ולא דבר נכונה כי לשון תרומה שהיא מגורת רם לא נמצא במקרא מעניין רמייה וחכמה אך רמייה מן רמה כמו בויה צדיה ותרומה מן רם. ופי' אימתי [אמתי 1.] המסוכן תרומי כמו ויקחו לי תרומי (2. M. 25, 2) פי' המלומד לעשות הפרשה כלומי מי שהוא יודע ומכיר עץ חזק אשר לא ירקב מהרה יבחר להפרישו. המסוכן תרומה תרג' אורח. 1.] בדי כמו ונטע אורח. 1.] וגשם יגדל (3ef. 44, 14) ולא ידעתי דעת המחרג' למה תירג' כך (f. 45c).

Vgl. Mtf. 31, 420 f. Der Text daselbst ist nach dieser XA. zu berichtigen.

3ef. 41, 17: בגבורה ולא בשתי (Eccl. 10, 17). פי' בגבורה ולא בחלשות כמו נשתה גבורתם היו לנשי' דירמיה (51, 30) לשונם בצמא נשתה. ונשתו מים מהים (3ef. 19, 5) בולם לשון יבישות וחלשות והביא מנחם עמדם בגבורה ולא בשתי. ורשי' שבת' בפירושו כי ת' נשתה נדגש והנו כמו נשתתה משגה הוא וספי' מוטעה הטעיה שב[1.] דגש הת'. כי אם הוא בדבריו הרי נשתתה כמו נפעלה ואינו בן כי נוין נשתה מן היסוד. ולשון רשי'בם נשתה השין קמוצה באתנחתא ודגשות מביא ת' אחר והוא מן נשת ומן שחת כמו נסבה (Eccl. 26, 2) מן נסב ומן סבב נשפה מן נשם ומן שם. ובגורה זו נשת יאמר לזכר נשת ולנקבה נשתה וכן נשתו מים מהים דגש הש' תחת נ' נגשתו נ' אחד לפעול והשני יסוד נפל ושורש התיבה בלא יסוד נפל השאת והשבר (X. 3, 47). ור' שלמה אחי ר'ת ז"ל כת' בשתי מן שתה כמו קרי קרה ולא ידעתי מדוע לא ננקד ש' בשתי בשלש נקודות בעבור סוף הפסוק כמו בשבי ואין להביא ראיה מתבה והדישב על הכלי (3. Mos. 15, 6) כי אין התיבה משחנה כי אם בסוף ובאתנחתא ולא בוקף (f. 95b).

Vgl. Mtf. 26, 368 f. und Mosin p. 138 n. 2. Nicht R. S. b. M., wie es ib. p. 19 heißt, sondern R. Salomo wird hier die Erklärung von Eccl. 10, 17 zugeschrieben, die mit der des angeblichen R. S. b.

ℳ. = Commentar's ed. Jellinek p. 30 übereinstimmt. Dasselbst ist offenbar durch ein Homoioteleuton ein Stück ausgefallen und etwa so zu ergänzen: מדוע לא נקדד בשתי [בשלוש נקודות כעבור סוף הפסוק כמו בשכי ובשתי] מן שתי.

ℳef. 54, 12: קבוע בבוה ובוה פי' לקבוע בכבוד חומות ירושלם. פי' ושמתי בדבר שמשותף ואמרינן בפסיק' שמשותף שוריד¹⁾ וכן פרש"ם בהמוכר את הספינה (Baba b. 75a) שמשותף חומות ויחבן שעל בן קורא לחומות שמשותף שבעבור גובהן שמש [זורח] עליהם מבקר עד ערב. בבוה ובוה זה בדבר כי אותיות בדבר פי' כדן וכדן והו' בזה ובוה (f. 49c).

פי' בדבר. כדן וכדן ונקרא שמו על שם העתיד שעתידין לחלוק בו חכמי ישר' בן פי' רש"ם בהמוכר את הספינה (Baba b. 75a) חזה לשונו בדבר כדן וכדן בדברי זה ובדברי זה משהם וישפה תבנה אע"פ שבמקרא קדם לבני ר' חייא הרבה. יש לומר שכך נתבאר ישעיה שכדברי כל המפרשים שעתידה ליבנות והמבין בפי' רש"ם יבין כי פי' חיבת בדבר היינו כדן וכדן בדברי זה ובדברי זה וכן מוכיח בב"ר (f. 108a) שעריך לאבני אקדח. לאו דוקא שערים אלא חלונות ולשון רש"ם בהמוכר את הספינה שעריך דקרא הם חלונות החומה (f. 108a).

ℳef. 57, 15: באילים נחמים כלומ' אומות העולם עמ' לא נבחים בחמים רק שהיו מצירים לישראל ופסוק במשע' הנחמים באילים תחת כל עץ רענן שוחטי הילדים כנחלים וגו' פי' אלים שם עץ כמו תחת האלה (1. ℳof. 35, 4) אלה ואלן (ℳef. 6, 13) ויען כי הוא עץ חזק עושים ממנו עמ'. ונחמים מן יחס ועיקרו נחמים ופי' הינעים ומתיחמים בעשותם פסיליהם בעצי אלה. ורבותינו פירשי' על המוציא ש"ו לבטלה א"ת שוחטי אלה[א] [1. שוחטי (ℳidda 13a) ודקדוק נחמים מן יחס ולא מן חמם וכן חיברו מנחם עם ויחמו הצאן (1. ℳof. 30, 35) וכן רש"ם ויזיח עליו קמצות חי"ת ועיקרו נחמים

¹⁾ ed. Huber f. קלו b. n. חס.

אלו היה מן החם [חם. l.] היה (ה)חית הנחמים
בחתף פתח קטן כי בן דינו במלואו הנחממים (f. 8d)
Wgl. Wtj. 26, 368 und Wofin p. 130 n. 16.

גדול כח. והאומי גדל כח אין בקדקדו מוח. 1: 61, 1
פקחוק חובה אחת היא ונאמי בישעיה לקרוא לשבויים
דרור ולאסורים פקחקה והוא ענן התרה ופתיחה ועיקרו
כמו אדמדם ירקרק שחרחרת. וי"מ פקח קוח כמו ב'
חיכות ופי' פקח ענין לקוח אותם מן הגלות או פקח
קוחם וכן עשה ר' אליה בסליחה תחרות רוגו הניח קוחם
פקח וקרא שנת רצון ולשון המתרגם לאסירים פקח
קוח לדיאסירין איתגלו לניהור ולשון רש"בם לפתוח
קוחתם נראה כי לפי דבריו קוח שם דבר ופי' הקיחה
שלוקחים בבלא. גדל כח פקח קוח בקשה היא פקח
ענין לקוח אותם הוא המשוטט כל במכטו ע"ד טורף
נפשו באפו הלמענך תעזב ארץ (Job 18, 4). שפי'
אתה הוא שטורף נפשו באפו הלמענך תעזב ארץ וכן
עוזו אליך אשמורה (Wj. 59, 10). ופי' ר' אברהם אתה
הוא האל שהעז לו לבדו. ופי' קני' עוזו של איוב החזק
עלי אליך אשמורה. ופי' עוזו של ישרא' ולפי' רש"ב"ם שפי'
לפתוח קיחתם יתכן פי' בפיוט יהי רצון לפני גדול כח לפתוח
קיחתם שנלקחו לבלא כי הוא משוטט כל במכטו. ב'
במכטו נדגש וטי' נרפה ושם דבר מכט כמו מסע מפח
נפש (Job 11, 20) מפל בר (Am. 8, 6) מצב רגלי
הכהנים (Job. 4, 3) מצע מקח מקב מקבות בן גם
החואר מכר איש מאת מכרו (2 Reg. 12, 6) (f. 105b).
Wgl. Wtj. 26, 368 und 31, 363 f. v. Wia.

פורה דרכתי. פרש"בם הוא שיעור אסיפת ענבים
לדרוך כנת דכתי בחבקוק [בחגי l.] (Wagg. 2, 16)
(ו) בא אל היקב לחשוף חמישים פורה והנה עשרים בקללה
מדבר שיבא אדם לחשוף יין מחמשים דריסות ולא יהיה
רק כמו בשאר שנים מעשרים דריסות והמתרג' חירג'
חמשים פורה חמשין גרבין. ופורה דרכתי חרג' הא
בבעוט דמתעבט [דמתבעט l.] במעצרתא הגה לדעת
המתרג' פי' פורה בשני פנים (f. 45b).
לדרוך פורה. פי' רש"בם פורה שם שיעור: Wgl. f. 18a:
אסיפת ענבים כנת שני בחבקוק (!). Wtj. 26, 368.

Jer. 2, 21: ויעקרו את מטע שורק. שמעתי מר, דוד מארץ יון: כי שורק מין ממין הגפן ופריו ארוך ולא עגול יש בו גרעין קשה כאגוז ואינו מקבל הרכבה וזו שנתו ואנכי נמעתיו [l. 1] שורק בולו זרע אמת כלומי שלא הייתם מתערבי בגוים כמו שורק שאינו מקבל הרכבה ואין נהפכת לי סורי הגפן נכריה וכן נוטה לשון חרני אשר קיימתיכן קדמי כמיצב גפן דחמרא. ורשיבם פי כי שורק שוריקה (1. Mos. 49, 11) נטיפ [l. 1] ה הנעקרה ממקום מטעה וניטעה במקום [אחר] (f. 84 c).

Bgl. zu Jer. 5, 2 oben S. 136 u. Mf. 26, 368; 31, 363.

Jer. 15, 8: למה כאבי נצח אנש ממרגועים כיה בירמיה למה: כאבי נצח ומכתי אנשה פי אנשה חזקה וכן אנש חצי בלי פשע (Job 34, 6) ורשיבם פי לשון כובד וחרני מבתי אנשה ומכתי חקפה. פי'א לשון חולי כמו ויאנש (2. Sam. 12, 15) הילר דבת שבע. ממרגועים פי מאין מרגועים כמו מאין כמי הי (Jer. 10, 6) מאין פטת עוד אל המנחה דמלאכי (2, 13). וכתי ביוצר את שם הנכבד ונאה לתהלותיו בפסוק מאין כמי יאתה. פי'א מהיות לי מרגועים כמו והשבתך מזונה (Ez. 16, 41) שפי מהיות זונה. הסירה מגבירה (2. Chr. 15, 16) פי מהיות גבירה (f. 82b).

Bgl. Mf. 26, 368.

Ez. 1, 14: והחיות רצוא ושוב. לשון רשיבם רצוא לשון ריצה: ולא לפי הדין קר[ו]ן אבל לשון נופל על הלשון רצוא אצל ושוב ששניהם לשון פעול כמו מוצאיו ומובאיו ודחוקאל (43, 11) שהיה דינו מבואיו כריעיו. ואני אומי כי רצוא עי'פ הדקדוק נאמר כאשר כתבתי (f. 81 c).

Bgl. Mf. 26, 369.

Ez. 1, 24: בכן אמולה כיה בתחלת יחוקאל כקול המולה בקול מחנה. ובירמיה (11, 16) לקול המולה גדולה. למיד המולה נרגש כתי רשבים לא לשון מלל הוא אד יסוד המולה המל כמו גדל גדולה עבד עבדיה ככד כבדיה אד המתרגי תירגי קול המולה קול מילוליהון דמורן ומברכן קדם ריבונהון בקל משירית מלאכי מרומי (f. 99 d).

Bgl. ib.

§. 3, 13: בקול נשקן בהחזקן. לשון קישקש הוא שמקשקש
בכנפיהם ונשמע הקול כמו שנשמע בעת שיעופו העופות
ובאותו קול אומרות שירה בשתי כנפים שני, ובשתי
יעופף (3ef. 6, 2) וסמך ליה וקרא זה אל זה ואמר
(ib. 3). אע"פ שבשרפים כח' כולן שוין כאשר בחבתי
למעלה ולשון המתרג' ובשתי יעופף ובחרתן משמש
ופי' הר' אלעזר היינו שירה. ונקראו כלי המלחמה
צנות וסותרות וכיצא בהן כלי נשק ביחזקאל (39, 9)
מפני שמקשין שין [שמקשקשין] כהו' אלו בצד אלו
ומשמיעין קול קול נשקן וקול כנפי החיות משיקות אשה
אל אחותה תרג' קל גפי בירייתא שנשקן חד לחד ויהי
פיר' כמו וארכבוניה דא לדא נקשן (Dan. 5, 6)
בהיפוך אותיות אך רשבים כח' כי דגשות שייך משיק
תחת גוין יסוד נופל והרי הוא כמו מגשיקות שהכנפים
תכופות זו לזו ונושקות זו את זו (f. 99a).
Bgl. Mtf. 26, 369 f.

§. 6, 27: (f. 8c) פרשבים אלוך הוא עץ קל ורכה להוליד הספינה
... כל מבצריך אשר [וישד] ד(י)הושע אך רשבים פי'
§. 10, 14: כל חזק מבצריך נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה דמיכה
(2, 9) כנפי יונה נחפה בכסף (f. 68 14). אך ר"תם
פיר' נוצת כנפי יונה (f. 19b).

§. 14, 8: ולשון רשבים זכרו כיון לבנון כיון של גפנים הנשועות
בין עצי בשמים ולבונה שריחם קלוט בענבים (f. 66d)
Bgl. Mtf. 26, 370 und Rofin p. 18 n. 2.

§. 14, 9: אפרים מה לי עוד לעצבים תרג' יאמרו בית ישראל
מה לנו עוד למפלח למעוזתא אנא במימרי אקבל צלותיה
דישר' ורשבים פי' אמי הקביה מה לי לעצבי אפרים
אם ישיבו וישבו אלי אענה אותו לקבל שועתו ואשורנו
בתשובתו ואני לו כברוש רענן שהוא עב בענפיו ומצל
בן אהיה לו לסבך עליו מצרותיו וממנו פריד נמצא וטובתך.
ולשון קוני לא יתכן. וזה לשון קוני אפרים יאמי מה
לי עוד ללכת אחר העצבים וישוב מעיז אני אענהו
ואשורנו אראה בעוניו אני נכפף להיות אוהו ידי בו
כברוש הנכפף לארץ שאדם אוהו בענפיו (ib.).
Bgl. Mtf. 26, 370.

לשון רש"יכם בפסוק ויחני את הילד בזנה ילדים וילדות : Soel 4, 3:
נחנו לבוין ולקחו להם ומזון (f. 72d).

¶gl. ib.

נאותי כמו נאות מדבר (Jer. 9, 9), טיללם חיאב פי : Amos 6, 6:
דחמני' אפי למצוחיך יאבחי (¶f. 119, 131) פי של יאבחי
צביתי ואין יכול לומ' כתאב כאשר כתי' ביוצרות כי
מקרא הנאמר תאבחי לישועתך (ib. 174) לש' כלליה
כתי' בחמניא אפי כמו מחאב אנכי את נאון יעקב דחרי
עשר וכן פרשביים בעמם. ופי' תאבחי לישועתך כליתי
איחל לישועתך כיאב תפלותיו (f. 39d).

¶gl. ib.

גם במכתב רישם ואמר הם כי לא להזכיר בשם : Amos 6, 10:
כ"ה בעמם והיה אם יותרו עשרה אנשים בבית אחד
ומת[ו] ונשאו דודו ומשרפו להוציא עצמם מן הבית ואמר
לאשר בירכתי הבית העוד עמד ואמר אפס ואמר הם
כי לא להזכיר בשם ה' פרשביים והי' אם ישארו עשרה
אנשים לא ישאר מהם רק אחד בירכתי הבית זהו שני
העוד [העיר l.] הוצאת אלף תשאיר מאה והוצאת מאה
תשאיר עשרה לבית ישר' (Amos 5, 3) וכאן אמ' והי'
אם יותרו עשרה אנשים בבית אחד ומתו לא ישאיר
מהם רק אחד ונשאו דודו ומשרפו פי' ויציל אותו מן
השרפה ואמ' אפס כולם באים וכאפס לא נשאר אחד
ואמ' הם ויאמר לו השלך עצמות כי לא להזכיר כי על
אלה השיג ואתם שאמרו שלא להזכיר בשם ה' כמו כי
תחת יופי (Jer. 3, 24) שפי' כי תחת יופי יהיו לכם
אלה (ח) מק' ונקפה ומחטרת שק ומנחם חיבר ומשרפו
עם וישרפו לו שריפי גדולי (2. Chr. 16, 14) ובמשרפות
אבותיך (Jer. 34, 5) ופי' לשון קטורת חנושים. ופי'
רשביים חיבת ומשרפו מתיבת המשמשות עיקר ועיקור
והמבין יבין ותרני' ונשאו דודו ומשרפו ויטליניה קריבא
מיקור[ך] l.] לא לאפקא גרמיה מן ביתא וימר לדי בשיו[ך] l.] א'
דביתא העוד כען עמד וימר ספ' וימר סליק ארי בר הזו
קיימין לא הזו מצליין בשמא דה' ונראה כי דברי המחרגם
קרוכים לדברי רשביים. (f. 85 c).

יהי עסוק בפסוק פי' יהיה והאומ' הוי עסוק טעה : Michā 2, 7:
כי הוי פי' ציו פנים לפנים תענין הפיוט שלא בפנים

כי פי' עשה הלך אן ומצאן שפי' מי שקרא ק"ש ומצא צבור קוראין יהיה עסוק לקרוא עמהם לכל הפחות פסוק ראשון בפסוק הראשון פי' בפסוק ראשון אך מפני ה' הראשון שאחריו שצריך לו מפני הכרות צ"ל בפסוק ב' בפתח כמו בבהמה הטמאה (3. Mof. 27, 27) וכשהוא בלא ה' נאמ' ואם בבהמה טמאה (3. Mof. 7, 21) וכן בקנה האחד (2. Mof. 25, 33) בקנה אחד (1. Mof. 45, 5) והנאמ' ביין הטוב (Cant. 7, 10) מפני שהוא חסר תיקרו ביין הכרם הטוב וכן הרודים קעם העושים במלאכה (1. Meg. 5, 30) בעבור ה' העושים נאמ' קעם או בעבור הזקף שעליו על כן האומ' ברבנו כברכה יאמ' המשולשת והאומ' כברכה אומ' משולשת. וכן דבר האמור בשירי עוז או דבר אמור והאומ' דבר האמור טועה. גם דבר האמור אין לומ' לא כדברי הר' אלעזר ז"ל שאמ' שיש לומ' דבר האמור לפי שנמצא במיכה האמור בית יעקב הקצר רוח ה' כי שם פי' בענין אחר ולשון רש"ם האמור בית יעקב אם אמור דבר זה בבית יעקב כי קצור קצרה יד ה' מפרות נראה כי בספרו היה ה' הקצר בפתח אך ברוב ספרים ה' הקצר בח"פ [=בחסף פתח] ונראה כי גם בספרו כן אך בחסרון נאמ' וכן היא אם אמור דבר זה בבית יעקב כי קצור קצרה יד ה' מהושע ע"כ החסרון והחשובה הקצר רוח ה' אם אלה מעלליו (f. 54b).

Bgl. Mof. 26, 370 u. 31, 566.

הנה עשוקים תואר העושק את אחרים א"כ רבים: Maf. 2, 10: העושקים את אפרים. עשוקים בדגישת הקוף כמו אדומים וריעה על מטר[ה] ל. כבודה ריחוקאל (23, 41) כל כבודה בת מלך פנימה (3f. 45, 14) תואר הנקבה א"כ תואר הזכר כבוד כמו אדומה אדום ור(ו)עיהם ויהיה ה' צבאות הוא מלך הכבוד סלה (ib. 24, 10) תואר וכן נמצא בחרי עשר בחו כסף בחו והב ואין קצה לתכונה כבוד מכל כלי חמדה פי' כלי חמדה הכבוד מכל הנקוד בחולם מוכיח שאינו דבוק לכלי חמדה אך הוא כמו ואוכל מכל (1. Mof. 27, 33) [...] (ו) בח' כאשר כתבתי אך פי' מניקוד כל הנקוד בחולם אין להוכיח בין טיפחא אין [אם ?] תחתיו הפכה חטף קמץ

לחולם אף כי הוא רהוט¹ כמו אכן השחיתו כל עלילותם רצפניה (7, 3) גם מרכא בן באו כל אש הפקרתי [כל אשר פקרתיו] רצפ[ג]יה (ib.) גם פשטא בן כל עמי הארץ רצפניה (ib. 20) גם פסק בן כל שומעי שמעך דנחום (19, 3) וגם יחייב בן כל חרון אפי רצפניה (8, 3) ללשון רש"בם. כבוד כמו עמוק צהוב טהור אשר הביא רש"בם טהור כבוד עם עמון[ק] [l.] איני רואה דבריו כי טהור כמו גרול קדוש קטן שישתנו בדיק[ו]ת טהור עינים (§ab. 1, 13) גרול העצה (Jer. 32, 19) 'קדוש ישראל (2. Reg. 19, 22) כי אם יהיו אחד [יהואחז] [l.] קטן בניו (2. Chr. 21, 17) ברברי הימים ועמוק ורעיו שהם תואר לא קחני. ונראה כי שער צהוב (3. Mof. 13, 30) תואר כמו אדום ורעיו וגרסינן בריש גמרא דהנודר מן המבושל (Meb. 49b) א"ל ר' טרפון היום פניו צהובים ובסוף הנושא (Metshub. 103b) פניו צהובים סימן יפה לו ולפי הדקדוק מן שער צהוב צהובי בשורק והב' דגש אך יש לומר לשון תורה לחוד ולשון חכמי לחוד ור' שלמה אחי ית' [ר"ת] [l.] כי איומה ורעותיה טרגשו עבוד אות כפולה ועיקר איומה וכן כל ריעותיה ואיני רואה את דבריו וזמ' יוצי נקדן שמעתי כי כבוד מכל כלי חמדה חסר לפי שפירש כמו מכבדים את הבית (Berach. VIII, 1) ויהיה כבוד כמו כבוד בלשון פעול שהוא בלשון כנע' פוכמיטון וכן אחרון הכבד רישעיה (8, 28) וחרגום הטמאט במטאט' בן פרש' התכבד כילק (Maf. 3, 15) לשון מכבדים את הבית לכבד אותם מכל כלי חמדה בן דתרגו' יהונתן ספו מאני [חמדתא] ואין נראה כי חסירין במקרא וחברו עשה את כל הכבוד הזה (1. Mof. 31, 1) ושם לא יתכן מלשון מכבדין את הבית וי"ל על בן חסר בחרנ' ית כל נכסיה מלשון וילכו וישימו הטף והכבודה לפני['] ה[ר.] [l.] שופטים (18, 21) (f. 1a).

לשטנו פרש"בם לשטן שלו ואני אומ' שהוא כמו 3ad. 3, 1: לשטנו כמו לשומרו בשברי לבם (3. Mof. 26, 26) ובפתחו עמדו כל העם (Mef. 8, 5) דעורא בפתחי את

¹) רהוט = רץ = stat. constr. (f. MGS. 10, 138).

קברותי' ריחוק' (37, 13) ונמצא פעל שטן אשר ממנו
בממור ק"ח תחת אהבתי ישמנוני (§f. 109, 4) שוטני
נפש (f. 86a) (ib. 71, 13)

§f. Mtch. 31, 421.

3ach. 12, 10: וראה עוני (Job 10, 15) פי' קו' ראה שם דבר :
וראייה לדבריו מקרה לילה (5. Mof. 23, 11) נידנש
הקוף כי עיקרו מן קרה ושלא טריקות קרה כמו בכו
הצם [העם] [ל. הרכה בכי] [l. 10, 1] (Etra 10, 1) כמו הגה
ובן בצווי קרה אך רש"ם פי' וראה ענין] ולראות עוני
נחת לכך כי לא חמלת עלי כאשר יאמר דבר כמו לדבר
שמור כמו לשמור בן יאמ' ראה כמו לראות הרכה שם
וציוי החיה וכן הש' זאת נעשה להם והחיה אות' דיהושע
(9, 20) פי' והחיה נחיה אותם וכן פעל שם וציוי אם ענה
תענה אותו (2. Mof. 22, 22) ונקה לא ינקה (ib. 34, 7)
או הכית ארם עד כלה (2. Reg. 13, 19) שם וציוי
בחימה כלה (§f. 59, 14) וכן פעל שכולן יסוד קטר
יקטירון (1. Sam. 2, 16) שבר חשבר (2. Mof. 23, 24)
דבר ידברו כאכל (2. Sam. 20, 18) שם. ויאמ' מהם
קטרי דברי קיטור שלי כאשר נמצא ואחר דברי חלעיג
(Job 21, 3) מ' כי מדי דברי בו (Jer. 31, 20) לא
אבה יכמי (5. Mof. 25, 7) ובעת קבצי אתכם (Jer. 3, 20)
שפירושו בעת ההיא יהיה קיבוצי אתכם כמו ואשפטה
אתכם (1. Sam. 12, 7) שהוא כמו אתכם כאשר
נמצא אותם במקום אתם אשר אתם נלחמים אותם
(Job. 10, 25) הרנו היהודים ואבר (Etra. 9, 6) פי'
איבוד עשו בם ורש"ם פי' ואבר כמו ולאבר והעיקר
ואבר אברו וכן ציוי דבר אל בני ישר' (2. Mof. 14, 2)
חוק מתנים (2. Mof. 2, 2) וכן הפעיל הבאש הבאיש
בעמו [ב]ישראל (1. Sam. 27, 12) כי השקט לא יוכל
(Jer. 57, 20) הרחק כמטחי קשת (2. Mof. 21, 16)
הקדש הקדשתי אותו לה' רשומי' (17, 3) שם וציוי
הרחק ממך עקשות פה (Etra. 4, 24) הרכב יד על
הקשת (2. Reg. 13, 16) וכן הפעיל מפעלי יוד אכול
והוחר (ib. 4, 43) הורש [ו]רש מפניה [כ] [ל. דתחיל] יהוש'
(3, 10) שם [ו]ציוי הושב את אכיד (2. Mof. 47, 6)
הורד עדיך (2. Mof. 33, 5) וכן הפעיל מפעלי הנון

אשר פ' הפעל נופל כי הגד יגיד לשאול (1. Sam. 22, 22) כי השג חשיג והצל חציל (ib. 30, 8) הקף פעם אחת דחחיל' יהושע (6, 11) אשר לבו כלב האריה המס ימס דסוף שמואל (2. Sam. 17, 10) ולו היה מן הפעל[י]ל של כפולים היה המ' רפה המק בשרו (Gach. 14, 12) המר עליו כהמר על הכבוד [הכבוד ל.]. דזכריה שם וציוי הבט משמים (פס. 80, 15) הכר נא הפעל נופל הכה חכה (5. Mos. 13, 16) ויכהו האיש הכה ופצוע דמלכי' (1. Reg. 26, 37) שם וציוי הטח אלהי אונן (Dan. 9, 18) וכן הפעל[י]ל של כפולים החסר ושחקת ממנה הדק (2. Mos. 30, 36) והמר עליו כהמר על הכבוד [הכבוד ל.]. דזכריה עיקרו המר מהחל חרמש (5. Mos. 16, 9) וכן המק בשרו דסוף זכריה ורש'כם שפי' המר עליו כמו הפ' הרע (ולא דבר נכונה כי הפ' הרע מעולמי [מעלומי ל.]. עי' פעל והמר מן הכפולים ביום ההוא אקים אל עלי את כל אשר דברתי אל ביתו החל וכלה (1. Sam. 3, 12) כמו החלל שם וציוי החל רש (5. Mos. 2, 24) הסב מאחריהם (2. Sam. 5, 23) וכן קרחם [וקר חם ל.]. (1. Mos. 8, 22) לפי רב השנים (3. Mos. 25, 16) של חשולו (Ruth 2, 17) בתם לבבך (1. Mos. 20, 6) שם וציוי דם לה' (פס. 37, 7) בל' וכן פעל של כפולים והלל [לה] (1. Egr. 16, 36) בהלל ובהוד(א)ות דעזרא (3, 11) וחסידיך רנן ירננו (פס. 132, 16) אף גילת [ו]רנן רישעיה (2, 35) שם וציוי כי אמ' לו קלל את דוד (2. Sam. 16, 10) כן יאמ' בציוי ו[ר.]. רבים הללו את ה' (פס. 148, 1) וכן שקב שם וציוי והיה כשכב אדוני המלך (1. Reg. 1, 21) ולא כפי' רש'כם שפי' אשר שכב ויוכיח בדברי אחרי שכב (אדוני) המלך (2. Reg. 14, 22) ור' אברהם פי' בדברי והביא דומה לו בגוה [בגוע ל.]. אחינו (4. Mos. 20, 3) וציוי אתה שכב על צדך השמאלי(ת) (Eg. 4, 4) וכן צו שם וציוי כי הואיל הלך אחרי צו (פס. 5, 11) בקמץ וכן טמא יטמאנו (3. Mos. 13, 44) יגיד עליו ריעו (f. 52c).
 Bgl. Mith. 26, 370 f. und 371 zu Job 10, 15.

3ach. 14, 7: אור הגנוז יהיה בתחית המתים אך רש"ם כת' בסוף זכריה בפסוק והיה יום אחד זה יום אחד של הבה שעתיד העולם להיות תהו ובהו כמו שהיה בראשיתו ואחריהם ישוב העול' לקדמתו ויהיה זמן לתחיית המתים (f. 79 b).

38. 1, 1: אש"ר. כת' רש"ם אש"ר מן אשר כמו עברי עבר מלכי מן מלך ופי' אישורים של אדם ולא ישר[ו] דבריו בעיני כי נכתו [נכתב l.] ומחונן ענוים אש"ריו (38ov. 14, 21) אש"ריו ישראל (5. 33, 29) ולדבריו היה לומ' אש"ריו אש"ריו [אש"ר אש"ר l.] אך ראיתי בכת' ר' שלמה אחיו אל תחמה על אשר נקד אש"ריו ולא נקד אש"ריו כמו עבדיך מלכך וכמו שיש חילוק בפתרון(ים) בן יש חילוק בניקודם. ואני אומ' כי אש"ריו כמו אחלי ארני (2. 5, 3) ובמו שנא' אחלי יכונן דרכי (3. 119, 5) בן יאמ' אש"ריו (f. 48b).

38l. 26, 371.

38. 15, 14: לכל חפציהם דרושים כ"ה בתהילות גדולים מעשה[ו] l. ה' דרושים לכל חפציהם (2, 111) ופי' ר' אברהם שהיא חומר החפצים בם ע"מ זקניהם נאנחו כל שמחי לב (38f. 24, 7) יראי ה' גידילי [=גדלי] בשר דיוחוקאל (26, 16) בבדי לשון (ib. 3, 5) חוקי מצח (ib. 7) עמקי שפה (ib. 5) ורש"ם כת' את אשר לא נקד יראי כמו שביני ישיני כי לא הית' נשמע' הברה אחרת (f. 57d)

38l. 31, 421.

38b 10, 15: מקרה לילה (5. 23, 11) ק' נרגש כי עיקרו מן קרה הגה קרה שם דבר בדבקות וכן שבע קלון וראה עני[ו] וכן פי' קונ' כי ראה שם דבר אך רש"ם זל' פי' ולראות עני נתת לבך כי לא חמלת עלי כאשר יאמ' דבר כמו לדבר שמור כמו לשמור בן ראה כמו לראות ע"ב ואינו מדוקדק ואם יאמ' האומ' כי בשם דבר בדבקות הגה ולא הגה כי בלא דבקות בלינו שנינו כמו הגה (90, 9) והגא[ו] l. מפיו יצא (38b 37, 2) א"ב בדבקות הגה ולא הגה הגה נמצא חצי בלא דבקות וכת' אז יחלק העם לחצי (1. 16, 21) וחצי כמו חצה ובדבקות עד חצי המלכות (5, 5) (f. 50c). 3. oben p. 147 zu 3ach. 12, 10.

וסימיו נדל מלשון ונטמינו בעיניכם. וכת' רש"בם: 3: Job 18, 3
שהוא מן טמה. נדל שרץ מאוס מרבה רגלים משני
צדדין ואין להעמיד הניגון בנן אך בד' (f. 36c).
Bgl. Machf. 26, 371.

צדקה ירצה פי' ירצה אתכם שתעשו תשובה כמו: 10: Job 20, 10
שמפרש והולך שאון קולו יפוצץ והעיקר אף כי לא תשובו
אלא בעבור פיוסו צדקה תחשב לכם ועוד מפורש לכם
אצל ישראלם ונמצא לשון רצה לשון פיוס בניו ירצו דלים
ופרש"בם בניו של רשע יפיוס את הדלים אשר גולם
אביהם ופי' קונ' דלים ירחקו את בני רשע אשר גולם
ויהיה ירצו כמו ירצצו מן ירץ ובא חסר כמו קבה
לי אותו (11, 22. Mos. 4). שעיקרו קבבה מן קבב.
והקשה עליו רש"בם אם כפי' קונ' הוה לכת' דלים ירצו
בניו הנה שכת אבנים שחקו מים (18, 14. Job) אשר
פי' מים שחקו את אבניו וכן הפסל נסך חרש (19, 40. Job)
לבן כאכל קש לשון אש דישעיה (24, 5) פי' כאכול
לשון אש את הקש וחזרני כי כאכול שם דבר הוא
ובדבקות כמו שפוט השופטים (1, 1. Ruth) לפני מלך
מלך (31, 36. Mos. 1) וכן פתח פיה לאילם אל דין כל
בני חלוף (8, 31. Prov) שפי' בני כריתות עולם הוה
שחלפו [נ]בחרתו מן העולם. ולשון חלוף כמו והאלילים
כליל יחלוף (18, 2. Job) ובאילו אומ' אל דין כל היתומים
(f. 72b).

Bgl. Machf. 26, 371.

בנים מן גיו גורשו. ע"א גורשו כמו מן גיו [י]גורשו. פי': 5: Job 30, 5
מתים ניהו יגורשו. ורשב"ם פי' מן גיו [י]גיו. מאחור בני
אדם ואצ"ל שבפניהם לא היו עומדים בדרך ואותי השלכת
אחרי גיך (9, 14. Reg. 1) ודבריו לא ישירו [=ישירו]
בעני כי מגיו [מגיו] אינו מוכיח שפי' מאחרי גו כי
המ"ם יתפוס תרע כי נכתב בפסוק אחרי גיך. ואם היה
מן גב כב' אז היו דבריו באים מגורת[?] כי הי' מגורת
על גבי חרשו חורשים (3, 129. Ps.) (f. 12d).

אם לחסד אם לארצו. ולשון רשב"ם אם לארצו: 13: Job 37, 13
כשהקב"ה מורידם לארצו לפי חסד בני אדם מורידם
להם. ואם לחסד מלה כפולה על אם לארצו כי חיצו

פי' על בן מורידו לנקמה. ע"א הם חציו חנוניו המה
חנונים. (f. 78c)

Bgl. Mith. 26, 371.

וזהרי אור מפני הה' כמו מפני א' חשך משחור
תאורם [תאָרם. I.] (I. 28, 14) דמי קָהרה (3. M. 12, 4) ומן הדן היה
לו לומר קָהרה [קָהרה. I.] כמו קרחת חזקה ויהא עשה
בְּעֶקֶבָה (2. Reg. 10, 19) אך מפני ה' ולא ידעתי למה
נאמר רָחֵם רָחֵם רָחֵם [רָחֵם. I.] וראיתי שכתב רשב"ם
כי אותיות בנ"ד כפ"ת אחר אותיות אהח"ע גורמין והמבין
יבין (f. 7a).

Bgl. Mith. 26, 370 zu Ezech. 20, 5.

II. Salomo b. Meïr,

ein nordfranzösischer Gegeet und Grammatiker.

Was wir Abraham Ibn Daûd zu danken haben, das erfahren wir am Deutlichsten, wo wir von ihm verlassen sind, so z. B. in der Gelehrtengegeschichte der französischen Juden im Mittelalter. Aber kaum giebt es einen Punkt, der bezeichnender dafür wäre, wie sehr uns hier der Mangel einer Chronik empfindlich geworden, als die Lebensbeschreibung Salomo b. Isak's und seiner Enkel. Wir besitzen einen zeitgenössischen Bericht, in dem es sonnenklar zu lesen steht, daß Raschi's Schwiegersohn, der Mann seiner Tochter Jochebed vier Söhne gehabt habe, sämmtlich gelehrt und spruchbefugt in halachischer Entscheidung. Elieser b. Nathan ist es, der in einer halachischen Anfrage an Meïr sich folgendermaßen ausdrückt אבן העזר 148a: הוצרכתי לשאוב מים מבית לחם בשערי יהודה מקום שבט מחוקק משם בארה שיקי [ל. שוקי=שוקת] הצאן יין ישן ומבשם מים חיים נחלים הישיש הרב רבינו ר' מאיר ומפלגי מימי החביבי והנעימים המתפלגים מעץ החיים ו[ל. ארבעה ראשים והנהר הרביעי הוא פרת. Was können diese Worte, die auch in der Wolfenbüttler Handschrift ¹⁾, wie mir Dr. Rosenstoc mittheilt, keine Abweichung bieten (vgl. Rosin, R. Samuel b. Meïr als Schrifterklärer p. 7 n. 1), Anderes besagen, als daß der greise R. Meïr vier erwachsene Söhne habe, deren Jüngster unter den vier Strömen des Paradieses durch das astrologische Zeichen seiner Commentarien an den Euphrath erinnert, (= פרי"ח (פי"ח חם)? In Halberstam's Codex des הישר ist das

¹⁾ Sollte die Ausgabe daraus gestoffen sein?

legte Wörtchen als Abbréviatur ausdrücklich gekennzeichnet (J. S. Weiß בית הלמוד III, 228). Aber niemals verlautet Etwas in der Litteratur von diesem angeblich vierten Sohne; Simon Duran, Schlettstadt's Enkel, Rieti, Lurja's Anonymus, Asriel Trabotto, d. i. Ibn Sachja's Quelle (s. MGS 4, 211: רבינו מאיר נסע שלשה אררים) erwähnen ausdrücklich oder stillschweigend stets nur drei Söhne Meir's, drei Enkel Raschi's. Zunz gesegneten Angedenkens sah sich daher veranlaßt zur Geschichte p. 32e vorsichtflich zweifelnd freilich zu vermuthen, פיראספיעס auf Josef Porat, den Sohn Samuel b. Meir's an. Gegen eine solche Anspielung lehnt sich jedoch entschieden die nach 1. Mos. 49, 22 klare Namensform Porat auf, abgesehen davon, daß der Enkel nicht ohne Weiteres unter die Söhne Meir's aufgenommen werden konnte. Aber selbst J. S. Weiß, der a. a. O. hier richtig R. Tam erkannte, erblickt im Vater und in den drei Söhnen¹⁾ die vier Ströme, so daß für einen vierten Sohn weder Raum noch Anhaltspunkt bliebe. Weiß war es allerdings unbekannt geblieben, daß bereits 1865 B. Goldberg die vier Söhne mit voller Namensangabe, auch des angezweiferten Vierten auf einem alten Pergamentexemplar der berühmten unter dem Namen R. Tams gehenden Beschlüsse von 150 Rabbinern unterzeichnet gefunden und רלבכך 2, 92 davon Mittheilung gemacht hatte. Halberstam glaubte jedoch auch damals noch sich Zunz anschließen zu sollen ib. 267 und in Ermangelung quellenmäßiger Beweise den neuauftauchten Prätendenten Salomo b. Meir von dieser Entfesshaft ausschließen zu müssen. Die Beweise blieben nicht aus. 1874 entdeckte Berliner in der Vaticana in den Fragmenten bei Abraham b. Asriel unsern Salomo als Bruder R. Tam's (Magazin 1, 3) und als klarste Bestätigung seiner berechtigten Ansprüche auf Zugehörigkeit zur Familie Raschi's und Meir's die aufschlußreiche Notiz des Cod. 181 de Rossi (ib. 2, 45): רבינו שמואל הוקן אחיו של רבינו יעקב אחיו של רבינו יצחק אחיו

¹⁾ S. dagegen die Bemerkung von Atlas in Sotolow's ספר חסדים II, 376.

1886. III.

II. Salomo b. Meïr,

ein nordfranzösischer Gegeet und Grammatiker.

Was wir Abraham Ibn Daûd zu danken haben, das erfahren wir am Deutlichsten, wo wir von ihm verlassen sind, so z. B. in der Gelehrtengegeschichte der französischen Juden im Mittelalter. Aber kaum giebt es einen Punkt, der bezeichnender dafür wäre, wie sehr uns hier der Mangel einer Chronik empfindlich geworden, als die Lebensbeschreibung Salomo b. Isak's und seiner Enkel. Wir besitzen einen zeitgenössischen Bericht, in dem es sonnenklar zu lesen steht, daß Raschi's Schwiegersohn, der Mann seiner Tochter Jochebed vier Söhne gehabt habe, sämmtlich gelehrt und spruchbefugt in halachischer Entscheidung. Elieser b. Nathan ist es, der in einer halachischen Anfrage an Meïr sich folgendermaßen ausdrückt אבן העזר 148a: הוצרכתי לשאוב מים מבית לחם בשערי יהודה מקום שבט מחוקק משם בארה שיקי [L. שוקי—שוקת] הצאן יין ישן ומבשם מים חיים נחלים הישיש הרב רבינו ר' מאיר ומפלגי מימי החביבי והנעימים המתפלגים מעץ החיים ו[ל.] ארבעה ראשים והנהר הרביעי הוא פרת. Was können diese Worte, die auch in der Wolfenbüttler Handschrift ¹⁾, wie mir Dr. Rosenstock mittheilt, keine Abweichung bieten (vgl. Rosin, M. Samuel b. Meïr als Schrifterklärer p. 7 n. 1), Anderes besagen, als daß der greise M. Meïr vier erwachsene Söhne habe, deren Jüngster unter den vier Strömen des Paradieses durch das akrostichische Zeichen seiner Commentarien an den Euphrath erinnert, (= פרי"ת = פ"י ר' תם)? In Halberstam's Codex des הישר ס' ist das

¹⁾ Sollte die Ausgabe daraus gestoffen sein?

letzte Wörtchen als Abbréviation ausdrücklich gekennzeichnet (J. S. Weiß בית חלמוד III, 228). Aber niemals verlautet Etwas in der Litteratur von diesem angeblich vierten Sohne; Simon Duran, Schlettstadt's Enkel, Rieti, Lurja's Anonymus, Asriel Trabotto, d. i. Ibn Sachja's Quelle (s. MEF 4, 211: רבינו מאיר נטע שלשה ארזים) erwähnen ausdrücklich oder stillschweigend stets nur drei Söhne Meir's, drei Enkel Raschi's. Zunz gesegneten Angedenkens sah sich daher veranlaßt zur Geschichte p. 32a vorsichtlich zweifelnd freilich zu vermuthen, פרספיעה auf Josef Porat, den Sohn Samuel b. Meir's an. Gegen eine solche Anspielung lehnt sich jedoch entschieden die nach 1. Mos. 49, 22 klare Namensform Porat auf, abgesehen davon, daß der Enkel nicht ohne Weiteres unter die Söhne Meir's aufgenommen werden konnte. Aber selbst J. S. Weiß, der a. a. O. hier richtig R. Tam erkannte, erblickt im Vater und in den drei Söhnen¹⁾ die vier Ströme, so daß für einen vierten Sohn weder Raum noch Anhaltspunkt bliebe. Weiß war es allerdings unbekannt geblieben, daß bereits 1865 B. Goldberg die vier Söhne mit voller Namensangabe, auch des angezweiferten Vierten auf einem alten Pergamentexemplar der berühmten unter dem Namen R. Tams gehenden Beschlüsse von 150 Rabbinern unterzeichnet gefunden und רלבנן 2, 92 davon Mittheilung gemacht hatte. Halberstam glaubte jedoch auch damals noch sich Zunz anschließen zu sollen ib. 267 und in Ermangelung quellenmäßiger Beweise den neuauftauchten Prätendenten Salomo b. Meir von dieser Entelschaft ausschließen zu müssen. Die Beweise blieben nicht aus. 1874 entdeckte Berliner in der Vaticana in den Fragmenten bei Abraham b. Asriel unsern Salomo als Bruder R. Tam's (Magazin 1, 3) und als klarste Bestätigung seiner berechtigten Ansprüche auf Zugehörigkeit zur Familie Raschi's und Meir's die aufschlußreiche Notiz des Cod. 181 de Rossi (ib. 2, 45): רבינו שמואל רזקן אחיו של רבינו יעקב רבינו יצחק אחיו

¹⁾ S. dagegen die Bemerkung von Atlas in Solow's המאמר II, 376.

1896. III.

של הרב ר' שלמה אבי הר"קנים בני רבנו מאיר הזקן בן
 החבר רבנו שמואל וצ"ל. Aber selbst, nachdem Perles 1877
 die ersten Proben von der Exegese des hier als „Vater der Gram-
 matiker“ (f. Bunz, a. a. D. 201 g) bezeichneten Salomo eröffnet
 hatte (Frankel-Grätz Mitth. 26, 369), blieb dieser wie ein
 Schatten in der Litteratur erschienene Enkel Raschi's ein Aus-
 gestoßener, dem in der Lebensbeschreibung seines Bruders Sa-
 muel von Rosin (a. a. D. 13 n. 5 und im Pentateuchcom-
 mentar p. XVIII n. 6) noch 1880/1 eine Stelle verweigert
 wurde. Der treffliche Kenner und Pfleger Samuel b. Meir's
 wollte selbst die spärlichen Fragmente seines spät erstandenen
 Bruders für Jenen in Beschlag nehmen. R. Salomo sollte nur
 einer falschen Auflösung des Compendiums ש"ר sein Dasein
 danken. R. Borges hat Mitth. 32, 168 vollends in Salomo
 einen Bruder Abraham b. Ašriel's erblicken wollen, eine Ver-
 muthung, die er ib. 203 selbst zurücknahm.

Salomo scheint der Drittgeborene unter den Söhnen Meir's
 gewesen zu sein. Der jüngste war Jakob. Da dieser in der
 Antwort an Eliezer b. Nathan sich selbst als solchen hinstellt,
 wobei er Isak als kürzlich verstorben, Samuel als eben in
 Caën abwesend bezeichnet, so wäre übrigens daraus allein schon
 abzunehmen gewesen, daß Meir mehr als drei Söhne gehabt
 haben müsse; unter zwei Uebriggebliebenen giebt es einen
 Jüngeren, keinen Jüngsten. R. Tam will aber mit den Worten:
 מפי אביו מורנו יקרא אלי ואנכי יעקב קטן אחים בוחב אני
 ברמק (f. Weiß a. a. D. 130) oder wie es in Tob. Wolfen-
 büttel heißt: ואני קטנם בוחי ברמק, eben sagen, daß der Vater
 ihm, dem Jüngsten das Responsum diktire; Samuel und
 Isak, die älteren Brüder, pflegten auf die Responsen des
 Vaters bereits Einfluß zu nehmen, Salomo wohl noch nicht,
 weshalb ihn R. Tam nicht weiter zu erwähnen brauchte, eine
 Unterlassung freilich, die für unseren Salomo verhängnißvoll
 werden sollte. Keinesfalls darf das Stillschweigen R. Tam's
 als Beweis etwaiger Inferiorität Salomo's in halachischen
 Dingen mißbraucht werden, da wir ihn im Verein mit seinen

Brüdern auf den Beschlüssen von Tropes¹⁾ in jungen Jahren unterzeichnet finden und die Tosafoth²⁾ Pesach. 105 b doch wohl ihn als rabbinische Autorität citiren.

Fragen wir aber, wie es dennoch habe geschehen können, daß ein gelehrter und schriftstellerisch thätiger Enkel Raschi's so völlig der Vergessenheit anheimgefallen, so ist die Antwort unzweifelhaft. Salomo's Brüder vermochten sich nur als Fortsetzer und Ergänzer des außerordentlichen Erklärungswerkes, mit dem ihr Großvater gleichsam der Esra des babylonischen Talmuds wurde, oder als Schöpfer selbstständiger und glanzvoller talmudischer Werke im Vordergrund des öffentlichen Bewußtseins ihrer Zeit sowohl wie im Andenken der Nachwelt zu erhalten. Von dem Mantel, den der scheidende Großvater zurückgelassen, sollte derjenige seiner Enkel, der seinen Namen trug und, wie es scheint, bei seinem Leben (vgl. meine Bemerkung Gött. gel. Anzeigen 1880 p. 404) diesen erhalten hatte, nur den Zipfel, die Exegese und hebräische Grammatik, erfassen; hervorgeragt auf dem Gebiete des Talmuds gleich sehr wie seine Brüder etwa hat wohl Salomo keineswegs. Aus dem Schatten der gewaltigen Persönlichkeiten, in den er so getreten war, konnte seine Thätigkeit als Exeget und Grammatiker ihn nicht erheben. Wäre doch selbst das Andenken Samuel's fast erloschen, wenn er nur als Commentar der h. Schrift sich hervorgethan hätte, und wie wäre vollends Jakob der Vergessenheit zum Raube geworden, wenn nur seine grammatischen Entscheidungen als Rechtstitel seines Ruhmes hätten dienen müssen!

Was Wunder, daß Salomo nicht genannt wurde, wenn selbst Isak, der auf dem stolzen Strome des Talmudcommentars Raschi's durch die Jahrhunderte zieht, vor seinen überragenden

¹⁾ Die Eulogie םִּנְחֵם, aus der Halberstam a. a. O. gegen die verwandtschaftliche Ansprüche Salomo's ein Zeugniß ableiten möchte, kann von einem späteren Abschreiber herrühren.

²⁾ Dagegen dürfte der Verfasser der םִּנְחֵם, der von Raschi Chullin 116b angeführt wird (s. Borgeß a. a. O. 168 n. 2), älter und mit dem in Raschi's Responsen genannten Salomo identisch sein (s. J. Müller חֲשׂוֹנוֹת חֲכָמֵי דְּפֶסַח p. XXX).

Brüdern im Gedächtnisse der Nachgeborenen zurücktreten und die Ehre der Nennung nur dem ältesten und jüngsten Bruder vorbehalten sehen mußte. So schließt der französische Fortsetzer von Ibn Daû b's Chronik mit den Worten, die ich nach der Handschrift des Chief rabbi Dr. M. Adler in London berichtet (s. REJ. 10, 103) hierhersetzen will: הרב ר' שלמה ז"ל רבינו שמואל ורבינו יעקב מח"ל מרוג בני הישיב ר' מכ"א ז"ל בר' שמואל הם גדולים ותלמידי חכמים הרבה בקאים בתורה שבכתב ושבעל פה גורסין שיתא סידרי על ציצת לשון והם היו רבנים מרבצים תורה והעמידו תלמידים הרבה מצרפת ומאלמנייה ופרובינצה באים לפנייהם לשחות ממימיהם גם הם כתבו פירושי מסכתות והלכות להוסיף על פירוש הרב הגדול אבא מארי ז"ל ולבאר ספיקות פירושם למי שאינו מבינם אך אחריו לא היה כח ביד רב וחכם לפרש פירושים אחרים לפי שהכל ממקור רבינו שלמה ומימי שחו כל הבאים אחריו ואם הם ושלום נשתכחה מישראל תורה יחירה והוא עשה שלא תשתכח. Von Isak b. Meïr erfahren wir hier kein Wort.

Einen Hauschronisten hat Raschi's Familie nicht hervorgebracht; die zeitgenössische Gelehrtengegeschichte aufzuschreiben war unter den Juden Frankreichs damals noch nicht üblich. Als dann Jahrhunderte später man auch dort anfieng, die Depositare der talmudischen Tradition nach Zeiten, Geschlechtern und Werken aufzuzeichnen, da war bereits Salomo vergessen; seine Bedeutung als Halachist war eben nicht nach der Art seiner Brüder. Und so war es denn dem Nachsforcommentator des fernen Böhmens vorbehalten, den französischen Gezeiten wie zum Danke für all das den Franzosen Entlehnte auf die Nachwelt zu bringen. Er hat es aber auch in entscheidender und durchaus aufschlußgebender Weise gethan. Wie in weiser Furcht vor dem Eifer abbreviirender Schreiber, die aus Salomo b. Meïr einen zweiten רשב"ם gemacht und so das Erbe des jüngeren dem reichen älteren Bruder überantwortet haben würden, hat er ihn bei seinen Ausführungen vorsichtig als ר' אחי ר' חכם bezeichnet. Wo jedoch jede Verwechslung oder irrthümliche Abkürzung ausgeschlossen, wie wenn z. B. der Name Samuel b. Meïr eben vorangegangen war und etwa die gegnerische Ansicht

dieses seines Bruders Salomo angeführt werden soll, sehen wir ihn שלמה אחי ר' nennen, so in den oben mitgetheilten Stellen zu Reg. 18, 7 und Ps. 1, 1. Hiemit entfällt zugleich jeder Zweifel, ob nicht vielleicht ר' Jakob von Orleans andeute (vgl. z. B. Schiller-Szinessy, Catalogue... Cambridge I, 117).

Der volle Wortlaut der bei Abraham b. Asriel erhaltenen Fragmente Salomo's muß fortan auch jeden Zweifel, ob diese nicht doch auch Samuel b. Meir zuzuschreiben seien, beseitigen. R. S. b. M. zu 2 M. 15, 5¹⁾ kann nicht länger als die Quelle des über Formenangleichung Bemerkten gelten, da wir die formulirte und mit neuen und zahlreichen Beispielen belegte Regel Salomo's kennen lernen (s. Rosin a. a. O. p. 13 n. 5). Abraham b. Asriel scheinen, da er in dem Cit. zu Ps. 1, 1 sich des Ausdrucks כתב bedient, die Commentarien Salomo's in einem besonderen Werke vorgelegen zu haben. Für uns sind diese Arbeiten vorläufig noch verloren. Denn selbst der Commentar zu Koheleth, der in Jellinek's Ausgabe unter dem Namen Samuel b. Meir's geht, ohne diesem mit Sicherheit zugeschrieben werden zu können, kann trotz des wörtlich darin vorkommenden Citates 10, 17 nicht als Salomo's Arbeit gelten. Die Citate aus Salomo's Commentar zum Hohen Liede haben in dem R. S. b. M. zugeschriebenen der 3.'schen Ausgabe vollends keine Analogie.

Die spärlichen Fragmente selber mögen diesen Versuch, der Raschi's Enkeln einen Bruder, der Litteraturgeschichte der Juden in Frankreich einen neuen Namen hinzufügt, beschließen:

4. Moj. 9, 2: לעשות הפסח במועדו כת' ר' שלמה אחי ר'ח מועד
מן יעד לשון מפעיל לא ידעתי מדוע לא ננקד מועדו או
מתעיד מפני יו"ד של מפעיל עד במגילת אסתר [?]
מועד לשון מפעיל כמו מועיד דוגמת מושיב מוריד ע"ב.
ומשגה הוא כי עיקר מועד מועד ע"מ מספר מזבח מעשר
וע"כ ננקד מועדו מועדי מועדים כמו מספרו מספרי כי

¹⁾ Vgl. oben p. 142 R. S. b. M. zu Ez. 1, 14.

עיקרם מועדו מועדי מועד(ים) מועדים כמו מן מוקש מוקשים
 דסוף תהלות (6, 140) ומן מוכח מוכחו מוכחי את
 שבע[ה] המזבחות (4. Mof. 23, 4) ח' במקום מ' מוקשים
 ומ' מועדים ומן מעשר [מעשרו] (3. Mof. 27, 31) ומן
 הדין היה לו לומר מעשרו אך בעבור ע' נפתח המ"ם
 והנפתחים כמו מולד מושב מותר מור[ד.] ע"מ משקל מרכב
 משפט מקדש משכן ועקר' מולד ומהם מולדו מולדים
 מושבות ועיקר' מולדו ע"מ משכבו ורכי' בסמיכות מולדי
 ועיקרו מולדי כמו משכבי אשה משפטי ה' מקדשי אל
 והנאמר מוצאי מים (§8. 107, 33) מן מוצא ולא נאמ'
 מוצאי מים כרי להפריד בין מוצאי [=מוצאי] מן מצא
 אך לא ידעתי מורשי לבבי (Job 17, 11) מדוע נקמץ
 ולא נחמץ אולי רי"ש גורמת כמו שכת' במלת מעשרו
 (f. 90c).

5. Mof. 33, 28: נלמד כחולם מועה
 ונעמו של דבר כי מפעל עומד יפעל ונפעל ולא יפעול
 ונפעול וישנב וירכב וישמן ישורן (5. Mof. 32, 15)
 וחיבת וישכן ושר' פי' ר' שלמה כ"ר מאיר שהוא מפעל
 וצא פי' וישכן הב"ה את ושר' בטח כרד ולא ידעתי
 היאך יפרש ונעמוד וישבות ביום השביעי (1. Mof. 2, 2)
 נלמוד לנגב נפשות פי' נלמד כי לא תנגוב אזהרה
 לנגב נפשות סחי[ו.] מה ממפורשת והמבין יבין
 (f. 31b).

אל חיק יריבי נא [בינה ל.] כי גם בלא רביקות
 חיק ב'. ואמר במשלי כחיק יוטל את הגורל ושורר
 כחיק חימה עזה (ib. 21, 14) פתחות הבית"ן מוכיח
 שאינם רבוקים אך ר' שלמה אחי ר"ת כת' כי שלא
 ברביקות חיק[.]. יריבי פי' אשר יריבו עמי כמו ואת
 יריבך אנכי אריב (§ef. 25, 49) (f. 18a).

§8. 1, 1: S. oben p. 149 unter Samuel b. Meir §. 8.

Job 18, 10: ולכוד בפח חבלו כמו טמן בארץ חבלו הנה כלל
 אמת בגורח חבל כל שהוא לשו' חבל ממש ולשו' גורל
 נפתח הח' כמו בחבלי אדם אמשכם (Job. 11, 4)
 הוי מושכי העין בחבלי השוא (§ef. 5, 18) ויפלו חבלי
 מנשה ריהושע (17, 5). אבל הדומים לחבלי יולדה

(Sof. 13, 13) ולשו' צירים ינקרו בפתח קמן כמו אפפוני חבלי מות (Sf. 18, 5) חבלי שוא [שואל. 1] (2. Sam. 22, 6) ומן חבלי חבלו [כמו] חסרי חסרו עברי עברו. אך מחרר יאמ' בשני פנים יצא חתן מחררו (Sof. 2, 16) ובחררי משכבך (Eccl. 10, 20) ושעמו של דבר פי' ר"ש אחי ר"ת ז"ל כי חבל אשר ממנו טמון בארץ חבלו וריעיו שם דבר גמור הי' [ו]א כמו דרך עבר מלך כסף אשר ממנו דרכו עברו מלכו בספו אבל חבל אשר ממנו חבלי יולדה וריעיו אינו שם דבר גמור אך הוא קרוב ללשון פעול על בן ננקדים בפתח קמן שהוא במקום חירק ולשו' קונ' חבלי מות חבורות אויבנו המבקשים להמיתנו חבלי מות חבלי שואל כולם לשו' חבורות כמו חבל נביאים (1. Sam. 10, 5) (f. 19c).

Gant. 6, 4: f. unter Samuel b. Meir p. 146.

Gant. 7, 3: בשושנים סוגה עיקרו סיוגה פעולה שאם תאמ' שהוא תואר היה סוגת שושנים ורבי שלמה אחי ר"ת כתב כי סוגה כמו צורה שורה ולא דבר נכונה בעבור ב' בשושני' ור' אברהם פירש כי סוגה תואר ומשנה הוא (f. 96). Bgl. Mith. 26, 366.

ib.: בשררו. אשר לא ברת שרד ריחוק' (4, 16) כת' ר' שלמה אחי ר"ת כי שרד אנן כמו שרד [מן שורר] וכמו חרשד מן חרש קרשד מן קרש ושעמם לעיל ע"ב נכון לומר בפיוט בשררו ויפול רוכבו אחור (f. 86b).

Gant. 7, 10: f. unter Samuel b. Meir zu 2. Reg. 18, 17.

Eccl. 10, 17: f. unter S. b. M. zu Sof. 41, 17.

? והשביעם והיניעם מן הרין יניעם כמו ויניעם במדבר (4. M. 32, 13) אעפ"כ יחבן ינעם כאשר כת' בשני זיתים אצל זכור זרעם להושיעם ועוד טעם אחרניא בעבור והשביעם נאמר' יניעם כי בן כת' ר' שלמה אחי ר"ת ז"ל בהרבה מקומות מצינו ששינה הכת' במשמעו להשוות התיבות בהברות ובנקודה כמו נשוי פשע כסוי חטאה (Sf. 32, 1) את מוצאי [ו]את מובאיו (Sf. 43, 11) ולדעת את מוצאך ואת מובאך (2. Sam. 3, 25) שמנים ממוחים שמרים מוקקים (Sf. 25, 6) וכן ותהי הכנס

באדם ובבהמ' (2. Mos. 8, 13) ע"כ דברי הרב ר' שלמה. ואני אומ' כי מה שכת' נשוי פשע בעבור כסוי מגשה [משנה l.] הוא כי גם נשוי ברזן נאמ' כי נמצא פעל נשד' עם ה' אשר ממנו נשו את בלימחם (Gj. 39, 26) שהוא ע"מ ועשו ארון עצי שטים (2. Mos. 25, 10) (f. 98c).

Vgl. Mtsh. 26, 369 und Göttinger Gelehrte Anzeigen 1882 p. 1210.

Das Machsor Nürnberg

von

Dr. Bernhard Biemlich, Rabbiner in Nürnberg.

(Schluß).

D. Der Commentar des Machsor.

Der an den Rand unseres Machsor geschriebene Commentar, der sich über die meisten Gebetstücke desselben erstreckt ¹⁾, ist nicht das einheitliche Werk eines Autors, sondern ein Sammelwerk, aus den Commentarien verschiedener Autoren zusammengetragen. Die hier aufbewahrten Arbeiten gehören drei Jahrhunderten an; die ältesten reichen bis in die ersten Anfänge der Bijuterklärung des 11. Jahrhunderts ²⁾ zurück, die jüngsten entstammen der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Die Entstehung des Sammelwerkes selbst ist in die Zeit zwischen 1250 bis 1330 zu setzen. Sollte der Compiler mit dem Abschreiber identisch sein ³⁾, so ist die Vollendung des Werkes im Epigraph des Machsor (1331 s. oben) angegeben. Der Compiler hat, wie wir sehen werden, ganze Theile fremder Werke seiner Sammlung einverleibt. Leider ist das Aufgenommene nicht überall in der ursprünglichen Gestalt erhalten, sondern erscheint häufig stark gekürzt oder mit fremden Zusätzen untermischt. Der Compiler nennt sich nicht, verschweigt aber auch die Quellen, aus denen er geschöpft. Ueberhaupt zeigt er sich gegen Autornamen höchst gleichgiltig, er verschweigt sie häufig, wo sie in seinen Quellen stehen, ohne jedoch hierbei consequent zu verfahren.

¹⁾ S. Jahrg. XI. dieser Zeitschrift S. 110.

²⁾ Vgl. Ritius S. 22 ff.

³⁾ Doch ist auf Stellen wie *אני הכותב שמעתי* (s. weiter S. 189) nicht viel zu geben; dieselben können auch von den Vorlagen abgeschrieben sein. Vergl. Steinschneider, Catal. Hamburg S. 57.

Doch ist es möglich, daß ihm selbst bereits solche verkürzte Commentarien vorgelegen und daß ihm nur die Zusammenstellung gehört. Wo er keine Erklärung vorgefunden, bemerkt er כלל זה לא מצאתי פירוש.

Bei solcher Beschaffenheit unseres Nachsor-Commentars war es uns nicht möglich, ihn aus sich selbst heraus zu bestimmen. Erst durch Vergleichung mit 6 anderen Commentarhandschriften ist es uns gelungen, die Compilation in ihre Bestandtheile zu zerlegen, einzelne ihrer Quellen zu entdecken, und auch wo wir dies nicht vermocht, wenigstens die Identität der meisten anonymen Stücke mit andern in ähnlichen Sammlungen enthaltenen Commentarien festzustellen. Hierbei hat sich uns auch über diese Sammlungen selbst, über ihre Quellen und ihr Verhältniß zu einander manche Beleuchtung und Ermittlung ergeben. Die von uns benützten Handschriften sind ⁴⁾:

Die Codd. hebr. 152—55 der Stadtbibliothek zu Hamburg ⁵⁾.

Cod. hebr. 346 der königl. Hof- und Staatsbibliothek zu München ⁶⁾.

Cod. Merzbacher, ערוך הרב des Abraham b. Ašriel ⁷⁾.

Wir behandeln zunächst die Commentarien von bekannten und dann die von unbekannten Verfassern.

Zur Bezeichnung der Handschriften bedienen wir uns folgender Abbreviaturen:

§.¹ = Cod. Hamburg 153

§.² = Cod. Hamburg 152

§.³ = Cod. Hamburg 154

⁴⁾ Den Vorständen der Bibliotheken zu München und Hamburg spreche ich hierdurch für die freundliche Uebersendung der HSS. an das hiesige Stadtarchiv, wo ich dieselben benützen durfte, meinen ergebensten Dank aus. Der Freundlichkeit des inzwischen verewigten Mäcens Abraham Merzbacher in München, der mir die mit seinem Namen bezeichnete Handschrift zur Verfügung stellte, sei hier gleichfalls dankbarst gedacht.

⁵⁾ S. Steinschneider a. a. O. S. 56—60.

⁶⁾ S. Steinschneider, Catal. München S. 161—64.

⁷⁾ S. Perles in Grätz Monatschr. XXVI, 360 ff. und Kaufmann das. XXXI, 316 ff.

§.⁴ = Cod. Hamburg 155

M. = Cod. München 346

Mb. = Cod. Merzbacher

N. = Commentar des Nachsor Nürnberg.

I. Cod. Hamburg 153 (§.¹).

Dieser Commentar wird von Junz (Lit. 196) dem Elieser b. Natan zugeschrieben. Thatsächlich nennt sich derselbe f. 18b an einer Stelle, die sich wörtlich auch im Naben f. 25a findet: אירע פה [במנינצא] מעשה בראש השנה שנה חתיקה ויחר אף מורי חמי ר' אליקים ונחתי אני ר' (sic) אליעזר ב"ר נחן לב לדרוש. Da der Commentar auch andere analoge Stellen^{*)} mit dem Naben enthält, so ist Junz' Annahme wohl nicht zu bezweifeln^{*)}. Aus diesem Commentar finden sich in N., und zum Theil auch in den anderen Handschriften, folgende Nummern:

^{*)} So die Controverse, ob am Neujahrs- und Versöhnungsfeste הגאונים רבינו גרשום ב"ר יהודה ור' משלם ב"ר משה היו אומרים: הגאונים רבינו גרשום ב"ר יהודה ור' משלם ב"ר משה היו אומרים: 20. §. בראש השנה וביום הכפורים והשיאנו והגאון רבינו יצחק הלוי בסל' רבינו יצחק ב"ר יהודה: רבינו גרשום ב"ר יהודה 69b ist statt יהודה genannt, daher Rapoport (Biographie Natans Ann. 37) den Meschullam b. Rose zum Zeitgenossen der Behrer Raschi's macht. Die M. ist jedoch, wie man sieht, nicht gekürzt.

^{*)} Doch sind nachweisbar fremde Zusätze in dem Commentar enthalten, die theils vom Abschreiber herrühren, theils andern Werken wörtlich entnommen sind. So liest man f. 39a: . . . פירש המפרש גימטריא. . . . שכל מאת גור אריה מפני מה תוקעין f. 21b heißt es: . . . ומפי הרב רבי' יקר הלוי אמ' לי. Die Bezeichnung קודם שיבריל בחגן הדעת. . . . Die Bezeichnung נח bezieht sich auf Jehuda von Paris (f. Grätz Geschichte VI², 366 und Rohn in Grätz Monatschr. XXVII, 87), der im Jahre 1166 geboren wurde. Da aber Elieser b. Natan wahrscheinlich noch vor M. Tam (1171) in hohem Alter starb (f. Grätz, Mitschr. XXXIV, 306), so kann er Jehuda aus Paris nicht citiren.

Auch die Stelle f. 18b: אף אני שמלתי לרבינו יעקב בר יקר הלוי: (f. Steinschneider C. S. 59) kann Elieser b. Natan nicht gehören, da Jakob b. Jasar (Raschi's greiser Behrer, f. Junz' Raschi S. 315) im Jahre 1070 starb (f. Zuckasim Abschr. IV Auf. und Kore Hadoroth ed. Cassel 8a u. b), als Elieser b. Natan wohl noch nicht geboren war.

1) Mußaf Neujahr: אתה זוכר, היום הרח עולם, על בן נקרה, §. 1 20, M. 330—33.

2) Vorabend des Versöhnungstages: כל נדרי §. 1 21, M. 350, M. 46 10).

3) Meila: אתה הכדלת, אתה נותן, §. 1 21, M. 458, M. 47.

4) Die Hofchanoth. §. 1 22—26, §. 2 165—69, M. 481—485. Der Commentar in M. ist hier vollständiger als der in den beiden §. §§. In diesen ist von אמיתך nur der Anfang, von אערוך שתי nur die Hälfte erklärt, in M. wird der Commentar zu beiden Stücken vollständig gegeben. בהרשעת אלים wird nur in M. erklärt. Zu בהרשעת אדם fehlt in allen 3 §§. der Commentar. Der Compiler des M. bemerkt: פי מאדם יציר כפך לא מצאחי.

5) Joger ארנן נשא ארנן §. 1 26, M. 8.

6) Maarib des 2. Pessachabends אור ישראל ליל שמורים אור ישראל §. 1 44—45, M. 86—87. Der Commentar in M. erweist sich (von קרבן פסח, בגין קרבן פסח, in 3 Stücke, an) hier als Auszug aus §. 1. Durch das Fehlen eines Blattes werden in §. 1 die Erklärungen

¹⁰⁾ Die Frage über die Einführung des Kol-Mibre wird in ähnlicher Weise, aber in kürzerer Fassung, auch Raben 69b behandelt. Besonders hervorzuheben ist hier folgende Stelle, die wir nach M., wo der Text am correctesten ist, wiedergeben. Der in Klammern gefetzte Zusatz, der in M. und §. 1 fehlt, ist aus M.: לומר שראיתי בארץ כנען שאמר: ש' כל נדרי ג'פ ואינו אומר ככתוב בתורת משה ונסחל על כל פעם ופעם אלא ארז נוסרו ג'פ אומר בקול רם ונסחל לכל קדש בני ישראל וכו' כלומר הנה היום בא שכתב בו הבטחתינו ונסחל לכל קדש בני ישראל וכו' ור' מאיר ש' לא היה אומר ככתוב בתורת משה עבדך. [וכן נוהגין בוורמסא שאומר ב' פעמים כל נדרי חזין משלשין חזין אומר ונסחל בפעם (ראשונה ושנייה) (vgl. Maharil, der sich in כמר in diesen Commentar bezieht). Wir wissen jetzt, von wem die Worte כנען בארץ (vgl. Raben 70a וכן נוהגין בכל קהילות ארץ כנען), auf welche Steinschneider Cat. M. 162 und Perles a. a. O. 378 aufmerksam machen, herrühren: von Eliezer b.ATAN. Vielleicht gehören diesem Autor auch die von Perles das. aus M. angeführten altböhmischen Glossen, resp. die Commentarien, in denen sie vorkommen. In §. 1 bedient sich Eliezer b.ATAN einer böhmischen Vocabel in der Erklärung zu במה מדליקין: במה שורש הוא: שקורין בלשון כהה ריגט. Das E. b. M. sich in Wöbmen aufgehalten, geht aus Raben 8b hervor. Vgl. Zunz G. Schr. III, 88 und Gubemann, Geschichte des Erziehungswesens in Frankreich und Deutschland S. 110.

zu ל"ש ובה חשאי — ל"ש סע צרק — vermißt und können durch R. ergänzt werden ¹¹⁾).

Einzelne Stellen lassen vermuthen, daß in R. noch weitere Bestandtheile, insbesondere in dem Commentar zur Rußaf-Aeroba Neujahr (vgl. weiter Anm. 115) dem Eliezer b. Ratan angehören. Doch haben wir uns auf die Anführung jener Nummern beschränkt, die sich durch Vergleichung mit H.¹ als das Eigenthum Eliezer b. Ratan's mit Sicherheit feststellen ließen.

II. Cod. Merzbacher, ערנה הכשם des Abraham b. Afsriel (Mb.).

Aus dem Bijut-Commentar dieser Handschrift, der 45 Nummern umfaßt ¹²⁾, lassen sich 27 Nummern in dem Commentar des Machsor Nürnberg nachweisen, u. zw. die Erklärungen zu: 1) אמת משל היה, 2) שאו מנחה, 3) אל אל שדי אחתן, 4) שחי, 5) פעמים, 6) וידר עליך, 7) שני וחיים, 8) אשחר אל אל, 9) או בארסת, 10) יחו לשון, 11) אדעה כי אין וולחך לנאול, 12) אבירים, 13) אין ברוב מושע, 14) אורד כי עניתי, 15) שאלו שחקים, 16) ידועי שם, 17) מלאכי צבאות בעלצון, 18) אור ורוע ורה, 19) את השם, 20) כבודו אפוד, 21) אחד שם, 22) אביר כל גביר, 23) אראלים, 24) משרחיו עומדים, 25) אשנבי שחקים, 26) הנכבד, 27) לבעל התפארת, 28) שש מאות, 29) שנו לשונם, 30) ומלאכים.

Unter diesen Nummern enthält Nr. 11 nur ganz kurze Erklärungen von einigen Zeilen, die sich in Mb. finden und von Nr. 15 ist nur der Anfang mit Mb. identisch. Hingegen ist Nr. 25 fast vollständig, bis auf einige Sätze, mit Mb. gleich, während Nr. 26 ausführlicher ist als Mb. In den übrigen Nummern sind die weitläufigen Excurse auf halachischem und grammatischem Gebiete, denen man in Mb. so häufig begegnet, in R. entweder völlig übergangen oder nur kurz wiedergegeben. Auch sonstige Citate werden oft weggelassen, oder deren Autoren nicht genannt. Während beispielsweise רש"י in Mb. 38 mal

¹¹⁾ Der Abdruck des Commentars zu ספרי ל"ש aus H.¹ in שו"י 1852 (f. Zunz Mittheilung) 196 ist uns nicht zu Gesicht gekommen.

¹²⁾ S. Perles a. a. O. S. 361.

angeführt wird¹³⁾, ist er in den oben angegebenen Nummern von N. nur 3—4 citirt. Auch die böhmischen Glossen sind in den meisten Fällen weggelassen und nur hin und wieder angeführt¹⁴⁾. Sinegen finden sich in den übrigen Stücken nicht selten Erklärungen, die Mb. nicht hat und die daher als Zusätze, andern Commentarien entnommen, zu betrachten sind. Im Ganzen sind es also mit fremden Zusätzen untermischte Auszüge aus Abraham b. Ariele's Arugath—Habbosem, die wir in einem Theile des Nürnberger Nachjortcommentars vor uns haben¹⁵⁾. Daß solche Auszüge aus dem ערגר הבשם, oder kürzere Recensionen dieses Werkes¹⁶⁾ im Umlaufe gewesen sind,

¹³⁾ S. Perles S. 367 ff. u. Kaufmann a. a. O. S. 420 ff.

¹⁴⁾ Zu dem von Perles S. 372 zusammengestellten 16 böhmischen Glossen, die Kaufmann S. 318 um Eine vermehrt hat, sind aus Mb. noch drei hinzuzufügen פֿוידאנו ואין מ' פֿוידאנו (povidano) ומעל בלש' בנען מוקיל (50 a) (19 b).

(N. 11 a אונגנציה) (84 b) במחבר נ' אשכבה להמים בלשון בנען אונגנצי

Aus N. seien hier noch 6 böhmische Vocabeln angeführt:

פנס והוא בלש' בנען שחודנא (אילת השחר 10 b)

רירי מ' תבשימי בל' בנען לָנָא (קרח ערדין 68 b)

שקל רגמא ולחץ ברפאא אפיד בל' בנען מְרִירָק (אלהים בעצרך 74 a)

פוקק ארם שיושב על גבו מ' וְנָק בל' בנען (daf.)

ו'א מִשּׁוּם דַּיִם הַנִּקְרָאִים לִשׁ בנען ויחא (שבייה ענייה 129 b)

דלפה לִשׁ בנען מַקְפֵּא (אלהים לא ארע 184 a) vgl. auch weiter Anm. 37 und 41.

¹⁵⁾ Auch die in N. enthaltenen Erklärungen zu den im poln. Mit. zwischen פסח und שבועות üblichen Bistutim: 1) ויושע ארץ ישראל, 2) שבייה ענייה, 3) אהלי, 7) יקום בעניו, 6) אלהי בך אחבק, 5) אלהים לא ארע, 4) אריות הדיח, 3) אהלי, 8) בצלצלי שסע, 8) אלהי ימי שנותי בלו, zu welchen in der fragmentarischen Merzb. H.S. der Commentar fehlt, sind dem ערגר הבשם entnommen. Die in denselben vorkommenden böhmischen Vocabeln und die stereotype Formel ויחא, die Abraham b. Ariele bei Zurückweisung abweichender Meinungen gebraucht, ließ mich von vornherein an diesen Autor denken. Durch die Freundlichkeit des Herrn Dr. Berliner konnte ich nachträglich seine aus der Vatican. H.S. 301, die eine Ergänzung von Mb. bildet, (f. Perles 360) gemachten Excerpte mit N. vergleichen und meine Vermuthung zur Gewißheit erheben, da eine Anzahl der ausgezogenen Stellen sich in den genannten Nummern findet.

¹⁶⁾ Nach Kaufmann S. 318 hätte Abraham b. Ariele selbst eine zweite Recension seines Werkes veranstaltet, die uns in Mb. vorliegt.

beweist die Metzib. Hs. selbst. In derselben ist nämlich zum Ofan *לשן ירו* in Nr. 40 ein ausführlicher Commentar und in Nr. 37 ein Auszug aus demselben gegeben. Dieser Letztere stimmt aber wörtlich, bis auf einzelne kleine Zusätze, mit dem Commentar des Nachsor Nürnberg 9a überein. Sogar der Hinweis: *אז בקול רעש גדול* findet sich in beiden Auszügen, während er in dem ausführlichen Commentar fehlt. Auch der Commentar zu Nr. 26 scheint im Mb. nur ein Auszug zu sein, während der ausführlichere Commentar, wie bereits erwähnt, in N. enthalten ist. In Letzterem finden sich Citate wie *ומפרש רבי מאיר אביו של רבינו חם*, die ihrer Form nach sicherlich Abraham b. Ašriel angehören¹⁷⁾ und Erklärungen von *הרי משה בר הסראי*, der auch sonst so häufig von ihm citirt wird¹⁸⁾, und doch fehlen dieselben in Mb. Auch sonst sind in N. die Citate zuweilen in der ursprünglichen Form erhalten, während sie in Mb. geändert erscheinen¹⁹⁾, wie in dem Commentar zu *ידיר עליך: הרי אלעזר*: *ואני שמעתי מפי הרי אלעזר*: *ידיר עליך* *הדרשן לכן כתב ידבה בה' רמז שהנחת הפילק ביד למעלה מה'* *הרי אלעזר פירש ה' יחירה שבדכה היינו* (N. 216 b). *הרי אלעזר פירש ה' יחירה שבדכה היינו* (Mb. 25 b). In der Regel jedoch findet das umgekehrte Verhältniß statt, wie Mb. 64 b: *ראיתי בס' ראה* und die entsprechende Stelle N. 117 a: *ראה המפרש בספר [מאנים] שאין לימר*.

Auch aus dem 2. Theile von Mb., der zumeist Erklärungen zu den Selichoth enthält, findet sich ein Theil in N., u. zw. die Erklärungen zu folgenden 11 Nummern: 1) *אין לנו פה להשיב*, 2) *איה כל נפלאותיך*, 3) *אנוש רימה*, 4) *ארץ בפקדך*, 5) *את הברית*, 6) *אך כך מקוה ישראל*, 7) *את ה' בהמצאו*, 8) *אם אמרי אשכחה*, 9) *אמן חן*, 10) *אמנם אנחנו חטאנו*, 11) *תחרות רומ*.

Die Erläuterungen zu diesen Selichoth stimmen ohne erhebliche Abweichungen oder Kürzungen zumeist wortgetreu mit Mb. überein. Nur der Commentar zu Nr. 3 ist in N. ausführlicher als in Mb. Die Autorschaft Abraham b. Ašriels wird

¹⁷⁾ Vgl. die Citate bei Perles S. 366 und 369 *חם* *אביו של רבי מאיר*.

¹⁸⁾ S. Perles S. 364 und Kaufmann S. 412 ff.

¹⁹⁾ Vielleicht von dem Abschreiber, s. weiter Num. 26.

bei diesem Selicha-Commentar von Perles S. 362 angezweifelt, weil sich derselbe — im Gegensatz zum Pijut-Commentar — „sehr kurz faßt, faßt gar keine Autoren citirt, nur einmal ein böhmisches, dagegen an mehreren Stellen französische Wörter gebraucht.“

Nachdem sich uns jedoch durch Vergleichung des Mb. mit N. ergeben hat — und, wie wir oben gezeigt, auch aus Mb. selbst hervorgeht — daß aus dem weitläufigen Pijut-Commentar Abraham b. Asriels Auszüge angelegt worden sind, in denen die citirten Autornamen und die slavischen Vocabeln des Originalwerkes meist weggelassen wurden, sind wir wohl zu der Vermuthung berechtigt, daß ähnliche Excerpte auch aus dem Selicha-Commentar Abraham b. Asriels verfertigt wurden, und daß es diese Auszüge sein dürften, die uns im II. Theile von Mb. und in den mit demselben übereinstimmenden Nummern von N. vorliegen. Indeß lassen sich auch unverkennbare Spuren Abraham b. Asriels im II. Theile des Mb. nachweisen; so in den kurzen Erklärungen zu *כלח נא אשמות* und *כי הנה בחומר* f. 104 b, wo die diesem Autor eigenthümlichen Formeln *הראמר* (20) und *והמבין יבין* (21) vorkommen. Bei der Selicha f. 110 a sind wir schon durch die böhmische Vocabel *כפים בלי כנען סוק* an Abraham b. Asriel zu denken berechtigt. Aber auch da, wo französische Vocabeln mitgetheilt werden, mögen im Originale böhmische Uebertragungen gestanden haben. An einer Stelle sind wir dies nachzuweisen in der Lage. In dem Commentar zu der Selicha *אט עונינו אט בו* liest man: (114 b) *עלופים פשמי' בלעז' כמו תחעלפנה הבחלות* (pāmer) (22). Die analoge Stelle lautet in N. 428 b: *עלופים בלש' כנען אומ'לני כמו תחעלפנה הבחלות* (23). Das böhmische *omdlēna* bedeutet, „ohnmächtig werden“ wie das französische *pāmer*. In N. ist also das böhmische Wort aus dem Originale beibehalten, in Mb.

20) S. oben Anm. 15.

21) S. Kaufmann S. 320.

22) S. Perles S. 362 Anm. 2.

23) Die übrigen Erklärungen zu dieser Selicha sind in beiden Handschriften nicht vollkommen identisch, haben aber viele Sätze gemeinsam.

durch das französische Wort übersezt. Ein Franzose, vielleicht ein Schüler Abraham b. Asriel, scheint eben die Auszüge gemacht ²⁴⁾ und die slavische Vocabel des Originalcommentars ins Französische übertragen zu haben.

Die letzten stark lädirten Folien des Mb. können durch R. ergänzt werden, so insbesondere die Selichanummern 77, 89, 92, wie denn überhaupt bei einer etwaigen Edition des ערנה רבשם der Commentar des Nachsor Nürnberg ²⁵⁾ zu Rathe zu ziehen sein wird ²⁶⁾

²⁴⁾ Doch sind unzweifelhaft auch fremde, Abraham b. Asriel nicht angehörige Stücke in dem II. Theile des Mb. enthalten. Denn die Selichoth אשך אשך ראש (Nr. 68 und 81), סוף נא אשמה (Nr. 6 Abs. 1 und Nr. 70), בי הנה בחומר (Nr. 25 und Nr. 6 Abs. 2) haben je zwei von einander verschiedene Commentarien, oder Bruchstücke derselben, so daß je eine Nummer dieser Stücke dem Abraham b. Asriel jedenfalls abgesprochen werden muß. Auch ופי יקמור חשם (Nr. 55) ist als Fortsetzung von תורה צרי (Nr. 91) noch einmal commentirt; nur der Schluß beider Erklärungen ist identisch. Außerdem sind die verschiedensten Trümmerstücke in diesem Theile des Mb. zusammengewürfelt; so ist ein Fragment des Commentars zu אצקא (Nr. 12) an Nr. 25 und ein solches zu בי הנה בחומר an Nr. 6 angefügt, so daß hier von dem einheitlichen Werke eines Autors überhaupt nicht die Rede sein kann. Auch sind es nicht lediglich Selichoth, die hier commentirt werden, sondern auch andere Gebetsstücke, wie היה קם פסיתא, מוחילא, הויה קם פסיתא. יקלה תתנונו, כל נדרי, היום הרה קלם, לאל berichtigten.

²⁵⁾ Der Text ist in R., wenn auch nicht überall correct, so doch was die aus dem ערנה רבשם stammenden Stücke betrifft, nicht so verderbt, wie in Mb. Hier sei nur die von Perles S. 373 mitgetheilte corrupte Stelle וזה הלשון סברא רבה nach R. in וזה הלשון בבר' רבה an berichtigt.

²⁶⁾ Die von Perles und Kaufmann gelieferten Verzeichnisse der von Abraham b. Asriel angeführten Autoren sind noch durch folgende Namen zu vervollständigen:

Elasar hadarschan als Zeitgenosse angeführt (s. oben S. 167).

Elieser aus Reß; die Gaonim: Amram, Zemach, Scherira und Samuel b. Hofni, sämmtliche bei einer halachischen Disputation über Tephillin (Mb. 30 a u. b).

Isaak, Behrer des Abraham b. Asriel. In der Ahaba פי' התורה בקעה לחסילין של ראש: וארבעה לראש קבועה zu den Worten ד' בתים שנאמר ולשטת טט בבתי שמים פת באפיקי שמים (Shnhebrin 4 b) ומה מחדא לשטת נפקי ד' בתים חד לטעיה ושלישי למה ושסעתי מסורי הרי יצחק נ"ך

III. Cod. Hamburg 155 (S.⁴).

Der Commentar dieser Handschrift hat in vielen Nummern Gemeinsames mit M. Es scheint zuweisen, als hätten wir zwei Recensionen desselben Commentars vor uns oder als hätten zwei Commentatoren dieselben Quellen benützt; so in dem Com-

(Mh. 25b) ברי שיחא פס פס לבני כתפי פת פת לבני אפרקי והרבר פשוט לסבן
Dieser Lehrer könnte dem Orte und der Zeit nach Isaaß ha Laban in Prag gewesen sein (vgl. Jung B. G. S. 33).

Simon b. Isaaß. In dem Sulat לדעת zu den Worten
הדרו לזכר קדשו מוזק רהבים: א"ר שמעון בר' יוחנן שרה של ים רהב שבו תעשה הפיים
לשון רבים רהבים שיחא שר של פרעה ושר של ים בדבת' אתה הבית כחלל תרג' הוא פרעה
(Mh. 25a) רשיעיא.

Auch ein anonymher Pijuterklärer wird unter der Bezeichnung המפרש
angeführt fol. 50b: ובאופן בחרו אות פ' המפרש כי לסטה כמו כן ו' ריקקים ובבל
Fol. 69a wird eine Ansicht des Erklärers
widerlegt. ובעד המפרש. Dieser מפרש hat in Böhmen gelebt (Eliesser b.
Natan? s. oben Anm. 10), denn fol. 56b wird von ihm eine böhmische
Erklärung citirt: (Perles 373) ופי' המפרש בלשון בנק קנר־ק־יבוי.
Doch ist nicht ausgeschlossen, daß hier der kundige Abschreiber referirt und unter
מפרש den Autor des Werkes Abraham b. Ašriel versteht, dessen Ansicht
er in der zweiten von uns angeführten Stelle entgegentritt. Auch an
einer anderen Stelle nimmt er zu einer mißbilligenden Aeußerung das
Wort: (Mh. 30a). ואני המעתיק לא נהירא לי. Vgl. oben Anm. 9 und 19.

Mit Unrecht jedoch erblickt Kaufmann (S. 318) in den Worten:
ופי' המפרש בלשון בנק קנר־ק־יבוי ein Zeugniß des Abraham b. Ašriel, „daß
in jener Zeit sogar das Nachsor muß übersetzt oder erklärt gewesen sein.“
Diese Stelle besagt offenbar nichts weiter, als daß der Commentator (המפרש)
das betreffende schwierige Wort (אי־יבוי) ins Böhmische übertragen hat.
Indeß, was Kaufmann erweisen wollte, daß „eben böhmisch die Umgangssprache
der Juden in Böhmen war,“ geht schon, wie er selbst bemerkt, aus
den zahlreichen böhmischen Glossen hervor, deren Abraham b. Ašriel sich
bedient. Nur muß, wie wir glauben, angenommen werden, daß die Juden
in Böhmen neben dem Böhmischen auch der deutschen Sprache mächtig
gewesen. Denn im ערגה רבסם finden sich auch, allerdings nur selten,
Uebersetzungen ins Deutsche. Den von Perles S. 374 Anm. 1 notirten
zwei deutschen Vocabeln haben wir aus dem I. Theile des Mh, noch
folgende zwei hinzuzufügen: [ש]טל: של מלכים ופי' מלכות
לי שדחיות מרבקות את המלך של מלכים ופי' [ש]טל:
בת' הר' אלקר כי חיות נוף אחד לזן ומרובקות המלך בבטא
(Stuhl) בלשון אשכנז (51a). של מלכים לובששול בלשון אשכנז (66a).

mentar zu שושן עמק §⁴ 43 und R. 400, zur Sufkot-Keroba פסח ארדץ בנקין כפוח Anf. u. A. m.

Wir begegnen zuweilen denselben Citaten, wie in dem Nashit חוקר, wo Raschi genannt wird (s. weiter). Meist wörtlich stimmt der Commentar zum Jozer des Thorafestes אשרי העם אצל רחוקים §⁴ 70 mit R. 495 überein. Doch findet sich in diesem Stücke in §⁴ folgende Erklärung von Abraham b. Jesutiel, die in R. fehlt: פה אחר ייצר סמוך המושל ביצור נקרא ייצר סמוך שייצרו סמוך לו ויכול למשול בו ומי שאינו מושל ביצורו ייצרו רחוק ממנו לפי שאינו יכול להגיעו ולמשול בו ודמיונו החכם עינו בראשו פ' עינו אצלו בעבור שהוא חכם עינו אצלו ורואה הנולד אבל הכסיל בחשך הולך כי עינו רחוקים ממנו שנ' ועינו כסיל בקצה ארץ מפי ה'ר אברהם ב'ר יקותיאל ²⁷).

IV. Cod. Hamburg 152, 154, Cod. München 346.
(§.², §.³, R.)

Ein großer Theil des Nürnberger Nachsor-Commentars ist in diesen drei Codices enthalten u. zw. der Art, daß zu vielen

²⁷) Steinschneider bemerkt in seinem Cat. §. C. 60 bei Beschreibung dieses Codex: „Der Commentar und die §S. gehören wohl zu den ältesten; außer Midrasch (Pesikta und bgl.) scheint fast kein Autor oder Werk angeführt (Abraham b. Jakob bei Zunz, Ritus 195).“ Zunächst ist statt Abraham b. Jakob: Abraham b. Jesutiel zu lesen; es ist wohl derselbe, der im הבסם als Zeitgenosse des Abraham b. Aziel angeführt wird: ה' אברהם ב'ר יקותיאל אשר לי (s. Perles S. 363). Da nun Abraham b. Aziel sein Werk um 1234 schrieb (Perles das.), so entstammt der in §⁴ befindliche Commentar erst dem 13. Jahrhundert und gehört demnach nicht zu den ältesten. An zwei Stellen wird Raschi citirt f. 12b und 42a. Das כ' כ' an letzterer Stelle, die weiter unten S. 182 angeführt werden soll, ist offenbar wörtlich einem anderen Commentar entnommen. F. 13b wird die Geschichte des R. Amnon aus Mainz im Auszuge gegeben und f. 23a eine Geschichte des Elchanan, des Sohnes Simon des Großen, erzählt, die wir an anderer Stelle behandeln wollen. Auch ein Werk wird citirt u. zw. das ספר מלוה von Donolo f. 64b. (Dasf. auch §.¹ 6b). Der Verf. des Commentars war jedenfalls ein Deutscher, wie folgende Stellen beweisen: (5b) אִיקְשָׁמִיין פִּינָה רָאשׁ פִּי; (19a) וְנִקְשָׁה אֹרֶחַ בּוֹרְגֵר בְּאֶשְׁכֵּנוּ (6a) בְּחִילִים שְׁלִמִיין.

Kol-Midre.

אמנם אשמינו ⁸¹⁾ כל נדרי M. 46—49; Lepteres auch §.² 148 ⁸²⁾, איוך אדרוש M. 71 ⁸³⁾.

Schacharit des Veröhnungstages.

אפסי אך אחים ⁸⁴⁾ אנא אלהים, ⁸⁵⁾ מלכותו, אז ביום כפור 1—9; ⁸⁶⁾ ובכן מי לא — מי יתנה, האדרת, מי כמוך אדיר, ארץ, אין מספר, אילי שחק, ⁸⁷⁾ על ישראל, אך אחים, אז ביום כפור 151. ⁸⁸⁾ האדרת, M. 24—25 und 51—58; ובכן מי לא — מי יתנה.

Die Rahitit zu 'וכי' haben in allen drei §§. denselben Commentar wie A.

Mußaf des Veröhnungstages.

מעשה, אין ערוך, אשה רעי, צפה בבת, יום מימים, שושן עמק אז מלפני בראשית, אילי מרום, אמיצי שחקים, אשר אומץ, אלהינו M. 73—81; die erstgenannte 4 Stücke auch §.² 157; שושן עמק auch §.³ 16, aber nur bis גבעות נשילי; hier fehlen mehrere Blätter und das folgende Blatt beginnt seine Erklärungen erst mitten in dem ersten Stücke der Aboda בח אמיץ zu den Worten: ופצו סור נגיד.

Die Aboda בח אמיץ hat in allen drei §§. denselben

⁸¹⁾ Dasselbe auch in dem Commentar des Eliezer b. Ratan; siehe oben S. 164.

⁸²⁾ Die Ueberschrift lautet hier: ליל כפור ד' יומי ב'ר אביתור היתום, vgl. Junz S. A. S. 168, G. Schr. III, S. 145. In §.² erstreckt sich der Commentar bis zur Strophe ש, in A. u. M. nur bis כ und dann folgt die Schlußstrophe תעלה ארובה.

⁸³⁾ In M. folgt noch ein zweiter Commentar zu איוך אדרוש mit der Bemerkung am Schluß: כ' מבעד אדרת f. 73. Dieser Commentar ist mit §.² 178 identisch.

⁸⁴⁾ A. hat hier einen größeren Zusatz שמואל בשם ר' שמעתי וראתי בשם ר' שמעתי, der in §.³ fehlt; s. weiter S. 189.

⁸⁵⁾ Der Commentar zu אמיץ נשמיך, אמצת, אימץ נשמיך, אדרת, אנוש מה יזכה, תאוח נפש, אמצת, אימץ נשמיך, אדרת, אנוש מה יזכה, ist in M. 51—53 und §.³ 2—4 identisch. Dieselben Erklärungen zu אנוש מה יזכה hat auch §.² 150.

⁸⁶⁾ §.² 151 und §.³ 4 haben zu אילי ישראל einen identischen von M. und A. verschiedenen Commentar.

Commentar wie N., in M. jedoch erst vom zweiten Stücke נחמ
an ⁹⁷⁾, §.² 158—160, §.⁸ 17—20, M. 81—86.

Wincha und Keila.

Die Periboth M. 87—88 und §.² 160—61. אתה נוחן,
M. 47⁵⁸). אתה הברלת

1. Tag Suffoth.

אמיר, אבדיר §. 32—36; *Legteres auch*
§. 2 164. *ist nur §. 3 commentirt.*

2. Tag Suffoth.

36—41; **§. 3** בי אקה מועד Silluf אררוץ, אאמץ;
 die ganze Xeroba אררוץ auch **§. 2** 161—64.
 Die Hojchanoth ³⁹⁾ **§. 2** 165—69 ⁴⁰⁾.

Befach.

1. Tag ברח דרוי §. 55; 2. Tag בכושר אשר
§. 64; 8. Tag אימת נוראוחיד §. 67—69.

Sabbat-Bijut.

[illegible]

⁸⁷⁾ In dem ersten Stücke des Commentars zu der Aboda אבודא sind in M. zwei böhmische Erklärungen enthalten: רבנים בשלח כנען גרורי (82a) und איבר לשון כנען רמאי (82b), vgl. Perles S. 373. Dieses Stück gehört wohl einem andern Autor als der übrige Commentar zur Aboda, vielleicht Eliezer b. Natan; s. oben Anm. 10. Demselben Autor gehört wohl auch der Commentar in M. zu אילי הוצק in der Keroba zum 7. Pessachstage, wo איבר ebenfalls רמאי כנ' erklärt wird.

³⁸⁾ Auch im Commentar des Eliezer b. Natan, f. oben S. 164.

⁸⁹⁾ Aus dem Commentar des Eliezer b. Natan, s. oben S. 164.

40) In H.² folgt darauf der Commentar zu נמש f. 69 ff. Das erste Stück אמרי — סימא stimmt wörtlich mit H.³ überein. Von da ab sind die Erklärungen verschieden. In H.³ bricht der Commentar in der Mitte des Stückes אמרי ab, der Cod. ist hier defect.

Kinoth.

In §.² 90—103 sind 18 Kinoth commentirt, von denen 17 Nummern meist wörtlich mit N. übereinstimmen. Nur zu אשפה איכה sind die Erklärungen in beiden HSS. verschieden ⁴¹⁾).

Selichoth.

Von dem Commentar zu den Selichoth in N. finden sich in den andern HSS. folgende Stücke:

אני יום אירא	M. 128,	§. ² 130,	§. ³ 30.
תורה הקדושה	" 117,	" 135.	
שערי שמים	" 118,	" 144.	
אמנם אנתנו חמאנו	" 124,	" 177.	
אין כמדת בשר	" 130,	" 135.	
תעלה צרי	" 141,	" 131.	
אדברה תחנונים	" 88,	" 21.	
זכור ברית	" 121.		
תשוב תרחמנו	" 124.		
איה כל נפלאותיך	" 125.		
אוילי המחעה	" 125.		
את ה' בהמצאו	" 127.		
און תחן	" 127.		
תוחלת ישראל	" 132.		
תחרות רנו	" 134.		
אדם איך יזכה	" 148.		
אב לרחם	"	130.	
אין מי יקרא	"	133.	
חבא לפניך שועת	"	133. ⁴²⁾	

⁴¹⁾ Der Commentar dieses Stückes in §.² gehört einem Deutschen, wie gleich zu Anfang desselben die deutsche Vocabel beweist: אשפה שלו (Schäfer) בלש' אשכנזי (vgl. Machsi zu Threni 8, 13); die Erklärungen zu dieser Elegie in N. rühren von einem des Wdhmischen kundigen Autor her, denn רח רשתה בי wird erklärt: כנ' אוסלאבילאט (uslabil sa, schädigte sich).

⁴²⁾ Die Erklärungen zu אנתנו חמאנו, איה כל נפלאותיך, אמנם אנתנו חמאנו sind auch im M. enthalten; s. oben S. 167.

Zu M. und §.² sind noch die Commentare zu folgenden Selichoth identisch:

שאמר הכתוב ויתר תהיה לך אל אוניק⁴⁶ על התפילה שהם אוניק מהו ויתר תהיה לך על אוניק אמר להם הקב"ה לשראל הו' מזכירין לפניי אבות העולם בראש התפילה⁴⁷ שאין לכם יתד תקעה להתלות בה אלא⁴⁸ בהזכרת אבות וזהו שיסד כם תקעה יסודותיה. והיה בשבתך חוץ והפרת בה כשתחובו חובת גלות ובטחת⁴⁹ בהזכרת האבות בראש התפילה ושבת עד ה' וכסית את צאתך את עוונך⁵⁰ וזהו שיסד בטחה בחן מוסדותיה הם האבות וכן פי' אחי אבא ר' מנחם בר' חלבו משמו של ר' יהודה בר ר' משה הדרשן⁵¹ (73 b) וצ"ל

Nach diesem Citate ist also der Commentator von שרשן Joseph Kara, der eine Erklärung seines Oheims Menachem b. Chelbo anführt.⁵² In §.² lautet jedoch dieses Citat: וכן פי' ר' עתניאל ב"ר אפרים⁵³ ומה שפי' למען בטחה בחן מוסדותיה בחן שערך על הסדומיים לא כן שמעתי אלא אחרון שמעתי וכן פי' (157 a) In §.³ und M. fehlt die Stelle וכן פי' mit der Anführung des Autors. Indes scheint die Lf. in M. richtig zu sein, denn auch eine Hs. Parma liest: כן פי' אחי אבא ר' מנחם בר חלבו משמו של ר' יהודה בר משה הדרשן וצ"ל⁵⁴).

2. Ratan b. Nachir. Zu חנו אבן חנו (Schacharit Neujahr) hat M. f. 2—3 einen vollständigen Commentar, der mit der Bemerkung schließt: ומפי ר' נתן ב"ר מכיר שמעתי אומר: Die nun folgenden Erläuterungen zu drei aufeinander folgenden Strophen⁵⁵ (von גבעת שרש an) stimmen bis auf die zu

⁴⁶) Deut. 28, 14.

⁴⁷) So in den andern MSS.; M. hat hier השנה השנה.

⁴⁸) So in M.; אלא fehlt in den andern MSS.

⁴⁹) So die übrigen MSS.; M. liest ובטחת.

⁵⁰) M. liest עונך.

⁵¹) So in §.²; M. liest צאת עונך.

⁵²) So hat Cob. Parma, f. weiter; in M. steht הדרשן.

⁵³) S. Steinschneiders Cat. M. S. 162.

⁵⁴) Daher wird bei Zunz, Mitus S. 199 als Commentator des שרשן Menachem b. Chelbo und S. 100 Dtniel b. Ephraim angegeben; es handelt sich jedoch um ein und denselben Commentar.

⁵⁵) S. Dgar Nachmad I, S. 107.

⁵⁶) Hieraus ergibt sich wohl, daß Ratan b. Nachir nicht bloß gelegentlich schwierige Bijutstellen erläutert, sondern einen fortlaufenden Bijutcommentar erfaßt hat. In Zunz Mitus S. 28 wird unter den

mit den Erklärungen in M. f. 318a, wenn auch nicht immer dem Wortlaute, so doch dem Sinne nach überein. Die Verschiedenheit der Fassung läßt sich vielleicht dadurch erklären, daß in M. die Erklärungen vom Hörensagen mitgetheilt werden, während der Compiler des R. den Commentar des Ratan b. Nachir vor sich gehabt haben mag.⁵⁶⁾ Wir stellen hier die beiden Texte zur Vergleichung neben einander:

Cod. München 346.

נבעת שורש היא היא רחל מאוסת בונים שלא היתה ראויה לאבות הבונים את העולם בשבטים שהרי עקרה נמאסו מן הבונים ועליה נדרש אבן מאסו הבונים. רובעה היום בראש השנה נפקדה רחל וגמר עליה שתרם מארבע [אמהות] שהן יסוד לישר' באבני הבנין. ... הארמון בבט שלא חלה כמו כי חלה וגם ילדה ציון בשראה עשו שלא ילדה רחל אמ' עבשו יגרשנה יעקב ואקחנה והיא נחבלה על כן, ופיללה רבים הרבה רעים היוקיקה עמה לבקש רחמים על תוחלת זו שאותו רשע מצפה ויתפללו לפרותה מויד ולא תתחלל בידו וכן מפורש בבר' רבה ויזכור אלהים את רחל ושה' פדה בשלום נפשי זה יעקב מקרב לי שלא תקריב אלי עצתו של אותו רשע שלא יאמרו זו שילדה ימלנה יעקב עמו זו שלא

Nachir Nürnberg.

נבעת שורש מאוסת זה רחל שהיתה עקרה מתחילה רובעה היום מארבעת אבנים שפקדה הק' בהיום הזה וכלל אותה בכלל האמהות שהיא חשיבה כא' מר אמהות. ... הארמון בבט שלא חלה שלא ילדה כמו כי חלה וגם ילדה וג' צבה לקחתה לו ונתבלה לה שהיה אומ' עשו בשראה שלא ילדה רחל ליעקב לא ישלנה עמו הרני נוסלה ממנה על כרחו ונתבלה רחל כשביקש עשו לקחתה ופיללה רבים בעד התוחלת שהיה עשו מייחל לקחתה שהיו מבקשים עליה רחמים לפרותה מויד הוא עשו ולא חוללה לא תהא מחוללת בו וכן דור' בבר' רב' וזכר אלהים את רחל זה שאמר וזכר בה חסרו ואמונתו פדה בשלום נפשי מקרב לי פדה בשלום זה יעקב מקרב לי שלא תקריב לי עצתו של אותה רשע אל יאמר

ältesten Bijuterklärern Ratan b. Nachir nicht genannt; s. jedoch Bg. S. 161 Num. 4, vgl. auch Steinschneider Catal. M. S. 162.

⁵⁶⁾ S. 107 stimmt mit R. überein.

Cod. München 346.

Machsor Nürnberg.

ילדה אל יטלנה עמו, כי ברכים
 היו עמדי אמר ר' יוחן בהרבה
 תפילות נפקדה רחל [רחל] (57)
 בזכותה את רחל בזכות אחותה
 וישמע אלקים בזכות יעקב ויפתח
 את רחמה בזכות האימהות וזכר לה
 הקב"ה יושר ארחות לרחל וצניעות
 שבה ובשכר זה המיר עובר בבטן
 אחותה לאה ונרפך לנקיבה ואותו
 השבט שבמעיה נפל בגורלה של
 רחל רתני' בבר' רבה אמר ר'
 יהודה בן פזי ואחר ילדה בת
 עיקר ברייתה של זכר היה
 ומתפילתה של רחל נעשית נקיבה
 ומדרש ר' תנחומא מפר' ואחרת
 ילדה בת לא נאמר אלא ואחר
 ילדה בת רמו שתחילה היה
 זכר ועוד תניא ויחזר אלקים את
 רחל והרין נותן שהכניסה צרתה
 לביתה. וכן ישר והוא עיקר.

זו שילדה ישלנה עמו רא"ר יוחן
 בשם ר' אייבו בהרבה תפילות
 נפקדה רחל רכת' ויזכ' אלהים
 את רחל בזכות אחותה וישמע
 אלהים בזכות יעקב ויפת' את
 רחמה בזכות אמהות וזכר לה
 יושר ארחות מהו ויזכר אלהים
 את רחל הרין נותן שהכניסה
 שהכניסה צרתה לביתה שאלהים
 משמש מידת הרין עובר להמיר
 בבטן אחות לפי שבדן נזכר'
 יסד כנגדו זכר לה יושר ארחות
 דמשמ' צדיק וישר הוא לשלם
 לכל בריה כפי פעולתם והעובר
 שהיה בבטן לאה נתחלף בבטן
 רחל אחותה כדור' בתנחומ' ואחר
 ילדה אחר שנתעברה נכנסו כל
 האמהות ואמ' רבש"ע לא תהא
 אחותי כאחת מן השפחות לפי
 שכולם ילדו' ב' שבטים יהי רצון
 ששני שבטים שעתיד יעקב להעמיד
 שיהו מרחל ואחר שעיקרה רחל
 את דינה יום' שהיה בבטן לאה
 המיר בבטן רחל (58).

Zur Charakteristik der Erklärungsweise des Ratan b. Machsir
 sei hier aus dem Commentar zu במדן כמין in M.
 f. 9b noch folgende Stelle angeführt: נתן בר' מכיר אומר
 גלה בזכרון בשילוש ברית מפני מה נאמ' זכירת אבות בתוכחות
 הראשונים ובתוכחות האחרוני' לא נאמר [אלא] אלה דברי הברית (59)
 ראשונים שגילו מעשים ולא כיסו עונם נחגלה קיצם לסוף שבטים

57) Vgl. Mibr. Beresch. Rabba Cap. 73.

58) Vgl. Mibr. Tanchuma ed. Zuber zu Gen. 30, 22 und Zuber's
 Anm. 122 daf.

59) Deutr. 28, 69.

לכך נתגלו⁶⁰) אבות ובריתם באם בחקותי⁶¹) אחרונים מיחמו מעשיהם ועברו במחשך לעשות עין כאילו אינה רואה נסתם להם הקץ לכך לא נפרשו אבות בתוכחות אחרונות ומבקש הפייט דברי אלה דברי הברית שבתוכחות אחרונות גלה הקץ שלהן וחזכור בהן שילוש ברית לקרב נאולתן כבראשונות. Auch eine Erklärung in dem gedruckten Commentar קדש הדרת zu אלים (Tal) soll nach Zunz' Vermuthung⁶²) Ratan b. Nachir angehören.

Wir lassen hier noch die Erklärungen einer Anzahl von Commentatoren folgen, wobei wir uns nicht bloß auf die Commentariensammlung des M. N. beschränken; zur Charakteristik der Autoren erscheint es uns zweckmäßig, auch Beispiele aus den Cobb. §. und M. heranzuziehen. Außerdem könnte eine Vergleichung dieser Stellen mit anderen §§. vielleicht zur Entdeckung weiterer Quellen dieser Sammlungen führen. Einzelne dieser Stellen werden auch nach anderer Richtung hin von Interesse sein. Auf die meisten derselben wird in Zunz' Nitus S. 194—201 hingewiesen.

Die ältesten Bijuterklärer aus dem Zeitalter Raschi's Raschi.

In dem Sulat אהבך נפש (zum 1. Befachtag): ע"א אמר המפרש מפי רבי' שלמה ב"ר יצחק ו"ל לגולל אבן צמחני זש"ה וגולל אבן אליו חשוב⁶³) לא דבר הכת' אלא כנגד זרעו של עשו שנ' בו צמחו בבור חיי ידו אבן ב'י⁶⁴) כלומר יהי רצון שיהא אותו גולל אבן שהוא עשו חשוב עליו לצמחו ולגולל עליו כאשר גולל צימת עליו. באר חיי צמחני כלומר לאותו שצמחו בבור חיי אותו דבר גרם לי שלא ידעתי להכיר בקוני ואני הוא שגרמתי לי כל זאת הה"ד לא ידעתי נפשי שמתני מרבבות עמי נדיב⁶⁵)

⁶⁰) Vielleicht zu lesen.

⁶¹) Deb. 26, 3.

⁶²) Bg. a. a. O. und Nitus 199.

⁶³) Prov. 26, 27.

⁶⁴) Thr. 3, 53.

⁶⁵) Cant. 6, 12.

בעון שלא ידעתי גרמתי לעצמי להרכיב עלי האומות (M. 79a).
 שחף מכל משמר כולם צדיקים במאמר Daf. zu den Worten
 ע"א המפרש מפי רבי' שלמה ב"ר יצחק כולם צדיקים
 במאמר אמר הק' (67) יהי רצון שתהא משתף ומצדף בכל משמרות
 שבמשרא' להיות כולם צדיקים במאמרו של פסוק זה אמרתי אעלה
 בחמר (68) ודרש' בחלק (69) לענין גלות בבל אמר הק' אני אמרתי
 שיהיו כולם צדיקים כתמר זה שיש לו ענפים הרבה ואין לו אלא לב
 אחד, אחוזה בסנסנו ולא עלתה בידי אלא סנסנה אחת חנניה מישאל
 ועזריה ואמר הפייט תחילתו של פסוק זה יתקיים בנו וישתתף בכל
 משמרות ומשמרות שלא יוכל בנו להאמר אחוזה בסנסנו

ע"א שעון (Wußaf=Neujahr) חפן במכץ Mechaje
 ומוסר שעון היא התשובה ומוסר היא ייסורין כמו שמפ' שבחד
 ומשענתך המה ינחמוני (70) ופיר' רבותי' שבמך אילו ייסורין ומשענתך
 זו התשובה וכן פיר' ר' שלמה ב"ר יצחק וצ"ל (S. 110b).
 Zum Schluß desselben Stückes zu den Worten:
 בראש השנה בהברעת צדק חברע שנה: כך שמעתי מפי רבי'
 שלמה ב"ר יצחק שהיה מחפלל בראש השנה (71) ולא כשקורין
 בני אדם בהברעת צדק עומר שנה שהרי אין ענין הברעת צדק לעומר
 שנה ולא עומר שנה להברעת צדק כששנה מחברכת בפירותיה
 נופל עליו לשון עומר שנה בשם ששנינו (72) כרם רבעי היה עולה
 לירושלים מהלך יום לכל צד כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות
 (daf. 111a).

חקר מפקד לילה מה (73): זכר תחלת

⁶⁶) Diefelbe Erklärung, aber in kürzerer Fassung, findet sich in S. 54 a. Maschi wird daselbst nicht genannt.

⁶⁷) So liest M. In S. 2 fehlt die Anführung des Autors. Von an geben wir den Text nach S. 2, weil derselbe ausführlicher und verständlicher ist als in M.

⁶⁸) Cant. 7, 9.

⁶⁹) Eynh. 98 a.

⁷⁰) Pf. 28, 4, vgl. Maschi zu St.

⁷¹) Nach Michael, Zusage zu Heidenheims Einleitung zum Nachsor ed. Hannover 1889 S. 12 würden diese Worte Eliezer b. Ratan angehören; vgl. auch Landschütz S. 20 und oben S. 165.

⁷²) Bezä 5 a.

⁷³) Ich lege hier den verhältnismäßig correctern Text des S. 2 zu Grunde.

⁷⁴) So M., S. 2.

שחקר⁷⁴) לדוד וביחנו במפקד לילה רבת' בחנת לבי פקדת לילה⁷⁵) במעשה בת שבע יגיה הק' בלהב לילה בנרות⁷⁶) שהיה מדליק רח בבתי כנסיות ובבתי מדרשות כלומר יבא וכות להב לילה ויכפר על מעשה⁷⁷) מפקד לילה כך פי' ר' מנחם ב"ר חלבו וצ"ל אבל רבי שלמה⁷⁸) ב"ר יצחק מ"כ לא הודה שאמר הפייט בסידרון של⁷⁹) רוד כלום אלא פירש חקר מפקד לילה מה שהבריות ערשן עבירות בלילה אותו עון יגיה הק' בלהב לילה בקרבן היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה, חוק הגא יומם ולילה כלומר⁸⁰) יבא וכות והגית בו יומם ולילה שעוסקן בתורה ויכפר על לילה חקר מפקד לילה (§. 2 119 b, M. 331 a).

In dem Rahit חוקה (Schacharit des Veröhnungstages) zu den Worten ובכל יד יהויד: ובכל יד יהויד שלמה: שבעתי מרבי' שלמה: ב"ר יצחק שבספר עזרא נאמר והלים ישעו [כנוי] קדמיאל שרביה יהודה מתניה על הירדות⁸¹) ודומה שהם⁸²) כלי נבלים⁸³) ועל שם בך אמר הפייט יהויד (§. 2 156) ⁸⁴).

In demselben Rahit zu den Worten ומליכו אדנות יחודך: ובכל זהו בכל מקום ואם לא אמר כי אם ובכל ימליכו אדנות יחודך שלא אמר בצידו וכל הייתי אומר זה פתרונו ובכל מקום ימליכו אדנות יחודך ועדיין הדבר תלוי אם כל בני המקום ימליכו

⁷⁴) M. 17, 3.

⁷⁵) M. בזכות נרות.

⁷⁶) M. חקר.

⁷⁷) M., §. 2 fehlt שלמה.

⁷⁸) M., §. 2 fehlt של.

⁷⁹) M., §. 2 fehlt כלומר.

⁸⁰) M., §. 2 fehlt.

⁸¹) Nehm. 12, 8.

⁸²) MS. שהוא.

⁸³) Es ist beachtenswerth, daß diese Erklärung mit der Pseudos-Rahis zu der angezogenen Stelle in Nehemia übereinstimmt: הידות מן כלי שיר לומר שירה. Vgl. Geiger, Ogar Nehmad IV, 44 und Rosin, MS. als Schrifterklärer 21.

⁸⁴) In der analogen Erklärung der Cobb. §. 3 151, M. 68 und M. 383 wird irrthümlicher Weise auf Chr. I, C. 25 exemplificirt, wo der zu erklärende Stamm יהויד gar nicht vorkommt. In dieser Fassung ist der Text am correctesten in M., den wir zur Vergleichung hier wiedergeben: ובכל יד יהויד שבעתי מרבי' שלמה בר' יצחק שבדברי הימים כת' שחקן רח משמרות הקמיד ליים מצוררים והגן להם כלי שיר שאמר שם פלוגי על הכנורות ושם פלוגי על הייהדות ודומה שהם כלי נבלים.

אדנות יחודו או אחד בעיר ושנים ממשפחה אלא כשהוא אומר ובכל
וכל משמע ובכל מקום וכל בני המקום כך פי' רבי' שלמה ב"ר
יצחק (S. 156b §. 2⁸⁵).

Isaak Halevi.

(Maschi's Lehrer, von Joseph Kara angeführt).

In dem Stücke ארץ יפתח (Geschem): נזמש לשון הברעה
כדאמ' נבי שער המשתלח גמיש לי לרישיה ולא חזי ליה⁸⁶ ולש'
שחיה הוא דומיא דהברעת משקלות דונמא וז קיבל ר' ⁸⁷מר'
(M. 492a) יצחק הלוי מ"ב ר' יוסף (M. 492a).

Ralonhmos b. Jehuda⁸⁸).

In dem Sulat לדעת (S. Beresch.): רבי' קלונימוס:
כ"ר יהודה וצ"ל מפרש מתוך דין לרהם שורותיו⁸⁹
תסבינה וזו שכתב ברמ' רחם חזק⁹⁰ כך דרך הק' כשארם
חוטא החרם נכנס ברמ' איברים וכשזכה הק' מסבב רמ' וחרם
(M. 10a) ועושה רחם.

Ralonhmos b. Schabtai⁹¹).

In der Tefiata לשון המקרא: אשא דעי רחמי
הוא ואקח את מקלי השני (sic) ואגרע אותו להפר את בריתי אשר
ברתי את העמים⁹² ונדר' בתום' במסכת סוטה⁹³ ר' יהודה אומר

⁸⁵) Diefelbe Stelle in S. 3 M. und N. mit unbedeutenden Varianten.
In N. fehlt יצחק ב"ר שלמה ב"ר פי' רבי' שלמה ב"ר יצחק. Auch S. 4 42 hat die gleiche Er-
klärung mit dem Schlusse: כך שמעתי מרס', f. oben S. 171; vgl. auch den
gedruckten Commentar קידש הדרת, von dem mir die ed. Sulzbach 1794
vorliegt.

⁸⁶) Joma 67 a. In den AG. steht: רמיש ליה לריש' לא מדעת':
binowicz' Vermuthung, (D. S. Joma S. 188) daß Maschi die RA. לא
לא vor sich gehabt habe, wird durch unser Citat bestätigt. Vgl. auch
Rohut Aruch f. v. נבס.

⁸⁷) Dieses 'ר bezieht sich offenbar auf Maschi; vgl. Rosin a. a. D.
S. 72 Num. 7.

⁸⁸) Ueber ihn f. Zunz S. 3. 106 und Sg. 164.

⁸⁹) Die AG. haben מרחיו.

⁹⁰) Hab. 3, 2.

⁹¹) S. Sg. 250.

⁹²) Zach. 11 10.

⁹³) Vielmehr Tosefta Taanith c. II.; auch in הדרת קידש, wo die ganze

מבול של מים אינו מביא אבל מביא מבול של אש שנא' ואקח את מקלי השני (sic) כלומר בדבר הזה חזר את ברייתו שמבול של מים אינו מביא אבל של אש מביא חזר שיער זעו בגדוע מקלות ד' יוסי⁹⁴) אומר מבול של רבים אינו מביא אבל מבול של יחידים הוא מביא כיצד אדם מחייב שריפה נחש מכישו סקילה נופל מן הגג כו' חזר שיער מחוייבי סקילות והו' הדין לכל ד' מתות כ"ד אלא שמחוי' סקילות היו יראים ביום מתן תורה מכח הלפידים וברקים וכך מקובלני מר' קלונימוס בר' שבתי איש רומי (95) (S. 2 121 a).

Menachem b. Chelbo.

In חג חנוּ (Schacharit = Neujahr) zu den Worten נפי הילם להעצים ולהגביר: היה מפרש ר' מנחם בר חלב וצ"ל אילו הייתה העובר במעי האשה אחת נס אל אחת כמה וכמה שהנם בפול ומכופל שהעביר העובר שבבטן לאה בבטן רחל⁹⁶) ובשביל חפילתה כמו הקדר הזה שעושה קדירות מן הטיט ניסי חיילים להעצים (97) (S. 2 108 a).

Meschulam b. Mosse⁹⁸).

In der Tefiata מלאכי: אנסיכה מלכי שגאן הבריות הן מלאכי השרה שבשמים שהשמים נקראו עליות כרא' משקה הרים מעליותיו⁹⁹). וסוד פליאות פ' מלאכי השרה יהו מקלסין אותו בשם המפורש שהוא מופלא ומכוסה מן הבריות וכרא' הבו לה' בני אלים הבו לה'

Stelle viel kürzer und ohne Anführung des Autors gegeben ist, steht fälschlich סוטה כוטה.

⁹⁴) Vgl. Tosefta ed. Zuckerman S. 218 und die gewöhnlichen A.G. a. a. O., auch Talmud zu Gen. 9, 15.

⁹⁵) In M., wo der Commentar zu אהא דעי mit S. 2 meist übereinstimmt (vgl. oben S. 173) fehlt die ganze Stelle.

⁹⁶) Vgl. die Erklärung des Ratan b. Nachir oben S. 179.

⁹⁷) In M. 318 a ist dieselbe Stelle corrumpt. In S. 2 f. 110 b. befindet sich eine Erklärung Menachem's zu דברות אלה דברות הברית אהן במבן in דברות אלה דברות הברית אהן במבן fast wörtlich übereinstimmend mit דרית קדש g. St. Weitere Erklärungen Menachem's in שוין und דבר תורה f. oben S. 176 f. und 181 f. vgl. Ritua S. 199.

⁹⁸) Wohl Meschulam IV. aus Mainz f. G. B. 365, 2g. 161, Mit. 199.

⁹⁹) S. 104, 13.

כבוד ועוז הבו לה' כבוד שמו¹⁰⁰). שיר מתלוליות ההרים שנקראו תלולים ברא' על הר גבוה ותלול¹⁰¹). יפציתו רנה ברא' רנו שמים כי עשה ה'¹⁰²) תל זה יסר שיר מתלוליות יפצחו כי ימלך. שאיות תחתיות הם תחתיות ארץ. והוד אותיות הם השמים ברא' והיו לאותות ולמוערים¹⁰³) כך פי' המפרש מפי ר' משולם (M. 330a) (ב"ר משה¹⁰⁴).

In der Selicha zu den Worten העוללת האוכלת שילוח השן: ועוד פירש המורה¹⁰⁵) ר' משלם משן רעה ורגל מועדות¹⁰⁶) משן שוברת עצם כמו חרעם בשבט ברוך¹⁰⁷) ורגל מועדת לשון רמיסה וכן מדרש המקרא שן רעה היא אכלתנו חה שיסר הפייט האוכלת שילוח השן ובענין זה ערער העוללת אין בנו לא מלך ולא נביא ולא כהן חהו שיסר סע חזון בלומר חסירים אנו כל זאת חזון נבואה (S₂. 131 b).

Mose b. Stiel¹⁰⁸)?

In dem Sulat (Sabb. Chanuka) zu den Worten קהלים נוסדו מרניי: פי' יריבי נוסדו קהלים להלחם כנגד שנים עשר בחוריי הם חשמונאי ובניו היתה לי עדנה¹⁰⁹) חירנם תהא לי עולימו כך אמר המפרש מפי ר' משה ב"ר משלם וצ"ל. . . .

¹⁰⁰) Ps. 29, 1 und 2.

¹⁰¹) Ezech. 17, 22.

¹⁰²) Jes. 44, 23.

¹⁰³) Gen. 1, 14.

¹⁰⁴) In S. 118a steht erst hinter dem folgenden Versanfang: תבן בס בשמש: כך שמע המפרש מפי ר' משלם ב"ר משה וז' זה סדך המשיח וכו'. Auch diese Erklärungen gehören wohl Meschullam b. Mose, da sie in derselben Zone wie die vorhergehenden gehalten sind. In der hier finden sich meist dieselben Erklärungen ohne Anführung des Autors.

¹⁰⁵) Nach Junz Mitus 199 heißt Meschullam b. M. המורה bei Gesier b. Natan. Demnach dürfte Besteterem der Commentar zu dieser Selicha angehören. In dem analogen Commentar in M. f 142 beginnt dieses Citat mit den Worten: ועוד פי' מורי ר' משלם (Vgl. Steinschneider Catal. M. S. 163 und Catal. S. 58). In M. wo der Commentar zu תהא לי עולימו von den beiden anderen SSS. stark abweicht, fehlt das ganze Citat.

¹⁰⁶) Prov. 25, 19.

¹⁰⁷) Ps. 2, 9.

¹⁰⁸) S. G. B. 365 und Mitus 195.

¹⁰⁹) Gen. 18, 12.

סירוד נוף ביהולים יחיל רומי בעלים כלומר אותו סירוד ואותו כהול שהיה להם בנף בצאת ישראל ממצרים יחילו רומי הרשעה שהן עתה בעלים ואדונים בארץ כדאמ' כאשר שמע למצרים יחילו בשמע צור¹¹⁰) פת' באותו שמע שאירע להם למצרים יחילו באותו שמע. צור רומיים דא"ר אלעזר כל צור שנ' במקרא בצר מלא בצר המדינה [מדבר] חסר וז' רומי הרשעה¹¹¹) וגם רבי שמעון ב"ר יצחק יסר בפיושו כאשר שמע לעגלה לאדם יעשה כלה וגם אמר המפרש מפי רבו ר' משה ב"ר משלם הגדול משום רבינו שלמה הבבלי שאמ' יחיל רומי בעלים (M. 22 a).

Die gleichen Erklärungen finden sich auch in §. 2 10, doch ist die Erläuterung zu נוסדו מרני anonyim als ע"א angeführt und die zu רומי בעלים יחיל schließt mit den Worten: כך אמר המפרש מפי רבו שאמר מפי רבינו משה ב"ר איתאל ששמע מפי רבנא ר' משלם הגדול ור' משלם מפי ר' שלמה הבבלי יחיל רומי בעלים ע"א יחיל רחמי בעלים.¹¹²) Diese letztere Traditionskette ist, weil genauer, wohl richtiger als die in M. Dieselbe stimmt mit der von Zunz G. B. S. 365 aufgestellten Stammtafel überein.¹¹³) Es scheint, daß in M. oder in dessen Vorlage durch Versehen des Abschreibers die Worte ר' איתאל ששמע מפי רבנא ר' משלם הגדול — der nicht bekannt ist — entstanden sein dürfte.

Mose Sadarshan.

In אבן חוג (Schacharit=Neujahr) zu den Worten ראיתי כחוב בש"ר משה הררשן שדינה: סלוק דינה ילדה בת משבם ולקחיה וכתבו לה בצארה בת דינה בת יעקב והשליכי

¹¹⁰) Jef. 23, 6.

¹¹¹) §. 2 liest: כל צור שבמקרא חסר ברמי חייבת מדבר. Ueber die zahlreichen Parallestellen und SA. dieses Citates s. Hube r Pefikta S. 67 b Anm. 96 und Tanchuma Exod. S. 30 Anm. 126. Vgl. auch Friedmann Pefikta Rabbati S. 90. Anm. 61.

¹¹²) So auch die Editionen. M. M. liest auch im Gebetstext רומי בעלים.

¹¹³) Auch daß Meschullam der Große ein Schüler des Salomo Habbli gewesen, geht aus einer andern Stelle des §. 2 hervor, die bei Steinschneider Catal. S. S. 58 abgedruckt ist. Vgl. auch die von Groß mitgetheilte Traditionskette im Gräz' Mtschr. XXVII, 250.

אותה תחת אחד השיחים ומצאה פוטיפר והגרי' בתוך ביתו והיא
אסנת ובשעת שבנות מצרים צעדה עלי שור כל אחת השליכה נזם
או טבעת כדי לראות ביופיו של יוסף ואסנ' השליכה לו הכתב
שבצוורה והכירה שממשפחתו היא ולקחה לו לאשה וזהו סילוף
דינה מה שילדה ע"י קילקל לקח יוסף (S. 2 108 a) (114).

Biuterklärer aus dem XII. Jahrhundert.

Asriel b. Natan.

Zu איבריהם בבל מפאריך און קול (Mußaf=Neu-
jahr): אילו ישראל שקורין קריאת שמע שיש בו רמ"ח חיכות:
בנגד איברים שבאדם ותפש לו הלשון שמצא במדרש שכן שמע
המפרש מר' עזריאל ב"ר נתן¹¹⁵). שהלשון הוא מצא במדרש
צדיקים של ישראל מחייראים מיום הדין ומברכים להק' בבל איבריהם
ובמיתתן הק' מרביצן בכבוד גדול תחת עץ החיים ובקבריהם נותן
להם מנוחה ועומדין מקבריהן כל ערבי שבתות וראש' חדשי' וימים
טובים ומשכחים לשמו שג' יעלו חסידים בכבוד¹¹⁶ בו' ואחר זה
הלשון יסד ואחה און וכו' (M. 327 a).

Sakob Rafir¹¹⁷).

Im Silluf des 1. Neujahrstages zu den Worten
ע"א שמעתי מפי ר' יעקב נזיר וכי אבן : ואבן מקיר חוץ ברין
ועתה ממש אלא אדם שהיה נחל אחרים ומבנים הגל בתוך ביתו
והק' משלח נגע בתוך ביתו וכת' וצוה הכהן ופינו את הבית¹¹⁸
ואו היו מבירין בני אדם בגל¹¹⁹ (M. 320, M. 6 b) [ובפים¹¹⁹] מעץ
יענה כלומר כשתבא הנגע לידי פיסיון וכת' אם פסה תפסה וגו' אז

¹¹⁴) In A., wo der Commentar hier sonst mit S. 2 übereinstimmt, fehlt dieses Citat.

¹¹⁵) Nach Zunz' Bemerkung in Mitus 195: „Asriel b. Natan wird in dem Commentar seines Zeitgenossen Eliezer b. Natan zu קול און קול genannt“, scheint dieser פירש Eliezer b. Natan zu sein (vgl. oben S. 165). In der analogen Erklärung S. 2 115 a heißt es bloß: שך שמע מר' עזריאל.

¹¹⁶) Mf. 149, 5.

¹¹⁷) Vgl. Zunz G. Schr. III, 146, Mitus 23 und 197.

¹¹⁸) Lev. 14, 36.

¹¹⁹) Die in Klammer gefetzte Erklärung fehlt in A., gehört aber als Fortsetzung zu dem Vorigen. In der Hdr. קודם steht das Ganze anonym.

היה הבית זמא והיה מוציא כל כלי הבית או תענינה בו מעשיו עד
(M. 6 b) באן מפרש' אחרת מצ' ⁽¹²⁰⁾.

In der Hoshana zu den Worten ספורות משמעות: ע"א ספורות משמעות מספר הפרים וכבשים ⁽¹²¹⁾ שמקריבין
באלו שבעת ימי החג על האומות הם משמעין היום מפי ר' יעקב
(N. 482 a, §. 2 165 a) גזיר ⁽¹²²⁾.

Jehuda aus Paris.

In dem Rahit כי ארוקי אש (Schacharit des Veröhnungs-
tages) zu den Worten יסידוך בטעמם טוהר כמעמם יסידוך
מהו יסידוך אך שמע' אומר' שהוא לשון שער שער הטרי בלשון
המשנה ⁽¹²³⁾ ופתרון יסידוך יבאו שעריך. פי' אחר מצא הרב וצלה'ה
בשם הר' יהודה מפרש ⁽¹²⁴⁾ מפז ומכרכר ⁽¹²⁵⁾ חרנום ירושלמי ⁽¹²⁶⁾
טדוי ופיטוי ⁽¹²⁷⁾ (§. 2 155 b).

Pijuterklärungen unbestimmter Zeit oder unbestimmter Namen.

Jakob b. Nehemia Halevi,

In dem Sulat נפש אהבך (zum 1. Pessachtag) zu den
Worten שמעתי מר' יעקב ב'ר נחמיה: שתף בכל משמר

⁽¹²⁰⁾ Die weitem Erklärungen des Simul sind in den beiden §§. verschieden.

⁽¹²¹⁾ §. 2 מ. מספרים הכבשים.

⁽¹²²⁾ In M. fehlt גזיר נזיר. מפי ר' יעקב נזיר. Der Commentar zu den Hoshanoth gehört Eliezer b. Natan; s. oben S. 165.

⁽¹²³⁾ Midbooth I, 3. Interessant sind daselbst Biste Tosafoth (citirt von Tos. Jom Tob), die zu unserer Stelle zwei Erklärungen mittheilen, von denen die zweite mit der von Jehuda b. Paris übereinstimmt: טרי פי' הענק כמו בטעמים יסידוך (היינו בפיוט שחיות די"ב המתחיל כי ארוקי וכו') שידברו בצניעותך. א"נ לשון פיוט כמו רני טידי ופיוטי רגלי בהו קמי ריש גלותא ע"כ. Vgl. Zunz G. B. 380 und S. P. 368, s. auch Kohut, Aruch f. ט. טרי.

⁽¹²⁴⁾ S. Nitzus 197.

⁽¹²⁵⁾ II. Sam. 6, 16.

⁽¹²⁶⁾ Hierin liegt also ein neues Zeugniß, daß ein Targum Jeruschalmi zu Samuel vorhanden gewesen; vgl. Zunz G. B. S. 77.

⁽¹²⁷⁾ Dieselbe Erklärung findet sich auch in §. 3, M. und N., jedoch mehr oder weniger gekürzt oder verstümmelt. In Anbetracht ihrer Wichtigkeit sei hier noch die Stelle aus N. 318 b mitgetheilt: כי טפרי טוהר

ה'לוי וצ"ל שתף בכל משמר כלומר רב' ש"ע על מה אין אתה מחזיר שביתך אלינו וא"ח מפני שאין בידנו זכות תורה ומצות שתף בכל משמר ומשמר¹²⁸) בכנסייתך ותחבר וכותם וקושט מעשיהם ביחד ותמצא בהם זכות מצות ותורה מה שאין כן באומ' העולם אמ' לה הק' בתי לו יהי כדברך הריני חוזר אצלך וזהו אמרתי אעלה בחמר (92. 78 b) ¹²⁹.

In der Kina עד כה פחו zu den Worten באמר אי כה אמר נלכה בעדותיך: ואני הכותב שמעתי מפי ר' יעקב וצ"ל¹³⁰) פשטיה דקרא ואני והנער נלכה עד כה¹³¹) כלומר עד שנרע מה יהיה זרעך בבה שהבטיחתי הק' בבה¹³²) ועתה צויה לי לשוחטו (92. 193 b).

Samuel.

In dem Ofen des Versöhnungstages zu den Worten מלכותו בקהל עדתי: שמעתי וראתי בשם ר' שמואל מלכותו בקהל עדתי וכבודו היא אמונתי בשעה שעלה משה בשמים שמע מלאכים שהיו מקלסים להק' ואומרים בלחש ב"ש"כ"מ ובשירד מן השמים לימר לישראל שיהיו מקלסין קולם זה בלחש כמו ששמע מן המלאכים זה שהיה הק' משבח את משה לא כו עברי משה בכל ביתי נאמן הוא¹³³) כלומר לא כן שום אדם בעולם ישרא נאמן כעברי משה שאפי' כמו ששמע מן המלאכים כן גילה לישראל ולימך ולא בענין אחר ועל זה הפייט אומר בקהל עדתי כלומר מלכותו של הק' בישראל שממליכך אותו בקול רם שאומרים שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד וכבודו היא אמונתי כלומר כבודו של הק' שישראל אומרים

בטעם יסידוך המפרש לא עמד על הבירור מהו יסידוך כי אם שכלש' המסנה הוא שער יסעדני [M. וחרינוו.] יבטא שקריד. יסידוך פ' כמו שתרנ' ודוד סכרר בכל עז ודוד אמרן. In H.³ und M. fehlt die Erklärung des Jehuda v. Baris gänzlich.

¹²⁸) Vgl. die Erklärung Raschi's zu dieser Stelle oben S. 181.

¹²⁹) Dieselbe Erklärung enthält in etwas veränderter und gekürzter Fassung auch הרד"ק. Bei der Anführung des Namens fehlt daselbst היה, wie schon Jung Nitzus 197 bemerkt.

¹³⁰) Dieser Jakob — wohl mit dem Vorigen identisch — scheint also ein Zeitgenosse des Compilators gewesen zu sein; doch kann auch die Bemerkung ¹³¹) Gen. 22, 5. ¹³²) Gen. 15, 5. ¹³³) Num. 12, 7.

ב"ש"כ"מ היא אותה אמונה שלא מסר משה לישראל אלא כמו ששמע
(מ. 368 b) (מלואבים¹⁸⁴) מן.

Natanel, Simcha, Mose, Schemaja.

In der Selicha ראש אשה איך zu den Worten הפייסות ובמלו
בצום המבחר: והקשה רבי' נתנאל אם בן היאך סדרו כל
הפייסנים סדר הפייסות הן באמין כח הן באתה כוננה ובאדרת
חלבושת לכך הגיה הגירסא¹⁸⁵). ורבי' שמחה הקשה בתור' בהני
דאמ' כל עבודת יום הכפורים אינה כשירה אלא בו¹⁸⁶ והא איחמר
בפ' שני שעירי שחיטת פרה ופרו כשירין בור¹⁸⁷ וחירץ דווקא
עבודה שיש בה כפרה אינה כשירה אלא בו אבל שחיטה דכל השנה
כולה לא בעיית כהונה לכך כשירה בור אך תרומת הדין שעבודת
לילה היא ועבודה תמיד היו יכולין להיות בכהן הדיין לכך יסרו
הפייסנים סדר הפייסות.

פי' לרפואה בן פי' הרב: לתרופה: Daselbst zu dem Worte
ר' משה, ורבי שמעיה פי' לשון מכה (מ. 417 b).

Fernere Citate von Autoren, wie: Abraham Ibn Esra,
David מארץ יין, Eleasar b. Jehuda aus Worms (häufig), Jehuda
b. Fromme aus Regensburg, Joseph b. David, Joseph aus
Orleans, Maimonides, Moses b. Chisdai, Salomo b. Meir,
Salomo Parchon u. A. werden in dem jüngsten Theile des
Kürnberger Nachsor-Commentars angeführt, d. h. in jenen
Stücken, die dem Arugath-Habbosem entstammen und sind aus
dem Letzteren bereits zusammengestellt worden.¹⁸⁸)

¹⁸⁴) In dem analogen Commentar S. 2 b fehlt das ganze Citat;
s. oben Anm. 34.

¹⁸⁵) Vgl. Lg. 102 Anm. 1. Ueber die viel umstrittene Frage selbst s.
Serachja Halevi und Nachmanides zu Joma Anf., Tosafot Jom Tob zu
Joma II, 2 u. A.

¹⁸⁶) Joma 32 b, Horajoth 12 b.

¹⁸⁷) Vgl. jedoch Joma 42 a.

¹⁸⁸) S. oben Anm. 26.

Die Baraita über die vier Föhne.

Ein Beitrag zur Kritik der Mischnaliteratur.

Von Dr. D. Hoffmann.

Wir verstehen unter „Mischnaliteratur“ alle Werke, die aus der Zeit der Mischna-Lehrer, oder Tannaïm, stammen, also sowohl die vollständig erhaltenen Mischna- und Midraschwerke: Mischna, Toſephtha, Sifra, Sifré und Mechilta, als auch die zahllosen Baraita's aus der Zeit der Tannaïm, die in den Talmuden und jüngern Midraschim citirt sind. Man kann sagen, daß Alles, was dieser Literatur angehört, der Form nach aus den Jahren 30 vor bis 250 n. Chr. datirt, wenige Ausprüche ausgenommen, die sich aus noch früherer Zeit erhalten haben. Da die Form erst in der letzten Zeit dieser Periode fixirt wurde, so läßt sich mit Bestimmtheit voraussetzen, daß viele Ausprüche und Lehren von der Zeit ihrer Entstehung bis zu ihrer endgültigen Fixirung viele Phasen durchgemacht haben. Es ist unmöglich irgendwie allgemeine Regeln aufzustellen, in welcher Weise sich diese Wandlungen vollzogen haben. Wichtige geschichtliche Ereignisse und verschiedene Umstände haben auf die Gestaltung mancher Lehren eingewirkt; Controversen und Zweifel haben verschiedene Formen erzeugt, während wieder die Harmonistik, welche die Widersprüche auszugleichen suchte, neue Combinationen schuf. Jeder einzelne Fall bedarf einer besondern Untersuchung. Es ist nun eine zwar schwierige aber nicht undankbare Aufgabe der Kritik, nach so vielfachen Umgestaltungen die ursprüngliche Form wieder herzustellen, die Wandlungen zu erklären, wodurch man nicht allein zum richtigen Verständniß der Mischnaliteratur gelangt, sondern auch Resultate gewinnt, die für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums von

bedeutender Wichtigkeit sein können. Es soll nun hier eine allgemein bekannte, aber noch nicht hinreichend erklärte Baraita, die sich in zwei von einander grundverschiedenen Versionen erhalten hat, kritisch untersucht werden. Es ist dies die auch in die jüdische Liturgie vom Pessach=Abend aufgenommene Baraita von den vier Söhnen.

An vier Stellen befiehlt die Thora die Söhne über den Auszug aus Egypten zu unterrichten: 1) Exod. 12, 26—27; 2) das. 13, 8; 3) das. 13, 14—15; 4) Deut. 6, 20—25. In Folge dessen lehrt eine Baraita, daß die Vorschriften der Thora vier verschieden gearteten Söhnen entsprechen. Diese Baraita ist in zwei verschiedenen Rezensionen überliefert. Die eine ist der Mechilta am Schlusse des Abschnitts Bo, aus der sie mit einigen wohl bedeutungslosen Varianten in die sogenannte „Haggada“ vom Pessach=Abend aufgenommen wurde. Die zweite ist im Jeruschalmi Pessachim X, 4. Wir stellen hier beide Rezensionen neben einander:

Mechilta.

מה העדות החקים והמשפטים
נמצאת אומר ארבעה בנים הם
אחד חכם, ואחד רשע, ואחד חם,
ואחד שאינו יודע לשאול.

חכם מה הוא אומר מה העדות
החקים והמשפטים אשר צוה ה'
אלהינו אותנו אף אתה פתח לו
בהלכות הפסח אין מפטירן אחר
הפסח אפיקומן.

רשע מה הוא אומר מה העבודה
הזאת לכם מה הטורח הזה שאתם
מפריחין עלינו בכל שנה ושנה
מכין שהוציא את עצמו מן הכלל
בעיקר אף אתה הקהה את שיניו
ואמור לו בעבור זה עשה ה' בצאתי
ממצרים לי ולא לך אילו היית שם
לא היית נגאל.

חם מה הוא אומר מה זאת

Jeruschalmi.

חני ר' חיה כנגד ר' בנים
דברה תורה בן חכם, בן רשע, בן
טיפש, בן שאינו יודע לשאול.

בן חכם מהו אומר מה העדות
והחקים והמשפטים אשר צוה ה'
אלהינו אותנו אף אתה אמר לו
בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית
עבדים.

בן רשע מהו אומר מה העבודה
הזאת לכם מה הטורח הזה שאתם
מפריחין עלינו בכל שנה ושנה
מכין שהוציא את עצמו מן הכלל
אף אתה אמור לו בעבור זה עשה
ה' לי לי עשה לאותו האיש לא
עשה אילו היה אותו האיש במצרים
לא היה ראוי להנאל משם לעולם.
טיפש מה אומר מה זאת אף

ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים.	אח למדו הלכות הפסח שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן שלא
ושאינו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא וגומר.	יהא עומד מחבורה זו ונבנם לחבור אחרת.
	בן שאינו יודע לשאול את פתח לו תחילה.

Der Untersuchung mögen zwei textkritische Bemerkungen vorangehen. Bei der Frage des Chacham haben alle zuverlässigen Texte, auch die alten Peschach-Haggada's, אותו; nicht wie im Texte Deut. 6, 20 steht: אחכם. Man will allgemein daraus schließen, daß der Haggadist im Texte des Pentateuchs ebenfalls אותו gelesen hat, welche L. auch durch die Version der 70 bestätigt wird.¹⁾ Auch bei dem Rascha deutet die Recension des Jeruschalmi auf eine verschiedene L. im Texte der h. Schrift hin. Denn während die Mechilta die Bosheit des Rascha in dem Wörtchen לכם (für euch, aber nicht für sich) findet; nimmt der Jeruschalmi blos an dem Ausdruck העבודה Anstoß, da er damit zeigt, daß die Gottesgebote ihm zur Last sind. Es scheint also die ursprüngliche Baraita das Wort לכם in Exod. 12, 26 nicht gehabt zu haben, wie auch wirklich die Uebersetzungen der 70 und der Peschitto dieses Wort nicht wiedergeben. Daß der Talmud öfters von der L. der Massora abweicht, haben bereits R. Juda Minz (Meisp. 8) R. Jesaja Berlin (הפלאה שבערכין) und R. Akiba Eger (הגרות) zum Tr. Sabbath 55 b) ausführlich nachgewiesen.

Jedenfalls zeigen die beiden Recensionen unserer Baraita Verschiedenheiten, die uns zum Nachdenken auffordern. Außer der bereits erwähnten Verschiedenheit beim רשע wird auch in der Mechilta der dritte Sohn חם genannt, während er im Jeruschalmi

¹⁾ Noch eine andere Stelle als Peschach-Haggada zeigt eine von der Massora abweichende L. im Texte des Pentateuchs. Nach dem Stücke der Haggada, welches mit עבדים היינו beginnt, scheint im Deut. 6, 21 am Schluß des Verses נסיה ובורח נסיה gestanden zu haben. Nach dieser L. übersetzen auch die 70, während nach der Massora נסיה nicht steht.

שישׁ heißt. Allerdings hat der Talmud Ende 20 ebenfalls שישׁ, und scheint er so in der Mechilta gelesen zu haben; auch Raschi zu Exod. 13, 14 hat diese 22. Da man wäre geneigt nach Raschi, der den שישׁ als סרח ושואל und als סחמה וסחם bezeichnet, die 22. חם als eine Corruptel aus סחם zu betrachten. Allein erwägt man, daß auch in der Pesach-Haggada die 22. חם erscheint, so wird man nicht umhin können, sie als authentisch anzusehen.

Die Antwort אן מפסירן אחר הפסח אפי' קומן, die nach der Mechilta dem חם und nach dem Jeruschalmi dem שישׁ gegeben werden soll, ist unverständlich. Von allen hierzu gegebenen Erklärungen verdient nur die des Abarbanel Erwähnung, wonach gelehrt wird, man solle dem Sohne alle Halachot vom Pesach d. h. den Mischna-Tractat Pesachim vortragen bis zur letzten Mischna, welche mit אן מפסירן אחר הפסח וכו' beginnt. Allein keine Lesart bestätigt diese Erklärung. Das entscheidende Wörtchen ער steht nirgends vor אן מפסירן; und es müßte ein besonderer Zufall sein, daß alle Abschreiber gerade dieses zum Verständniß des Satzes unentbehrliche Wörtchen aus Versehen weggelassen hätten. Wir haben einmal versucht (in der „Israel. Monatschrift“, Beil. zur jüd. Presse 1884 S. 13) den Satz als ein Citat aus der Tosefta Ende Pesachim zu nehmen, wo sich an diesen Satz die Lehre anschließt: ... חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח... בינו לבין בנו וכו'. Die Baraita würde demnach vorschreiben, man solle den Sohn belehren, wie dies die Halachot von Pesach vorschreiben (ואף אחת אמור לו בהלכות הפסח וכו') in der Halacha, die mit אן מפסירן וכו' beginnt. Allein abgesehen davon, daß diese Erklärung nur nach der 22. der Pesach-Haggada, nicht aber nach Mech. und Jerusch. ohne Zwang durchgeht, so sieht man auch keinen triftigen Grund dafür, warum, wenn schon die Baraita für die Verpflichtung, den Sohn in den Pesach-Halachot zu unterweisen, eine Belegstelle für nöthig erachtet, nicht direct die Stelle חייב אדם לעסוק וכו' citirt wird.

Mag man nun die Antwort אן מפסירן וכו' wie immer erklären, eines wird man zugeben müssen, nämlich, daß diese Antwort derjenigen Antwort in der Thora entspricht, die mit

וְנִי' beginnt (Exod. 12, 27). Denn so wie alle Antworten in der Baraita aus der Schrift hergenommen sind, so wird man diese ebenfalls in der Schrift suchen müssen. Keine entsprechende Stelle der Schrift befaßt sich aber mit dem Pessach-Opfer außer der eben erwähnten (וְזָבַח פֶּסַח הוּא); somit muß die vorliegende Antwort den Vers וְזָבַח פֶּסַח הוּא wiedergeben.

Wenn nun aber nach den den vier Söhnen in den Mund gelegten Fragen Exod. 12, 26 f. vom רָשָׁע, das. 13, 8 vom שְׂאִי וְיָדַע לְשֹׂאֵל, das. 13, 14 f. vom חָם oder שִׁשָּׁי und endlich Deut. 6, 20—25 vom חָכָם spricht, warum, fragt man höchst erstaunt, werden die Antworten nicht ebenfalls den Schriftstellen entsprechend gegeben? Der חָכָם erhält nach Mech. eine Antwort, die beim רָשָׁע steht, nach Jerusch. eine solche, welche die Thora beim חָם oder שִׁשָּׁי vorgeschrieben hat. Der רָשָׁע erhält die beim שְׂאִי וְיָדַע לְשֹׂאֵל verzeichnete Antwort. Der חָם oder שִׁשָּׁי empfängt zwar in der Mech. die richtige Antwort; Jerusch. aber läßt das beim רָשָׁע Verzeichnete ihm als Antwort geben. Einzig und allein beim שְׂאִי וְיָדַע לְשֹׂאֵל stimmt die Baraita in beiden Recensionen mit der Schrift überein. Woher stammen diese Abweichungen von der Schrift? Man wird antworten, die Erwiederungen, welche in der Schrift verzeichnet sind, paßten den Weisen nicht für die Charaktere, denen man die Fragen zugetheilt hat. Allein wieso paßt die Antw. in Deut. 6, 21 ff. nicht für den Chacham? Und wäre es denn so schwer gewesen, die Antwort וְנִי' וְזָבַח פֶּסַח הוּא so zu deuten, daß sie für den רָשָׁע gepaßt hätte, z. B. וְזָבַח פֶּסַח הוּא לְר' (ולא לכופרים בר') כמו שנ' (כל בן נכר לא יאכל בו) אשר פסח על בתי בני ישראל (ולא על בתי הרשעים) . . . ואת בתינו הציל (ולא בתי הרשעים אילו היה שם לא היה ניצל).

Eine genaue Betrachtung der Bezeichnungen der vier Söhne in den beiden Recensionen wird uns sofort belehren, daß die Baraita von den vier Söhnen nicht aus einem Gusse ist, sondern als Composition verschiedener Aussprüche betrachtet werden muß. Der Jerusch. hat: חָכָם, רָשָׁע, שִׁשָּׁי, שְׂאִי. Hier bilden חָכָם und שִׁשָּׁי Gegensätze; der שְׂאִי ist indifferent, weder חָכָם

noch **שיפ**, kann also als in der Mitte zwischen den beiden Gegensätzen stehend bezeichnet werden. Der **רע** aber paßt keineswegs in diese Reihe, er könnte ein **חכם** oder **שיפ** sein. Die Benennung **רע** bezieht sich auf den Charakter des Sohnes, während **חכם** und **שיפ** die Fähigkeiten und Anlagen bezeichnen. Die Mech. hat wieder **חכם**, **רשע**, **שאי**. Hier sind wieder **רשע** und **חכם** Gegensätze, wie sie auch in Job 9, 22 neben einander gestellt sind. Dagegen passen **חכם** und **שאי** wieder nicht zu diesen, bei denen nicht die Anlagen sondern die moralischen Charaktere in Betracht gezogen werden. Fügen wir noch hinzu, daß im Abschnitt **בא**, wo die Pessach-Gesetze stehen, nur von drei Söhnen gesprochen wird, und daß die Stelle im Deuteronomium, wo im Allgemeinen von sämtlichen Thorgesetzen die Rede ist, eigentlich nicht hieher gehört, so wird man sofort auf den Gedanken geführt, daß die ältesten und ursprünglichen Aussprüche der Weisen nur von drei Söhnen handelten.

Von den drei Söhnen, welche im Abschnitt **בא** erwähnt sind, war es den Meisten entschieden, daß der zweite (Exodus 13, 8), bei welchem bloß eine Antwort, aber keine Frage steht, ein solcher ist der noch nicht zu fragen versteht (**שאינו יודע לשאול**). Ueber die andern beiden Söhne war man verschiedener Ansicht. Man glaubte, in den beiden Fragen sei ein verschiedener Grad der Beanlagung zu finden. Doch war man darüber nicht einig welche Stelle vom weisen Sohne (**חכם**) und welche vom beschränkten (**שיפ**) spricht. Ueber die Stelle in Exod. 12, 26 befindet sich in der That eine diesbezügliche Controverse in der Mechilta zur Stelle (Ed. Weiß p. 17 a): **וזה כי יאמרו אליכם בניכם, בשורה רעה נתבשרו ישראל באותה שעה שסוף התורה עתידה להשתבח. ויש אומרים בשורה טובה נתבשרו ישראל באותה שעה שהן עתידין לראות בנים ובני בנים.**

Man sieht hier, daß die Frage **האם** verschieden gedeutet wurde. Die Einen faßten die Frage buchstäblich, wonach der Sohn vollständig unwissend ist, selbst die wichtigsten Gesetze nicht kennt und beim Anblick des Pessach-Gottesdienstes verwundert ausruft: „Was ist dies für ein Dienst!“ Dieser

Unwissende muß erst darüber belehrt werden, daß dies ein Pessach-Opfer sei (וכח פסח הוא). Dies reflectirt eine Zeit wie die Zeit des Josia, wo Israel nach langer Unterbrechung sich in Jerusalem zur Pessach-Feier versammelte. Es war damals in der That נשחכחה חורר מִיִּשְׂרָאֵל, und solche Fragen mochten damals nicht selten gestellt worden sein. Daher mag man auch später diese Frage als die eines Sohnes von beschränktem Verstande (מישפ) bezeichnet haben. Dagegen erklärte man die Frage in Exod. 13, 14 als die eines befähigten Kindes (חכם); denn dort ist, wie die Antwort zeigt, nach dem Grunde des Gottesgebotes die Frage. „Was bedeutet dies?“ fragt der wißbegierige Knabe nicht nur bei dem vorliegenden, sondern bei jedem Gottesgebote. Die Frage „מה זאת?“ hielt man für identisch mit der Frage מה העדות והחקים והמשפטים in Deut. 6, 20; nur daß dort die Frage sich auf alle Gebote, hier aber nur auf ein einzelnes Gebot bezieht. Zur Identificirung dieser beiden Fragen mochte man auch durch den gleichen Wortlaut des Einleitungssatzes (וכי ישאלך בנך מחר לאמר) bewogen worden sein, der vielleicht zur Vergleichung vermittels der Wort-Analogie (גמול) geführt hatte. Für diesen Vorgang spricht auch der Umstand, daß in der Mechilta bei Exod. 13, 14 ohne Weiteres die Stelle Deut. 6, 20 ff. citirt und gedeutet wird, als wenn die beiden Stellen zusammengehörten. — Dies war die eine Ansicht.

Andere jedoch haben, wie die Spättern, in der unbestimmten Frage מה זאת ein Zeichen der Beschränktheit erblickt, während man die Frage מה העבודה הזאת, die den Gegenstand deutlich nennt und ihn als עבודה (Gottesdienst) bezeichnet, dem befähigten Kinde zuschrieb. Dabei mochte man vielleicht hinzugefügt haben, daß letztere Frage sich auch auf alle Einzelheiten des Gottesdienstes erstreckt, über welche das Kind ausführliche Belehrung fordert.

Diese beiden Deutungen der Schriftverse, die ursprünglich nur als Midrasch existirten, hatten später auch zweierlei Halachot für die Praxis hervorgebracht. Denn ohne Zweifel hat man am Pessachabend diese Thora-Gebote auch praktisch bethätigt.

Die alte Mischna (vgl. „die erste Mischna“ S. 16) in Beſachim 116 a ebenso wie die dort citirte Baraita kennen zwar nur zweierlei Söhne, den חכם, der zu fragen versteht, und den שאר ידע לשאול, den der Vater von selbst unterrichten soll (vergl. Jerusch. das.) Sowohl in Bezug auf die Fragen als in Bezug auf die Antwort befolgt die Mischna nicht buchstäblich das Thora-Gebot, sondern gibt nur allgemeine Vorschriften. Das Kind fragt über פסח מצה und מרור (vgl. „Israel. Monatsfch. 1886 S. 13); die Antw. erfolgt לפי דעתו של בן. Allein es ist kaum zu bezweifeln, daß es auch Halachot gegeben hat, welche die Vorschriften der Thora betreffs der verschiedenen Söhne buchstäblich ausgeführt wissen wollten, daß demnach die Lehre über die verschiedenen Söhne nicht bloß als ein Midrasch d. h. als Schriftegeſe, sondern auch als Halacha d. h. als praktisch zu bethätigendes Religionsgebot existirt hat, wonach jedes Kind je nach seiner Anlage und Befähigung, eine Frage stellen und darauf die entsprechende Antwort ertheilt werden sollte. Die Frage mochte den Kindern eingeübt worden sein, wie jetzt das Stück נשחנה מזה.

Bei der Umwandlung der beiden oben erwähnten Schriftdeutungen (Midraschim) in Halachot wurden, besonders nach der Zerstörung des Tempels, einige Modificationen vorgenommen, und zwar:

1) Nachdem die עבודה (der Tempeldienst) nicht existirte, wurde die Frage מה העבודה הוא geändert. Sollte diese Frage vom מיפּש gesprochen werden, so hatte man einfach העבודה weggelassen, und die Frage lautete מה ואח. Nach der Deutung, welche diese Frage dem חכם zutheilte, setzte man dafür die Frage von Deuteronomium 6, 20, wo statt עבודה andere Gebote genannt sind.

2) Anstatt der Antwort הוא פסח הוא hat man nach dem Aufhören des Beſach-Opfers eine Belehrung in den Halachot von Beſach, die noch zur Zeit in gewisser Beziehung Geltung hatten, eingeführt. Als Muster wurde die Halacha אין מפזירין

angegeben¹⁾, die noch heute in Bezug auf מצה gültig ist (vgl. Pesachim 119 b).

3) Anstatt der Frage מה זאת (Exod. 13, 14) wurde von denjenigen, die sie dem חכם zutheilten, die mit ihr (vermittels der גזירה שורה) für identisch gehaltene Frage von Deut. 6, 20 gesetzt. Die beiden Midraschim hatten demnach in Galachot umgewandelt²⁾ folgenden Wortlaut:

Galacha 1.

בן חכם אומר מה העדות והחקי' והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אותנו, ואף אתה למדו הלכות הפסח (אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן).

בן טיפש אומר מה זאת ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים וגו'.

בן שאינו יודע לשאול את פתח לו שנא' והגדת לבנך ביום ההוא וגו'.

Galacha 2.

בן טיפש אומר מה (העבודה) זאת, אף את למדו הלכות הפסח (אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן).

בן חכם אומר מה העדות והחקי' והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אותנו אף אתה אמור לו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים וגו'.

בן שאינו יודע לשאול את פתח לו שנא' והגדת לבנך ביום ההוא וגומר.

Wird in den beiden oben angeführten Recensionen der Satz vom רשע einstweilen gestrichen, so sieht man sofort, daß Gal. 1. von der Mechilta und Galacha 2. vom Jeruschalmi recipirt ist. Ursprünglich war auch in beiden Recensionen nur von drei Söhnen die Rede, die sich nach ihren Fähigkeiten von einander unterscheiden. Woher stammt aber der Satz vom רשע? Aus einem andern Midrasch, der die Schriftstellen anders deutete.

In Exod. 13, 8 ist der Satz בעבור זה וגו' sehr schwierig. Die gewöhnliche Erklärung der Alten, die auch im Targum Jonathan und in der ersten Auslegung der Mechilta ausgesprochen wird, bezog das Wörtchen זה auf die am Pesachabend

¹⁾ Vielleicht wurde in der ursprünglichen Galacha nur allgemein: אף את למדו הלכות הפסח gelehrt. Die Galacha אף את מפטירין וכו' stand neben dieser Galacha von den drei Söhnen (unsere Tosefta hat eine ähnliche Zusammenstellung). Die spätern Galacha-Belehrer nahmen dann diese daneben stehende Galacha als Beispiel auf.

²⁾ Vgl. die erste Mischna S. 7.

zu übenden Gebote מצה מרור und פסח, wonach der Satz den Sinn hat: Dieser Gebote wegen (weil ich diese Gebote erfüllte, oder damit ich diese Gebote erfüllen soll) hat der Ewige mir (Wunder) gethan, als ich aus Mizrajim zog. Eine zweite Auslegung in der Mechilta faßt aber den Vers ganz anders auf. Indem hier dem Sohne gesagt wird עשה ה' לי (Gott hat mir gethan), der Sohn also von der Gnade Gottes ausgeschlossen wird, während weiter in B. 13 הוציאנו (Gott hat uns befreit) geantwortet wird, zog man daraus den Schluß, daß weiter unten zu einem frommen Kinde (צדיק), hier aber zu einem ungerathenen bösen Sohne (רשע) gesprochen wird. Der Fragende braucht nicht gerade der Sohn zu sein, es könnte auch ein Schüler sein, der selbst ungläubig ist und durch spöttische Fragen den Lehrer in Verlegenheit zu bringen sucht. Solchem frechen Unglauben soll man auch mit Stachelworten begegnen, indem man den Bösen aus der Gesamtheit ausschließt und ihm erklärt, daß er an Israels Heile keinen Antheil hat. Exod. 13, 8 setzt nun eine derartige böswillige Frage voraus, und die Schrift befiehlt: והגדתה לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה „Sage Deinem Sohne an jenem Tage, indem Du um dessentwegen (dieser Bosheit wegen) ¹⁾ zu zu ihm sprichst“, עשה ה' לי ונ' „für mich hat Gott gewirkt, als ich aus Mizrajim zog“ (und nicht für dich).

Da aber in der Thora die Frage des Sohnes vor dieser Ansprache nicht mitgetheilt wird, so bezog man dieselbe auf die Frage in 12, 26, wozu man sich umsomehr berechtigt glaubte, als sowohl hier (13, 5) als auch oben (12, 25) der Act „עבודה“ genannt wird, was zur Vergleichung wegen der Wortanalogie (גיורה שורה) Veranlassung gab. Der Bösewicht fragt also spottend: מה העבודה הזאת „wozu diese Mühe und Arbeit jedes Jahr?!“ Einige hatten wohl auch die Q. der Massora לבם מה העבודה הזאת, wonach der Böse sich selbst von der Uebung der Gebote ausschließt. Auf diese böswillige Frage paßt die Antwort in 13, 8. Dagegen hielt man 12, 27 nicht

¹⁾ לבנך kann hiernach auch zur Ansprache gehören, indem man erklärt: Sage Deinem Sohne an jenem Tage sprechend: Wegen dieses (dieser Bosheit) [sage ich dir]: Mir hat Gott gethan u. s. w.

als eine an den Sohn gerichtete Ansprache, da dort nicht לו ואמר (spricht zu ihm) befohlen wird. Vielmehr soll man durch jene Rede nur sich selbst und den gläubigen Gliedern der Familie über den gottesdienstlichen Act Aufklärung geben und den spöttischen Worten des Bösen gegenüber seinen eigenen unerschütterlichen Glauben zum Ausdruck bringen.

Zum Beweise, daß die Mechilta in der That Exod. 13, 8 in obiger Weise aufgefaßt hat, setzen wir deren Worte (ed. Weiss S. 26) hieher: בעבור זה למא נאמר לפי שהוא אומר מה העבודה הזאת לכם אלא זה בן רשע הוא שהוציא את עצמו מן הכלל ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל אף אתה הוציאו מן הכלל בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים לי ולא לך ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל אלו היית שם לא היית נבאל.

Es ist klar, daß diese Mechilta davon nichts wissen will, daß Exod. 13, 8 von einem ירדע לשאל spricht. Dieser Tanna mochte wohl der Ansicht sein, daß man ein Kind, das noch nicht zu fragen versteht, auch nicht zu belehren braucht. Der Vers hat daher nothwendig eine Frage zur Voraussetzung. Der Autor dieser Erklärung mag wohl in einer Zeit gelebt haben, wo Abfall und Unglaube so häufig vorkamen, daß die Ereignisse des Tages diese Auslegung gewissermassen an die Hand gaben, etwa um die Zeit der hadrianischen Verfolgungen, wo es an הכלל מן יצא niemals gefehlt haben mochte und dieser Midrasch oft praktische Anwendung fand.

Unser Tanna hatte also anstatt der drei בנים der älteren Halacha nur zweierlei Söhne am Pessach zu berücksichtigen gelehrt: den רשע und den חם. Seine Lehre lautete wohl folgendermaßen:

כנגד שני בנים דברה תורה אחר רשע ואחר חם.
רשע מה הוא אומר מה העבודה הזאת לכם) מה הטורח הזה שאתם מטריחין עלינו בכל שנה (לכם ולא לו) ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל ובפר בעיקר אף אתה הוציאו מן הכלל (הקהל את שיניו) ואמר לו בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים לי ולא לך אילו היית שם לא היית נבאל.

חם מה הוא אומר מה זאת ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו וגו'.

Die spätern Halacha-Sammler haben nun diesen Ausspruch

mit den oben erwähnten Halachot vereinigt.¹⁾ Diese zwei Söhne hätten eigentlich, mit den drei Söhnen der Halacha vereinigt, eine Baraita über fünf Söhne gebildet. Allein da hier die Frage des ם mit der Frage des ן in der Halacha identisch ist und es auch mit Noth anging, ם als „einfältig“ zu fassen und mit ן zu identificiren, so ließen Manche den ם ganz weg, während Einige einfach in der Halacha ן in ם änderten. So entstand die Baraita von den בני ארבעה in den beiden Recensionen: der der Mechilta und der des Jeruschalmi. So erklärt sich auch die Variante ם anstatt ן in der Pesach-Haggaba und in den Druckausgaben der Mechilta. Die vielen Räthsel, denen wir in dieser Baraita begegnen, finden bei Erkenntniß ihres Ursprungs eine vollständig befriedigende Lösung.

Rezension.*)

Kroner, Th. Festschrift zur Einweihung der neuen Synagoge in Erfurt am 4. September 1884. (Enthält: Die Geschichte der Juden in Erfurt.) Erfurt 1884. Druck von Koenig. (52 S. Imp. 8).

Verfasser versetzt uns in die wehe- und leidvolle Zeit des Mittelalters, die, wie oft, so auch in der damals berühmten jüdischen Gemeinde Erfurts das geistige Schaffen und die werththätige Liebe nicht stören konnte. Es werden in dieser Festschrift, welche auf Wunsch der Gemeinde-Collegien verfaßt worden ist, geboten: 1) eine kurze und gedrängte Angabe der hervorragenden,

¹⁾ Der erste Autor dieser Combination kann ganz wohl gewußt haben, daß diese beiden Baraitot in Bezug auf die Auslegung der Schrift mit einander controversiren. Aber für die Praxis war die Vereinigung nicht schwer. Die Mechilta konnte somit sagen: ארבעה בני ם. Selbst das דברה תורה des Jeruschalmi ist nicht unrichtig, wenn man das תורה auf die gesetzliche Praxis und die mündliche Lehre bezieht.

* Vgl. Magazin v. J. S. 59.

geschichtlich bedeutungsvollsten Zeiten und Männer; 2) einige Urkunden und 3) eine bereits anderweitig veröffentlichte Sammlung von Grabchriften. Hierzu sind außer gedruckten Quellen auch bisher ungedruckte Notizen, Urkunden und Zinsregister im Archive zu Erfurt zur Benutzung gelangt. Das mitgetheilte Material hat besondere geschichtliche Bedeutung, die in einer größeren, umfassenderen Arbeit erst recht hervortreten würde. Was die jüdischen Quellen betrifft, so mögen hier einige Ergänzungen resp. Berichtigungen folgen.

In der Sachsen-Chronik v. J. 1368 wird die Stadt Erfurt mit „Efferde“ benannt; vielleicht ist es das einzige Mal, daß diese Bezeichnung vorkommt. Aber in dem Ritualwerke des aus Sachsen stammenden Simson, mit dem Beinamen שמואל (Gegen 1375 in Prag blühend), lesen wir ein wörtliches Citat des Abraham Chasan, welcher etwa 1330 schrieb und hierbei sich als aus ריפארט stammend bezeichnet. Nach den Regeln der jüdischen Orthographie, die übrigens damals das *y* als Ausdrück für E noch nicht gebrauchte und das vorangestellte *ר* vielleicht mit Rücksicht auf die beiden Jod als sonstige Abreviatur für den Gottesnamen hinzufügte, ist die Schreibung von dem nachgewiesenen Efferde etwas verschieden, doch ist die Identität zweifellos. Wir hätten somit jetzt zwei Belege aus dem 14. Jahrhundert für das Vorkommen eines anderen, allerdings im Klange nahekommenen Namens für Erfurt.

Ein anderer Beitrag läßt sich aus einem Sendschreiben gewinnen, welches dem Anfang des 15. Jahrhunderts angehört und von dem Rabbiner Lipman Mühlhausen, dem bekannten Verfasser des ספר נצרון an alle jüdische Gemeinden Deutschlands gerichtet ist. Der interessante Brief ist von mir aus einer Handschrift in der hebr. Zeitschrift Libanon, Jahrgang VI., S. 278 ff. veröffentlicht worden. Aus demselben geht hervor, daß Lipman Mühlhausen damals als Rabbiner in Erfurt fungirte und ihm als Collegen die Gelehrten Abraham, Friedel und Mose b. Jadoł zur Seite standen. Ferner geht aus dem Rundschreiben hervor, daß man zur Zeit und noch früher in allen jüdischen Gemeinden Deutschlands die שפירת

von einem christlichen Arbeiter aus Erfurt bezog. Da fing Salin Cohn dort an, die Herstellung dieses Blashorns zu erlernen, und entdeckte hierbei, daß der christliche Arbeiter bisher Bockshörner — und nicht קרן של איל — hierzu verwendet hatte. Es wurde daher allen Gemeinden kundgegeben, daß von jetzt an, durch den genannten Cohn, ferner durch Gottlieb Ganz und noch andere Juden, welche sich fortan mit der Herstellung von Blashörnern zum Gebrauch am Neujahrsfeste beschäftigten, nur ritualmäßig geeignetes Material zur Verwendung gelangen werde. —

Die Untersuchung in Betreff des Verfassers des Agada-Werkes, der auch in Erfurt lebte (S. 15, Note 2), dürfte durch die ergänzenden Nachweisungen bei Horowitz, Frankfurter Rabbinen I., S. 9—10 zu näherem Abschlusse geführt werden.

Der S. 16 erwähnte Märtyrer Samuel Chasan wird bei Zunz, Literaturgeschichte S. 465, auch mit dem Namen Samuel Dewlin nachgewiesen. Von ihm heißt es in Cod. Hamburg Nr. 152 ר' שמואל החון הנהרג על קדוש השם בארפורט, wohl identisch mit ר' שמואל מארפורט, dessen Bijut-Erklärung in Cod. Hamburg Nr. 130 (s. Catalog Steinschneiders S. 49) angeführt wird. Hiernach ist de Rossi im Catalog seiner Handschriften in Parma II cod. 586 zu berichtigen, wenn er schreibt: „Piut Samuel de Arphota dicti Doylin.“

Berliner.

כמו שאומר את הצדיק ואת הרשע ישפוט האלהי' (כי עת לכל חפץ) שישפוט האלהים על¹⁾ המעשה שנעשה שם כשם שבא עת²⁾ שגלו הצדיקים משם על שחטאו במקצת כל שכן שסופך שתראה עת שייאכדו רשעים משם על שחטאו הרבה³⁾: 18. [אמרתי אני כלבי על דברת בני האדם לברם האלהים] על דבר מקצת עון שעשו ראה הקב"ה לבוחרם שיחריבוים וישבו במקומם⁴⁾ [ולראות שהם בהמה המה להם] פת' ועוד שיהיו⁵⁾ רואים בני אדם ויכירו שאפילו במעשה שלהם הם כבהמה תוהים כשרואים שהרשע מכחיר את הצדיק ואינו על חנם. ירמיה⁶⁾ אמר צדיק אתה יי כי אריב אליך אך משפטים אדבר אחד מדוע דרך רשעים צלחה וכן חבקים⁷⁾ מחרעם על כן חפוג תורה ולא יצא לנצח משפט כי רשע מכחיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל וסוף הקב"ה מראה לו שעל חנם צועק⁸⁾. ד"א [ולראות שהם בהמה המה להם] לפיכך עשה הקב"ה דבר זה שאילו עוברים ובאים⁹⁾ אחרים ויחשבו תחתיהן אע"פ שהם רשעים מהם¹⁰⁾ כדי שירעו שהם כבהמה אפילו במעשה שלהם. 19. [כי מקרה בני האדם ומקרה הבהמה מקרה¹¹⁾] אחר להם כמות זה כן מית זה]. 20. [הכל הולך אל מקום אחד] גם האדם גם הבהמה [הכל שבים¹²⁾] אל העפר]. 21. [מי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה] מי יודע רוח בני האדם שהיא עולה למעלה מה נעשה ממנה שאינה חוזרת עוד בין

1) על כל.

2) ש. שבא עת fehlt.

3) Ähnliche Gedankenentwicklung bei MEBM.

4) Weil sie (die Frommen) eine geringe Sünde begingen, gefiel es dem Herrn, sie (die Frevler) zu wählen. — Der nicht ausdrücklich bezeichnete Personenwechsel, den der Sinn erfordert, ist auffallend.

5) ש. קד שיהיו.

6) Jerem. 12, 1.

7) Habakuk 1, 4.

8) Die ganze Erklärung dieses schwierigen Verses ist äußerst gezwungen, weil in denselben drei verschiedene Personen eingeführt sind: „Gerechte“ = בני אדם. „Frevler“ = Suffig in לברם und „Menschen“ als Subject zu לראות: Einfach und klar ist MEBM. 3. St.

9) ש. שאלו עוברים ובאים אלו אחריהם. giebt denselben Sinn wie Ms. 104, wo auch שאלו zu lesen ist. (ist Schreibfehler).

10) fehlt bei ש.

11) Text מקרה

12) Text שבים.

הקב"ה שמה שזה עמך אחרים איכלים כרי שיהיו הכריות יריאים
 מלפניו שישמו ללכם לאמר הלא מעט ימיו אם אינו¹⁾ מחלק היום
 מנכסיו לעניים וקונה מהם חיי עולם הבא מחר הוא מר²⁾ ואחרים
 איכלים אחרם אבל אילו היו מאריכין ימים לא היו משימים לב³⁾
 לעשית לו⁴⁾ טובה. 15. [מה שהיה כבר הוא] פת' את אשר אירע
 כבר דבר זה ראו עיניך [ואשר להיות כבר היה] פת' ממה שכבר
 היה אחר יכול ללמד את העתיד להיות ומה היה כבר⁵⁾ בכל הדורות
 שעברו ביקש הקב"ה את הנרדפים מיד הרודפים⁶⁾ וכל⁷⁾ להבא
 [האלהים יבקש את הנרדף] לפיכך ייזכר⁸⁾ אדם שלא יהא מן
 הרודפים. 16. [ועוד ראיתי חחת השמש מקום המשפט שמה הרשע]
 פת' מקום שהיו אנשי משפט ואנשי צדק יושבין בו עברו הן⁹⁾ ויושבין
 במקומן אנשי רשע וכשראיתי כן. 17. [אמרתי בלבי את הצדיק
 ואת הרשע ישפוט האלהים] ראשונים שהיו שם אע"פ שהיו אנשי
 משפט ואנשי צדק אי אפשר שלא חטאו במיעוט ושפט אחרם האלהים
 וגור עליהם שייפנו משם ויבאו רשעים ויגרשו¹⁰⁾ ויושבין¹¹⁾ במקומם וכן
 מצינו כשחטאו עשרת השבטים בא סנהריב¹²⁾ והגלם משם והחשיב
 שמרונים במקומם, הרי למדת שהקב"ה גובה מן הצדיקים מיעוט
 מעשים רעים¹³⁾ וכל שכן שסופך תראה שגם את הרשע ישפוט האלהים

1) ה. Die Lesart אינו ist ein offener Schreiberfehler, wie oben ראיני.

2) ה. אמרו. So ist auch oben zu lesen. Es scheint, daß die Textesänderung vom Schreiber aus Euphemismus beabsichtigt ist, da er nicht sagen wollte אמרו.

3) ה. אל לב ist besser.

4) ה. fehlt bei ה. und ist zu streichen.

5) ה. ומה היה כבר היה. ; vielleicht oben im Ms. 104 vor zu ergänzen.

6) ה. שעברו יבקש את נרדף.

7) ה. וכל, besser als וכן.

8) ה. יזכר: Die Lesart im Ms. 104 ist jedenfalls unrichtig, da die Schreibung יזכר auf ein Nisaf hinweist, was von יזכר hier nicht am Plage wäre. Ließ יזכר ober wie ה.

9) ה. קוברים. (Ms. 104 besser).

10) fehlt bei ה.

11) ה. Zusatz שם.

12) סנהריב ist eine Verwechslung für Salmanassar cfr. 2. Reg. cap. 17.

13) fehlt bei ה.

יפה בעיניו] פת' כל דבר שאדם עמל בו בעת שהוא עושה אותו יפה בעיניו לעשותו בשעת שמחה שמחה' בשעת אכלא אכלא [גם את העולם נתן בלבם] פת' לפי העולם שהוא¹⁾ רואה בשעת הרווחה²⁾ נתן הקב"ה בלב הכריות לשמוח בשעת הרווחה לבנות בית ליטע כרם לשמוח במה שהוא רואה עולם³⁾ שלשמחה והעלים מהם⁴⁾ שאינו מחשב בשעת שמחה מה שיהיה בסוף כמו שמפרש מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה מראש עד סוף [מבלי אשר לא ימצא האדם מראש המעשה מה יהיה בסופו שאילו ראה מראש מה יהיה בסוף לא שמח⁵⁾]. 12. [ידעתי כי אין טוב בם כי אם לשמוח ולעשות טוב בחייו] פת' בכל העתים הללו האמורים למעלה אין בהם יתרון כי אם מה שהוא שמח בשעה קלה ועושה הנאה לעצמו בחייו. 13. [וגם כל האדם שיאכל ושתה מתת אלהים היא] פת' זה בלבד שהוא אוכל ושתה ורואה טוב בעמלו נתן הקב"ה מכל נכסיו והשאר יאכלוהו אחרים: [מתת אלהים] מַנְתָּ לִי אֶךְ דִּיאָו רִנִּים אִינְנִי פְּלוּט. 14. [ידעתי כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם] פת' כי כל מה שהקב"ה עשה שמה⁶⁾ שזה עמל אחר⁷⁾ אוכל [הוא יהיה לעולם] פת' כך ראני להיות לעולם⁸⁾. [עליו אין להוסיף] שמה יאמר לך אדם כדון היה שיאריך אדם ימים עד שיאכל וישתה כל עשרו ולא יאכלו אחרים את יגיעו⁹⁾ לכן נאמר עליו אין להוסיף ומסנו אין לגרוע שיתקצרו¹⁰⁾ מידת ימיו החרוצים לו שהרי במיעוט ימיו נהנה מיגיעו¹¹⁾ [והאלהים עשה שייראו מלפניו] פת' ודבר זה שעשה

¹⁾ פת' העולם שהא' פת' העולם. Ms. 104 ist klarer.

²⁾ Sinn: „je nachdem die Welt beschaffen ist, die er sieht ... gab Gott ihm ins Herz, sich im Glück zu freuen.“ — Das erste ^{בעת} הרווחה ist wohl besser zu streichen und statt der Coniunctität halber mit §. zu lesen.

³⁾ §. בוקים ist unrichtig. — Die ganze Stelle ist sprachlich sehr hart.

⁴⁾ ואדם entsprechend dem מסנו.

⁵⁾ §. לא היה שמח.

⁶⁾ §. fehlt.

⁷⁾ §. אחר. §. א. Mesart giebt denselben Sinn wie das i. Ms. 104 stehende ^{שמה}.

⁸⁾ §. ראני להיות בעולם. So ist auch Ms. 104, doch mit der Beibehaltung des ^{לעולם} (Bibeltext), zu lesen.

⁹⁾ §. יגיע כמו.

¹⁰⁾ שתקצרו §.

¹¹⁾ §. מסנו.

ליהנות מהם אלא לפיכך¹⁾ הביאו הקב"ה לידו שעתיד חקב"ה²⁾ לחרת אותו לטוב לפני האלהים³⁾:

III.

1. [לכל זמן ועת לכל חפץ חחת השמש]⁴⁾ פת' לכל דבר. 2. [עת ללדת] בשעה שנולד בן לאדם הוא שמח ומשמח את אחרים ואילו היה משים אל לבו בשעת משחה ושמחה שבן הנולד לו סופו למיתה לא שמח⁵⁾ עליו אילו היה זוכר שיבוא עתו למות [עת למות] ומנהג בני אדם לשמוח בשעת נטיעה ואילו שם אל לבו שיבוא עת לעקור נטיעה זו⁶⁾ לא שמח⁷⁾ עליה וכן כולם עתים הללו פעמים מביא דברים שתחילתן שמחה ואחרי כן תוגה ואחריתן שמחה⁸⁾ ופעמים מביא דברים שתחילתן תוגה⁹⁾ ואחריתן שמחה¹⁰⁾ וסוף העניין מפרש שהעלים הקב"ה מבריותיו מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה אשר עשה האלהים מראש ועד סוף שאילו ידע האדם מה שיהיה בסוף לא היה שמח בשעת שמחה ולא היה מצטער בשעת אבלו. 9. [מה יחרון העושה כאשר הוא עמל]¹¹⁾ מקרא זה מוסב על דברים שתחילתן שמחה וסופן תוגה וכה פתרונו מאחר שסוף הכל לכלייה והכל למיתה הן עומדין [מה יחרון העושה כאשר הוא עמל] פת' חמיה אני¹²⁾ על מה הם שמחים¹³⁾ בזמן שהן עמילים בהם הואיל וידרעין שסופן ליבטל אלא זהו הטעם. 11. [את הכל עשה

¹⁾ fehlt bei S., ist auch sprachlich etwas schwierig, da es nur an der Spitze des Satzes zu stehen pflegt.

²⁾ S. לידו להניח ולחת.

³⁾ cfr. Maschi und MŠM.

⁴⁾ השמים.

⁵⁾ S. לא היה שמח. So lies auch hier.

⁶⁾ S. נטוע.

⁷⁾ S. לא היה שמח.

⁸⁾ lies שתחילתו שמחה ואחריתו מרה: S. שתחילתן שמחה ואחריתן תוגה.

⁹⁾ S. מרה.

¹⁰⁾ S. Zusatz: עת לחרון ועת לרפוא הרי דבר שתחילתו מרה ואחריתו שמחה. Dieser Zusatz ist, etwa eingeführt durch B, zur größeren Klarheit in den Text des Ms. 104 aufgenommen, wobei statt מרה das i. Ms. 104 gewöhnliche תוגה zu lesen wäre.

¹¹⁾ Von MŠM. bezogen auf עמל לאסוף נתן עמל לאסוף, von Maschi auf den עושה רק den.

¹²⁾ S. תסחני.

¹³⁾ S. משמחים.

הבאים הכל נשכח] פתר' הנה ימים באים שכבר הכל נשכח
 שדורות האחרונים ישכחו דורות הראשונים [ואיך ימות החכם עם
 הכסיל] כאדם שמצטער על דבר לומר איך יתכן דבר זה שימות
 החכם עם הכסיל לפיכך¹⁾ 17. [שנאתי] אני [את החיים כי רע עלי
 המעשה²⁾ כי הכל הבל]. 18. [שנאתי אני את כל עמלי] לפי
 שסוף³⁾ [שאניחנו לאדם שיהיה אחרי]. 19. [ומי יודע החכם יהיה]
 וייתקיים⁴⁾ בידו [או סכל] ויאבד אותו⁵⁾ מתוך סכלותו לפיכך
 20. [סבותי אני לייאש את לבי על כל העמל שעמלתי תחת השמש]
 שלא לשמוח בו⁶⁾ לפי שסוף⁷⁾ אניחנו לאחרים⁸⁾ כמו שמפרש
 21. [כי יש אדם שעמלו בחכמה וגו']. 22. [כי מה הווה לאדם
 בכל עמלו] פת' מה הנאה יש לו לאדם בכל עמלו [וברעיון לבו]
 פת' [ובחפצו⁹⁾] לבו ודומה שגם זה רעות רוח תאות רוח תאות רוח
 שטות¹⁰⁾ [שרעיון לשון רצון ולשון תאוה כמו רעיון על משכבך
 סליקו¹¹⁾]. 23. [כי כל ימיו מכאובים וגו']. 24. [אין טוב באדם
 שיאכל ושתה והראה את נפשו טוב בעמלו גם זו ראיתי אני כי מיד
 האלהים היא] אדם שהראה את נפשו טוב בעמלו אומר אני שמיד
 אלהים בא לו ממון זה ליהנות ממנו ורוח המקום נוחה הימני והביא
 לידו עושר ונכסים ליהנות מהם. 25. [כי מי יאכל ומי יחוש חוץ
 ממני] פת' מי ראוי ליהנות מנכסיי לבר ממני אני שעמלתי¹²⁾ בהם
 לי ראוי לאוכלם [ומי יחוש] מי ראוי למהר ולאוכלם קודם שיפלו
 נכסיי ביד אחרים [חוץ ממני] פת' לבר ממני שעמלתי בהם¹³⁾.
 26. [כי לאדם שטוב לפניו נזן חכמה ודעת] לאסוף ממון [ושמחה]
 ליהנות ממנו ולשמוח בחלקו [ולחוטא נזן עניין לאסוף ולכנוס] ולא

¹⁾ Von אדם bis לפיכך fehlt bei §.

²⁾ Der Hibeltext ist gefügt.

³⁾ §. שסוף.

⁴⁾ §. עמלי.

⁵⁾ §. ממון.

⁶⁾ vgl. dagegen Maschi.

⁷⁾ §. שסוף.

⁸⁾ §. אדם אחר.

⁹⁾ §. ובחפץ.

¹⁰⁾ §. שגם רעות דוח הוא תאות רוח תאות שטות. Hiernach ist Ms. 104 zu ändern.

¹¹⁾ Dan. 2, 29 vgl. Menachem im Machberet (ed. Hilpowski) §. 165.

¹²⁾ §. אם עמלתי.

¹³⁾ Dem Sinne nach ebenso Maschi, annähernd auch RSEW.

בחזילות המעשה עד שלא אעשנו¹⁾ מה יקראני באחריתו כי מה מעיל לאדם שיעשה בסכלותו דבר שטות ולא חישב עליו קודם שיעשנו ויגזור עליו המלך לעונשו ולאחר²⁾ שקנסוהו באיולתו³⁾ מה מעיל לו שיבוא אחרי המלך להתחנן לו אחרי אשר כבר ענשוהו⁴⁾ לפיכך טוב לו שיבין בדבר מראש⁵⁾ המעשה ולא יבוא לידי עונש וכן מפרש והולך. 13. [וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך] שהחכם⁶⁾ חכמתו מאירה לו⁷⁾ ומורה אותו דרך שלא יכשל בה כאדם שהולך לאור היום והסכל שאינו מחשב בדבר⁸⁾ קודם שיעשה אותו דומה לזה שהולך בחושך ונכשל כמו שמפרש⁹⁾. 14. [והחכם עיניו בראשו] פת' החכם חכמתו מאירה לו ומלמדו מה לעשות כזה שמהלך בדרך¹⁰⁾ לאור היום ועיניו שבראשו מיישרים אותו ללכת בדרך¹¹⁾ שלא יכשל בו [והכסיל בחושך הולך] דומה לזה שהולך בחושך ואינו יודע עד שנכשל לשעה קלה אם האמר לאחר שכל כך¹²⁾ היא שכחה של חכמה שמאירה לבעליה אל חגגה עליה לומר שאף החכמה הבל חשובה לדבריו [ידעתי גם אני שמקרה אחד יקרה את כולם] ולפי שמקרה החכם ומקרה הכסיל שניהם הבל¹³⁾ כמו שמפרש והולך¹⁴⁾. 15. [ואמרתי אני בלבי כמקרה הכסיל גם אני יקרני ולמה חכמתי אני או יתר ודברתי בלבי שגם זה הבל]. 16. [כי אין זכרון לחכם מן¹⁵⁾ הכסיל] כאילו אמר החכם והכסיל לשניהם אין זכרון¹⁶⁾ למה [בשכבר הימים

1) קד אשר לא עשיתיו. §.

2) מאחר. §.

3) על אולתו. §.

4) vgl. Maschi und MESSM.

5) בתחלה. §.

6) כי החכם. §.

7) §. Zusatz: מה לעשות ותורנו דרך.

8) (בדבר) המעשה. §.

9) vgl. MESSM.

10) כזה שהוא הולך. §.

11) בדרך ישר. §.

12) מאחר שגדול כ"כ. §.

13) besser wie Ms. 104. שניהם שוים על כן אמרתי שגם היא הבל: §.

14) vgl. MESSM. und Maschi.

15) עם.

16) vgl. MESSM. Anders Maschi, der also faßt: Das Andenken des Weisen und des Thoren ist nicht gleich, das des ersteren ist טובה, das des letzteren זרעה. Deshalb sagte ich mir: die Reflexion, nach dem Tode ist gleich, כסיל und חכם. Diese Erklärung ist offenbar nicht zutreffend.

ואחותי ביישובי שלעולם כמו שמפרש 4. [בניתי לי בתים נטעתי לי כרמים] 5. [עשיתי לי ננות ופרדסים] ננות גן¹⁾ ירק ופרדסים אילני פירות 6. [עשיתי לי בריכות מים וגו'] 7. [קניתי עבדים ושפחות וגו']. 8. [קניתי²⁾ לי גם כסף וזהב וסגולת מלכים] דברים חמודים שמלכים³⁾ ושרי המדינות מסגלים אותם⁴⁾ [שרים ושרות] בני אדם היודעים כל כלי שיר [עשיתי לי שרים ושרות] תיקנתי לי זכרים ונקיבות לשורר לפניי ויש מפרשים⁵⁾ שרים ושרות מיני כל⁶⁾ [זמר] 7. [שרה ושרות]⁸⁾ כמו שרה חיבה ומגדל⁹⁾ אייפֿרֿיקֿטש בלעז: 9. [וגדלתי והוספתי מכל שהיה לפני בירושלם אף חכמתי עמדה לי] פת' חכמתי עמדה לי לעזרה בכל אלה לעשותם¹⁰⁾. 10. [וכל אשר שאלו עיני לא אצלתי מהם] לא מנעתי מהם¹¹⁾ [לא מנעתי את לבי מכל שמחה כי לבי שמח בכל¹²⁾ עמלי וזה היה חלקי מכל עמלי] פת' שמחה ששמחתי בכל עמלי זה בלבד היה חלקי. לאחר¹³⁾ השמחה ששמחתי בהם. 11. [פניתי אני] לחשב [בכל מעשים¹⁴⁾ שעשו ידי ובעמל שעמלתי] כדי לעשותן להבא¹⁵⁾ [והנה הכל הבל ורעות רוח ואין יתרון] בכל אשר יעמל אדם [החזק השמש] לפי שהיום עמל בהם ומחר ייפטר ויניחם לאחרים. 12. [ופניתי אני לראות חכמה] פת' מה ישכר האדם בסופו כשעמל בחכמה ולראות מה יקרהו כשעמל בהוללות וסכלות [כי מה האדם שיבוא אחרי המלך את אשר כבר עשוהו] פת' לכך נתתי את לבי לחשב

1) גי. ש.

2) Im Bibeltext.

3) ש. Defart כשמלכים ist unrichtig.

4) vgl. Maschi 3. St.

5) cfr. Maschi כל שיר.

6) ließ.

7) כל ופר הם.

8) Zu שירה vgl. Targ.; Besh; Talm. babl. Gittin 68a, wo Maschi erklärt: שירה עננה למרכבה נשים ושרים. Vgl. auch Maschi und ABBM. 3. St. Zahlreiche Erklärungen des שירה führt Delitzsch 3. St. an.

9) Eine im Talm. häufige Zusammenstellung 3. B. Sabb. 120a. Erub. 30b.

10) Maschi als ד"א vgl. ABBM.

11) vgl. Maschi.

12) Text hat מכל.

13) mit אשר beginnt ש. zu B. 10.

14) Text hat מעשי.

15) ש. להבא ohne כבר לעשותו.

ולא לירי חסרון אם כן למה אמרת שראית¹⁾ את כל המעשים שנעשים תחת השמש והנה הכל הכל הרי²⁾ החכמה אם יעמול אדם בה אינה הכל לפיכך הוא אומר אחריו [ידעתי שגם זה הוא רעיון רדח] מלטלינט בל'ע³⁾. 18. * [כי ברוב חכמה רוב כעס] כיצד אדם כועס⁴⁾ מתוך חכמתו מלא ביתו כסף וזהב וכשמחשב מתוך חכמתו⁵⁾ שמחר אחרים יורשים את ממונו זאת נכסיו כועס על עצמו שאספו⁶⁾ ושנא את כל עמלו שעמל תחת השמש.

II.

1. [אמרתי אני בלבי] וכשלבי אומר לי מאחר שסופך שזעזוב לאחרים חילוק לכה⁷⁾ [אנסכה בשמחה וראה בטוב] מעמל שעמלת [והנה גם הוא הכל]. 2. שהרי [לשחוק אמרתי מהולל] שהרי שמחה שלמשה אחריתה חונה⁸⁾ מהולל אף הוא לשון סכלות כמו ויתהולל בידם⁹⁾. 3. [חרתי בלבי למשוך ביין את בשרי] למשוך במשתה היין את בשרי [ולבי נוהג בחכמה ולאחז בסכלות] אחוזי בשחיהם בחכמה ובסכלות [עד אשר אראה אי זה טוב לבני האדם אשר יעשו תחת השמש¹⁰⁾ מספר ימי חייהם] פת'¹¹⁾ לבי אומר לי רצונך לידע בין¹²⁾ הפרש בין חכמה לסכלות אחוז בשחיהן וחראה מה יקרך כשתאחוז בחכמה ומה יקרך כשתאחוז בסכלות וכן עשיתי נהגתי¹³⁾

1) ראיתי, אמרתי.

2) הלא.

3) fehlt bei S., wie überhaupt alle hier vorkommenden fremdsprachlichen Ausdrücke.

4) S. man könnte hier für כועס lesen gleichbedeutend mit כעס, wenn man sich an S. 8. Befert anschließen wollte. Nach S. lautet die Frage nur ? כיצד (=wie kann das im Citat Enthaltene sein?) Doch glebt unser Text einen sehr guten Sinn, indem mit מלא = מלא die Antwort anfängt. Man lese: מתוך חכמתו? מתוך חכמתו? מלא ביתו כסף וזהב וכשמחשב (שימות מרד) שמחר אחרים יורשים.

5) fehlt bei S., der dafür hat שימות ומרד.

6) שאספם.

7) S. hat den Zusatz נא.

8) מהולל.

9) 1. S. 21, 14.

10) Dies mit dem Bibeltexthe.

11) Hier beginnt S. zu B. 3. Das Andere fehlt.

12) zu streichen, dafür mit S. מה הפרש.

13) הנהגתי.

מחי מאנת לענות מפני וחרג' לאיחכנעא¹⁾ לענות בו פת'. להכניע
 בו את בני²⁾ האדם שוה שעשה הקב"ה שכל עמל האדם הבל כדי
 שיהיו הבריות כנועים³⁾ מפניו. וראיתי את כל המעשים שנעשו תחת
 השמש והנה הכל הבל ורעות רוח מלטנט בל"ע⁴⁾. 15. [מעוות
 לא יוכל לחקן וחסרון לא יוכל להימנות] תחילת דבר⁵⁾ הוא ואינו
 מחובר למעלה וזה פת' לפי שהסכלות גורם. לסכל⁶⁾ שעושה דבר
 מעוות שלא יוכל לחקן אחריו וסכלות גורם לו חסרון שלא יוכל
 עוד להתעות⁷⁾ וכשאני רואה שהסכל עושה דבר שאינו יכול לחקנו⁸⁾
 למלאותו עוד ראיתי אני ולקחתי מוסר. 16. [ודברתי אני עם לבי
 לאמר אני הנה הגדלתי והוספתי חכמה על כל אשר היה לפני]
 מלך [על ירושלם ולבי ראה הרבה חכמה ודעת] פת' ובחרתי אני
 הרבה חכמה ודעת כמו השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום
 אשר תראה⁹⁾ שפתר' בכל מקום אשר תבחר אף כאן ולבי ראה
 הרבה חכמה ודעת פת' בחר הרבה חכמה ודעת¹⁰⁾. 17. [ואתנה
 לבי לדעת חכמה ודעת הוללות וסכלות] לדעת מה גורם לסכל
 סכלותו כדי להזהר שלא נעשה¹¹⁾ דבר מתוך סכלותו¹²⁾ שלא אוכל¹³⁾
 לחקן ושלא אחסר¹⁴⁾ דבר מתוך איולתי שלא אוכל למלאותו לפיכך
 בחרתי בחכמה ואחרחק מן הסיכלות ואם חאמר לאחר שכל כך
 היא שבחה שלחכמה שמשמרת את בעליה שלא יבוא לידי עיוות¹⁵⁾

¹⁾ 2. M. 10, 3.

²⁾ fehlt bei H.

³⁾ H. גבנעים. Diese Befart ist die richtigere, da das Gal von
 נעז nicht gebräuchlich ist.

⁴⁾ fehlt bei H., der zu B. 14 hat: לפי שהייתי אני מלך [וחנה הכל הבל]
 יכול אני לומר שהכל הבל

⁵⁾ H. דיבור.

⁶⁾ H. לאדם.

⁷⁾ H. wie nothwendig auch hier zu lesen ist.

⁸⁾ muß auch i. Mf. 104 als Umschreibung des zweiten Verstheils gelesen werden.

⁹⁾ 5. Mos. 12, 13.

¹⁰⁾ Von אף כאן bis B. 17, fehlt bei H., ist wohl auch Worte des
 Abschreibers.

¹¹⁾ H. מעשה.

¹²⁾ H. סכלות.

¹³⁾ H. יוכל.

¹⁴⁾ H. תחסר. Die Befart מעשה und סכלות oder סכלותי ist vorzu-
 ziehen. Vgl. nachher איסר und איולתי.

¹⁵⁾ H. ענייה. In Anlehnung an den Bibeltext ist ענייה richtiger.

חדש [ולא חמלא אוון משמוע] לפי שכל מה שהוא שומע דומה בעיניו כאילו לא שמע אדם¹⁾ כזאת ואינו כן אלא. 9. [מה שהיה היה שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש רחמי השמש]. 10. [יש דבר שיאמר] אדם [ראה זה חדש הוא] ואינו כן²⁾ [בש' כבר היה לעולמים אשר היה מלפנינו] 'אבל לפי שאין זכרון לראשונים דומה בעיניו כאילו הוא דבר חדש כמו שמפרש. 11. [אין זכרון לראשונים] לפי שכבר מקו וכשם שדומה בעיניך דבר עולם³⁾ חדש כל מה שאתה רואה לפי שאין אתה זוכר שנות דור ודור⁴⁾ כמו כן דור בניך שיעמדו אחריו לא יהיה להם זכרון עם בני בניך⁵⁾ שיעמדו אחריהם כמו שמפורש [גם לאחרנים שיהיו לא יהיה להם זכרון וגו'] שדור הולך ודור בא לפיכך אני אומר שהאדם כולו הבל. 12. [אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלם]. 13. [ונתתי את לבי לדרוש ליתור בחכמה על כל נעשה רחמי השמש⁶⁾ הוא עניין רע נתן אלהים לבני האדם לענות בן]. 14. [וראיתי⁷⁾] את כל המעשים שנעשו רחמי השמש והנה הכל הבל ורעות רוח [שלשה מקראות הללו פתרון אחד הם⁸⁾] וזה פתרונו⁹⁾ אל תאמר שזה שאני אומר שכל מה שאדם עמל רחמי השמש הבל הוא מפני שהייתי חסר מהם ולא ניסיתי בהם אבל אילו כנסתי כסף וזהב ודברים חמודים לא הייתי מננה עליהם וחושבם הבל¹⁰⁾ אל תאמר כן שהרי אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלם¹¹⁾ ונתתי את לבי לדרוש וליתור בחכמה על כל אשר נעשה רחמי השמש לראות באי זה דבר יעמל אדם רחמי השמש שיהא לו ליתרון וראיתי שבכל שיעמול אדם בו עניין רע הוא שנתן אלהים לבני האדם לענות בו כמו לענות בו¹²⁾ כמו עד

1) *hat*. שכולם.

2) *hat*. ואינו כן אלא כבר.

3) *ist als überflüssig zu streichen*. דבר עולם.

4) *Von* כמו שפירש *bis* דור *fehlt bei* *hat*, *der statt dessen hat* וכמו שאין אתה זוכר דור הראשונים.

5) *hat*. בנים.

6) *wie im Wibeltezt*. השמים.

7) *Im Wibeltezt steht*. ראיתי.

8) *muß heißen*. להם.

9) *Von* פתרונו *bis* שלשה *fehlt bei* *hat*.

10) *hat*. *statt* עליהם *bis* : הבל לחשוב עליהם שהם הבל.

11) *hat*. *zu B. 13*: 'הוא ענין רע' *fehlt bei* *hat* *Das Uebrige bis* לבני האדם *fehlt bei* *hat*. עניני רע.

12) *fehlt bei* *hat*. *Roh. 3, 10* (fehlt bei *hat*).

העולם¹⁾ מאחורי כיפה ולמטה / פ"כך נא נראה הליכה²⁾ [סובב אל צפון] בלילה אפי' ביום ארוך אבל מזרח ומערב פעמים מהלכת ביום ארוך ופעמי' מסבתה בלילה³⁾ ביום קצר [סובב⁴⁾ הולך הרוח] פת' סובב⁵⁾ בלילה כותל מערב⁶⁾ וכל כותל צפון עד שמגיע כשיעלה עמוד השחר לכותל מזרחית [וכל⁷⁾ סביבותיו שב הרוח] פת' מסבב והולך בלילה עד ששב אל מקומו [שב הרוח] פת' שב אל⁸⁾ קרן וז"ת שלו כמו לפאה האחת⁹⁾ שחרג' לרוחא חדא¹⁰⁾: 7. [כל הנחלים הולכים אל הים] ואם תאמר מאחר שכל הנחלים הולכים אל הים מה זה שאין הים מחמלא וממלא את העולם תשובה לדבריו זה שהים אינו מלא דבר זה גורם [אל מקום שהנחלים הולכים] ממקום מוצא מקודם שיצאו¹¹⁾ [שם הם שבים ללכת] פת' ללכת אל הים¹²⁾ וכן סדר הילוכן לעולם הולכים אל הים וחוזרים חתה הקרקע אל מקודם¹³⁾ למדת שאף הנחלים אינם דבר עבר ובטל אלא דבר עומד ואינו הכל. 8. [כל הדברים יגיעים לא יוכל איש לדבר] פת' יש דברים הרבה שאינן בטליון לעולם ואם באתי להוכיחן היו מייגעין אותי לפי שהם בלא מספר [ולא יוכל איש לדבר]¹⁴⁾ ולהג הרבה יגיעת בשר¹⁵⁾ הוא ואם באתי להוכיחם לא יוכל איש לדבר [לא תשבע עין לראות] לפי שכל מה שהוא רואה דומה בעיניו כאילו

¹⁾ So ist auch bei H. der offenbar korrumpirte Text zu ändern. Vgl. übrigens Talm. babl. Erubin fol. 56a.

²⁾ lies בלילה.

³⁾ fehlt bei H. und an der angegebenen Talmudstelle.

⁴⁾ Der Bibeltext hat zweimal סובב.

⁵⁾ Schreibfehler für סובב.

⁶⁾ H. מערבי.

⁷⁾ lies וקל, wie der Bibeltext lautet.

⁸⁾ אל fehlt bei H.

⁹⁾ 2. Mos. 27, 9.

¹⁰⁾ Zur ganzen Stelle vgl. Talm. babl. Pesachim fol. 94b.

¹¹⁾ H. hat למקום מוצא מקודם: Der Sinn ist offenbar: „an den Ort, nach dem die Flüsse ziehen, von dem Orte ihres Ausgangs d. h. ihrer Quelle aus — dahin ziehen sie wieder d. h. zum Meer und also ist ihr Weg . . .“ Demgemäß ist folgende Lesung zu empfehlen: מקודם מוצא מקום מוצא oder מקודם (ם) מקודם:

¹²⁾ אל fehlt bei H.

¹³⁾ H. מקודם Ms. 104 lies מקודם (ihre Quelle).

¹⁴⁾ Statt אוי לפי שהם רבים hat H. nur לדבר זה.

¹⁵⁾ vgl. Koh. 12, 12.

עוברים ובטלים דור אחר דור כמו שעברו דורות הראשונים¹⁾ כן יעברו דורות הבאים אחריהם לפיכך אני או' על האדם כולו¹⁾ הבל אבל הארץ אינה הבל לפי שהיא לעולם עומדת: 5. [זרח השמש ובא השמש] ואם תאמר גם על השמש אני יכול לומר שהוא הבל שהרי בבוקר זרח במזרח²⁾ ולערב הוא שוקע אין לומר כן שאם ראיתו שוקע לערב אל מקומו שראיתו אתמול וזרח³⁾ משם תראהו גם חיום וזרח שם⁴⁾ כמו שמפרש [ואל מקומו שואף וזרח⁵⁾ הוא שם] שואף אַוְרְדֵד בלע"ז⁶⁾ כמו כעבר ישאף צל⁷⁾ אף כאן שואף פתח⁸⁾ מצפה מתי תבוא שעתו ויזרח⁹⁾ במקומו: 6. [הולך אל דרום] ואם תאמר זה שוזרח היום לא הוא השמש שזרח אתמול שאם הוא אותו השמש עצמו שזרח אתמול¹⁰⁾ אי זה הדרך נחלק הלילה שלא¹¹⁾ נראה בעולם אלא על כרחך לא הוא זה שוזרח היום אותו שזרח אתמול¹¹⁾ שאותו שזרח אתמול עבר ובטל ולא ישוב עוד וגם¹²⁾ על השמש יכול¹³⁾ לומר שהוא הבל חשוכה לדכריך מיום שבראו הקב"ה העמידו לעד לעולם חק נתן ולא יעבר וזה שאינו נראה כלילה לפי שהולך אל דרום אפילו ביום קצר וסובב אל צפון כלילה מאחורי כיפה ולמעלה¹⁴⁾ כדברי חכמי ישראל¹⁵⁾ ולדברי חכמי אימות

1) שכולו.

2) מזרח.

3) שאם ראיתו שוקע אתמול במקום שראיתו וזרח אתמול וגו'.

4) Bei §. ist שם überflüssig. „Wenn Du sie gestern hast untergehen sehen [so ist das kein Beweis ihrer Vergänglichkeit; denn] von dem Orte, da du sie gestern aufgehen sahst, von dort u. s. w.“ In Mt. 104 ist besser משם zu lesen (ist. שם), ebenso vielleicht auch bei Maschi 3. St.: שחורח משם.

5) Zegt וזרח.

6) fehlt bei §. — Eine Zusammenstellung der in diesem Commentar vorkommenden fremdsprachlichen (französl.) Worte mit Erklärung f. am Schlusse des deutschen Theils.

7) Job 7, 2, wo Kara ebenfalls erkl.: כעבר שמצפה.

8) §. זרח: Statt במקומו ist vielleicht besser משם.

9) §. fehlt von שם bis אתמול.

10) §. הולך בלילה שאינו: הולך נחלק.

11) §. fehlt אתמול שזרח, was leicht zu entbehren ist.

12) ו.א. גם.

13) mit §. zu lesen אני יכול.

14) מאחורי כיפה למעלה.

15) תבמים.

I.

1. [דברי קהלת בן דוד מלך בירושלם] על שם שקיבץ את החכמה נקרא קהלת. וכן מציינו שהינחנו¹⁾ חכמים שם שקראוהו אביו ואמו וקורין אותו על שם אומנותו שכן הוא דורש בפסיקת'²⁾ שאלו לתורה כשהוא רוצה לומר שאלו למשה הוא אומר שאלו לתורה³⁾ וכשהוא רוצה לומר שאלו ליחזקאל הוא אומר שאלו לנבואה וכשהוא רוצה לומר שאלו לשלמה הוא אומר שאלו לחכמה. וכן מציינו ביחזקאל כשהוא מדבר לחירם מלך צר הוא קורוהו כרוב דכת'⁴⁾ את כרוב ממשח הסוכך, מדמהו לעוף שפורש כנפיו ומסכך תחתיו את הכל על שם מלכותו, אף כאן קהלת על שם שקיבל את החכמה:⁵⁾ 2. [הכל הבלים אמר קהלת] פירונו כן אמר קהלת אי זהו דבר שהוא הכל מכל הבלים לפי שיש דברים הרבה שעומדים לעולם⁶⁾ אבל אי זהו⁷⁾ דבר שכולו הכל זה האדם כמו שמפרש: 3. [מה יתרון לאדם] מה מועילו [בכל עמלו⁸⁾] שיעמל תחת השמש פחרון שיעמל בעולם⁹⁾ היום יעמול עליו ומחר מת¹⁰⁾ ומניחו לאחרים כמו שמפרש 4. [דור הולך ודור בא והארץ לעולם עמדת] פת' כל הדורות

¹⁾ Offenbarer Schreibfehler für שהיננו.

²⁾ Siehe: Pesikta ed. Hüber Bd. 1868 S. 158 b.

³⁾ H. fehlt bei H. אומר שאלו לתורה.

⁴⁾ Ezechiel 28, 14.

⁵⁾ Bessere Erklärung ebenso bei Raschi und RSBM. die noch darauf hinweisen, daß Salomo Spr. 30, 1 אנור heißt חכמות אנור.

⁶⁾ Kara meint, es giebt Dinge auf Erden, die obwohl sie הבל sind oder doch wenigstens zu sein scheinen, trotzdem לעולם „ewigen Bestand haben“; ganz הבל ist nur der Mensch.

⁷⁾ H. (אבל אי זהו) יס.

⁸⁾ H. hat den Zusatz בכל עמלו.

⁹⁾ H. הזה.

¹⁰⁾ H. ימות.

Der Kommentar des R. Josef Kara zu Kohelet ist bis Kap. IV. Vers 11 gedruckt nach einem Pentateuchmanuscript der Gemeinde Eger, das auf der Universitätsbibliothek zu Prag sich befindet, bei Hübsch (H), die fünf Megillot nebst dem syrischen Targum u. s. w. Prag 1866. Selbstverlag. (cfr. das. Einleitung S. XII. und Geiger, jüdische Zeitschr. VI. S. 201 ff.)

Der Kommentar des R. Samuel ben Meïr (RSEB.) aus cod. 32 der Hamburger Stadtbibliothek ist gedruckt bei Jellinek, Kommentar zu Kohelet und dem Hohen Lied; Leipzig 1855. (Vgl. übrigens Rosin, RSEB. als Schrift-erklärer S. 19 und Borges, in Frankel's Mtschr. 1883. S. 167.)

נכתב אית באות בלי חוספות וגרעון מהב"י ואך סימני הפרשיות
והפסוקים נוספו עליו:

פירוש קהלת לר' יוסף קרא

העתקתיו מכתב יד הנמצא בבית המדרש אשר נתיסד
בברעסלויא ע"י המנוח ר' יונה תאומים פרענקעל:

In meinem Verlage erschien:

Berliner, A. Die Schriften des Dr. M. Steinschneider zu seinem 70. Geburtstage zusammengest. Berlin 1886. Preis Mark 1,50.

In unserem Verlage erschien:

Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert von Dr. A. Berliner, 2 Bände. gr. 8°. Berlin 1884. Preis Mark 15. I. Theil: Text nach ed. Sabionetta v. J. 1557. II. Theil: Noten, Einleitung und Register.

Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch von Dr. A. Berliner. Mit ausführlichen Registern. 4½ Bogen in gross Octav, auf holländischem Büttenpapier gedruckt. Preis Mark 3.

Ad. Mampe,

Berlin C., 50. Kurstrasse 50.

Durch die unterzeichnete Buchhandlung ist zu beziehen:

Abraham bar Chija. הגין הנפש Sittenbuch, nebst einer Abhandlung von S. Rapoport; nach einer Handschrift herausgegeben von E. Friedmann. Leipzig 1860. 8°. M. 2.

Bacharach, J. ספר הירוש zur Geschichte der hebr. Schrift, Vocale und Accente. Warschau 1864. 8°. M. 2,50.

Berliner, Dr. A. Ein Gang durch die Bibliotheken Italiens. Berlin. 1877. 8°. M. 1,50.

Sahn, Mich. Pirke Aboth, sprachlich und sachlich erläutert, nebst Angabe der Variae lectiones. nach gedruckten und ungedruckten Quellen. I. Berek. Berlin 1875. M. 2.

Esra, Abr. Ibn, Commentar zu Exodus, nach einer Handschrift herausgegeben. Prag 1840. M. 2.

Geserot. גזירות הישנות (חרני). Die Judenverfolgungen in Speyer, Worms und Mainz im Jahre 1096; nach einer Handschrift herausgegeben von Mannheimer. Berlin 1878. 8°. M. 1.

Hamaskir, המזכיר, Hebräische Bibliographie, Jahrgang 3—21. Berlin 1860—82. (statt 128 M.) für 78.

— Einzelne Jahrgänge — ausgenommen 1869—71 à 6 M.

Heilbut, L. Ueber die ursprüngliche u. richtige Eintheilung des Decalogs. Berlin 1874. 8°. M. 1.

Holdheim, S. מאמר האישות über Ehe- und Scheidungsrecht bei den Juden und Nichtjuden nach den Auffassungen der Sabucäer, Pharasäer, Karaiten und Rabbaniten. Berlin 1861. 8°. (M. 4) M. 2.

— Sammlung jüdischer Predigten. Bd. IV. enthaltend, Festgelegenheits-Predigten. Berlin 1869. gr. 8°. M. 3.

Israëli, J. ספר המוסר לרופאים Präpödeutik für Aerzte. (Abdruck in 25 Exemplare.) 8°. Berlin 1885. M. 2.

Kohler, R. Der Segen Jakobs, mit besonderer Berücksichtigung der alten Versionen und des Midrasch, kritisch-historisch untersucht und erläutert. Ein Beitrag zur Geschichte des hebr. Alterthums wie zur Geschichte der Exegese. Berlin 1867. 8°. M. 2,50.

Rohn, Dr. S., Die hebr. Handschriften des ungarischen Nationalmuseums in Pest. 1877. 8°. Mf. 1.

Suzatto, S. D., אבני זכרון Grabchriften. Prag 1841. 8°. Mf. 3.

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums mit der hebr. Beilage **אוצר תורה**, herausgegeben von A. Berliner und D. Hoffmann. Jahrgang 1876—85. Berlin 1876—85 à 12 Mf. (Neu eintretende Abonnenten erhalten die früheren Jahrgänge zum ermäßigten Preise von 6 Mf. pro Jahrg.)

Matmonides, Mos. משנה תורה יד חזקה. Mišne Thora Jad Chasafah. 8°. vol. Berlin 1862—63. Fol. Mf. 30.

Mandelstamm, Biblische und talmudische Studien. 2 Bände. Berlin 1861. gr. 8°. M. 15.

Inhalt: 1) Geschichte. 2) Sprachliches u. Sachliches. 3) Critik der Quellen. 4) horae talmudicae.

Marcus, Dr. S., Zur Schulpädagog. des Talm. Berlin 1866. gr. 8°. M. 1,50.

Midrash Mišle, מדרש משלי Stettin 1861. 8°. 60 Pf.

Ozer Tob, אוצר טוב, hebr. Zeitschrift, enthaltend Mittheilungen aus Handschriften zc. Jahrgang 1—9. Berlin 1876—85. Mf. 18.

Plehnner, Sal., Belehrungen und Erbauungen in religiösen Vorträgen. 2 vol. Berlin 1837. Mf. 3.

Sacut, Mos. יסוד עולם, das älteste bekannte dramatische Gedicht in hebr. Sprache. Zum ersten Male nach drei Handschriften edirt und mit einer Einleitung versehen von A. Berliner. Berlin 1874. 8°. M. 2.

Steinschneider, M., Die Schriften des Dr. L. Zunz. Berlin 1874. 8°. 50 Pf.

— Donolo. Hebr. Text. Berlin 1866. gr. 8°. 75 Pf.

Stern, J., Gotteskammer. Religiöse Reden über die Festtage, Wochenabschnitte u. verschiedene Gelegenheiten. gr. 8°. Berlin 1872. Mf. 3.

Talmud Babilonicum, Tractat Berachot, Text mit deutscher Uebersetzung u. Commentar von M. Binner. Berlin 1842. Fol. Mf. 15.—

— Dasselbe auf Velinpapier Mf. 16.

Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert von Dr. A. Berliner, 2 Bände. gr. 8°. Berlin 1884. Preis Mf. 15. 1. Theil: Text nach ed. Sabionetta v. J. 1557. 2. Theil: Noten, Einleitung u. Register.

Zomber, B., במדבר על פירוש רש"י להמס' נדרים ומעור קטן, De com. Salomonis Isacidis in tract. „Nedarim“ et „Moed Katan“. Berol. 1867. gr. 8°. M. 1.

Ed. Rampo,

Berlin C., Kurstraße 50.

Wichtige Preisermäßigung!

Ich übernahm nachstehende wichtige Schriften und liefere dieselben auf kurze Zeit zu beistehenden billigen Preisen:

Zunz, gesammelte Schriften, 3 Bde., statt 19 Mf. für 10 Mf.

Bd. 2 und 3 apart, à Mf. 3.

Zunz, Jubelschrift. Zu s. 90. Geburtstag. 1884. 25 Bogen gr. 8°. statt 10 Mf. für 6 Mf.

Berliner, A. Synagogal-Poesien. 1884. für Mf. 1,20.

Neumann, S. Zur Statistik der Juden in Preußen von 1846—1880. 1884. für Mf. 1.

Paul Lehmann,

Berlin, Französische Straße 33a.

3

Magazin

für

die Wissenschaft des Judenthums.

Herausgegeben
von
Dr. A. Berliner und Dr. J. Hoffmann.

Dreizehnter Jahrgang.
1886.
Viertes Quartalheft.

Berlin.
Ad. Mame.

1886.



Inhalt

des vierten Quartalheftes.

Abhandlungen:

	Seite
H. Josef Kara und sein Commentar zu Kohelet von Dr. Berthold Einstein	205
Nachträgliche Bemerkungen von Dr. Berliner	260
Notiz	264
Bemerkungen der Redaktion	264

 Diesem Hefte liegt Ozar Lob bei. 

R. Josef Kara

und sein Commentar zu Kohelet.

Einleitung.

Die Blüthe der nordfranzösischen Exegetenschule im elften und zwölften Jahrhundert bezeichnet nicht minder einen Höhepunkt der ernstesten, wissenschaftlichen Thätigkeit im Schoße des Judenthums, ja der inneren, religiösen Entwicklung des Judenthums selbst, wie die glänzenden Zeiten der spanisch-arabischen Periode (von der Mitte des zehnten bis zum dreizehnten Jahrhundert.¹⁾

Zwar standen die nordfranzösischen Exegeten an allgemein wissenschaftlicher Bildung ihren spanischen Vorgängern und Zeitgenossen weit nach: es fehlte ihnen die eigentliche wissenschaftliche Anregung von außen, das Vorbild, das zur Nachahmung reizte und nach dem sie sich in ihren wissenschaftlichen Arbeiten richten konnten, während die spanischen Juden ihrem unausgesetzten engen Verkehr mit den hochgebildeten Arabern eine unschätzbare Förderung und Bereicherung ihrer Kenntnisse auf allen Gebieten zu danken hatten, während sie nicht bloß durch die Bekanntschaft mit der Philosophie, sondern überhaupt mit all

¹⁾ Mit der nordfranzösischen Exegetenschule beschäftigen sich eingehend: Zunz, *Leben Raschis* in seiner Zeitschrift, Berlin 1823; Zunz, *Zur Geschichte und Literatur* S. 60 ff.; A. Geiger, *Beiträge zur jüdischen Literaturgeschichte: die nordfranzösische Exegetenschule im 12. Jahrhundert* (deutsch S. 1–44) und *מבשר תורה* (hebr.) Breslau 1847; A. Geiger, *Paraschandatha* Leipzig 1855; Antoine Leby, *die Exegese bei den französischen Israeliten vom 10. bis 14. Jahrhundert*. Leipzig 1873. Berliner, *Pletat Soferim* deutsch S. 19 ff. und hebr. S. 12 ff. Grätz im 6. Bande der *Geschichte der Juden u. a. m.*

den zahlreichen von den Arabern gepflegten wissenschaftlichen Disciplinen sich einen erweiterten geistigen Gesichtskreis erworben hatten und mit Eifer und Liebe an den wissenschaftlichen Arbeiten der Araber theilnahmen. Die Nordfranzosen hatten nicht wie ihre spanischen Glaubensgenossen das Glück, in einer vollständig ausgebildeten Landessprache aufzuwachsen, sie waren nicht erzogen und lebten nicht in einem Idiom, dessen grammatische Regeln und Eigenthümlichkeiten bereits bis in das Einzelste entwickelt und in das wissenschaftliche Bewußtsein eingedrungen waren und bei der engen Verwandtschaft des Arabischen und des Hebräischen die beste Anleitung zur Erkenntniß der hebräischen Sprachgesetze gaben. Aber trotzdem oder vielmehr eben darum sichern den nordfranzösischen Exegeten gerade die durch keinen äußeren Einfluß bestimmte Eigenart ihrer wissenschaftlichen Arbeit, und die nur durch angestrenzte zielbewußte Thätigkeit des eigenen Geistes errungenen Erfolge ihres wissenschaftlichen Schaffens allezeit hervorragende und unvergängliche Bedeutung.

Die Spanier konnten es sich nicht versagen, die erworbenen Wissensschätze bei der Bibleexegese zu verwerthen, und nicht allein die aus der Vergleichung der arabischen Sprache gewonnenen grammatischen Kenntnisse waren es, die sie bei ihren exegetischen Arbeiten mit vielem Nutzen und Gewinn für die Förderung der hebräischen Sprachwissenschaft anwendeten; sie glaubten auch den bei den Arabern herrschenden philosophischen Systemen und wissenschaftlichen Anschauungen bei ihrer Bibleexegese Rechnung tragen zu müssen, zumal da diese, um zeitgemäß zu sein, eine Versöhnung zwischen Religion und Philosophie und der allgemeinen Zeitrichtung anzubahnen hatte. Gegenüber der scharfen Opposition der Karäer, welche den Talmud verwarfen und sich den Inhalt der Bibel selbstständig, zugleich aber auf der Grundlage der damaligen arabischen Philosophie zurechtzulegen suchten, welche jede traditionelle Bibelauslegung von der Hand wiesen, mußten die Anhänger des Talmuds, die Rabbaniten, eine Rechtfertigung ihres Standpunkts und ihres Systems in der Bibleexegese versuchen. Es galt, die halachischen Bestimmungen des Talmuds auf die Bibel zurückzuführen und in Einklang zu

bringen einerseits mit dem Wortlaut und einer nüchternen Auffassung des Bibeltextes und andererseits mit den damaligen philosophischen Anschauungen.

So befand sich die Exegese in Spanien in einer Lage, die so recht eigentlich als das Spiegelbild des damaligen allgemeinen religiösen Zeitbewußtseins betrachtet werden kann: auf der einen Seite strebte sie nach vollständiger Freiheit, unterstützt von einem gewekten, klaren, mit reichen Mitteln versehenen Geiste, von einer immer mehr sich vervollkommnenden Sprachkenntniß; auf der anderen Seite wollen jedoch die halachischen und philosophischen Voraussetzungen befriedigt sein und die Exegese geht mit ihnen an ihr Werk.¹⁾ Die Exegese der Spanier bleibt darum, unbeschadet ihrer vorzüglichen Leistungen, doch immer eine tendenziöse.

Die nordfranzösischen Exegeten dagegen waren unabhängig von derartigen äußeren Einflüssen, die unwillkürlich zu einem polemischen Vorgehen zwangen, sie waren unberührt von philosophischen Widersprüchen oder karäischen Einwürfen. Sie lebten ganz und voll dem Studium der talmudischen Literatur, deren Inhalt sie unbefangen, mit ungekünstelter und unverdorbener Naivität in sich aufnahmen. Ihre talmudischen Studien richteten ihren Blick auch auf die Bibel, deren Erklärung sie mit der ganzen, ihnen eigenen Einfachheit und natürlichen Frische betrieben, ursprünglich allerdings nicht wenig beeinflusst durch ihre aus Talmud und Midrasch geschöpften Anschauungen. Für sie war nicht das Bedürfnis, nicht die Nothwendigkeit vorhanden, die Worte der heiligen Schrift mit dem damaligen Zeitgeiste in Einklang zu bringen und denselben oft gewaltsam eine fremde Deutung zu geben, um allen Anfechtungen von philosophischer und karäischer Seite begegnen zu können. Sie gingen vorurtheilslos ohne vorgefaßte Meinung, ohne die bewußte Absicht, in dem Schrifttext bestimmte Probleme gelöst, bestimmte Anschauungen ausgesprochen zu finden, an die Erklärung der heiligen Schrift und wußten sich allmählich von dem Einflusse der Agada, der

¹⁾ A. Geiger, Beiträge S. 6.

den zahlreichen von den Arabern gepflegten wissenschaftlichen Disciplinen sich einen erweiterten geistigen Gesichtskreis erworben hatten und mit Eifer und Liebe an den wissenschaftlichen Arbeiten der Araber theilnahmen. Die Nordfranzosen hatten nicht wie ihre spanischen Glaubensgenossen das Glück, in einer vollständig ausgebildeten Landessprache aufzuwachsen, sie waren nicht erzogen und lebten nicht in einem Idiom, dessen grammatische Regeln und Eigenthümlichkeiten bereits bis in das Einzelste entwickelt und in das wissenschaftliche Bewußtsein eingebracht waren und bei der engen Verwandtschaft des Arabischen und des Hebräischen die beste Anleitung zur Erkenntniß der hebräischen Sprachgesetze gaben. Aber trotzdem oder vielmehr eben darum sichern den nordfranzösischen Exegeten gerade die durch keinen äußeren Einfluß bestimmte Eigenart ihrer wissenschaftlichen Arbeit, und die nur durch angestrengte zielbewußte Thätigkeit des eigenen Geistes errungenen Erfolge ihres wissenschaftlichen Schaffens allezeit hervorragende und unvergängliche Bedeutung.

Die Spanier konnten es sich nicht ver sagen, die erworbenen Wissensschätze bei der Bibelersege zu verwerthen, und nicht allein die aus der Vergleichung der arabischen Sprache gewonnenen grammatischen Kenntnisse waren es, die sie bei ihren exegetischen Arbeiten mit vielem Nutzen und Gewinn für die Förderung der hebräischen Sprachwissenschaft anwendeten; sie glaubten auch den bei den Arabern herrschenden philosophischen Systemen und wissenschaftlichen Anschauungen bei ihrer Bibelersege Rechnung tragen zu müssen, zumal da diese, um zeitgemäß zu sein, eine Versöhnung zwischen Religion und Philosophie und der allgemeinen Zeitrichtung anzubahnen hatte. Gegenüber der scharfen Opposition der Karäer, welche den Talmud verwarfen und sich den Inhalt der Bibel selbstständig, zugleich aber auf der Grundlage der damaligen arabischen Philosophie zurechtzulegen suchten, welche jede traditionelle Bibelauslegung von der Hand wiesen, mußten die Anhänger des Talmuds, die Rabbaniten, eine Rechtfertigung ihres Standpunkts und ihres Systems in der Bibelersege versuchen. Es galt, die halachischen Bestimmungen des Talmuds auf die Bibel zurückzuführen und in Einklang zu

bringen einerseits mit dem Wortlaut und einer nüchternen Auffassung des Bibeltextes und andererseits mit den damaligen philosophischen Anschauungen.

So befand sich die Exegese in Spanien in einer Lage, die so recht eigentlich als das Spiegelbild des damaligen allgemeinen religiösen Zeitbewußtseins betrachtet werden kann: auf der einen Seite strebte sie nach vollständiger Freiheit, unterstützt von einem geweckten, klaren, mit reichen Mitteln versehenen Geiste, von einer immer mehr sich vervollkommnenden Sprachkenntniß; auf der anderen Seite wollen jedoch die halachischen und philosophischen Voraussetzungen befriedigt sein und die Exegese geht mit ihnen an ihr Werk.¹⁾ Die Exegese der Spanier bleibt darum, unbeschadet ihrer vorzüglichen Leistungen, doch immer eine tendenziöse.

Die nordfranzösischen Exegeten dagegen waren unabhängig von derartigen äußeren Einflüssen, die unwillkürlich zu einem polemischen Vorgehen zwangen, sie waren unberührt von philosophischen Widersprüchen oder karäischen Einwürfen. Sie lebten ganz und voll dem Studium der talmudischen Literatur, deren Inhalt sie unbefangen, mit ungekünstelter und unverdorbener Raivität in sich aufnahmen. Ihre talmudischen Studien richteten ihren Blick auch auf die Bibel, deren Erklärung sie mit der ganzen, ihnen eigenen Einfachheit und natürlichen Frische betrieben, ursprünglich allerdings nicht wenig beeinflusst durch ihre aus Talmud und Midrasch geschöpften Anschauungen. Für sie war nicht das Bedürfniß, nicht die Nothwendigkeit vorhanden, die Worte der heiligen Schrift mit dem damaligen Zeitgeiste in Einklang zu bringen und denselben oft gewaltsam eine fremde Deutung zu geben, um allen Anfechtungen von philosophischer und karäischer Seite begegnen zu können. Sie gingen vorurtheilslos ohne vorgefaßte Meinung, ohne die bewußte Absicht, in dem Schrifttext bestimmte Probleme gelöst, bestimmte Anschauungen ausgesprochen zu finden, an die Erklärung der heiligen Schrift und wußten sich allmählich von dem Einflusse der Agada, der

¹⁾ A. Geiger, Beiträge S. 6.

ihnen allein hätte gefährlich werden können, in glänzender Weise zu Gunsten des natürlichen Schriftsinnes vollständig frei zu machen.

Zu sprachwissenschaftlichen Arbeiten fehlte ihnen freilich fast jede Anregung — nur Menachem ibn Saru¹⁾ und Dunasch ibn Labrat²⁾ Erstlingsversuche waren ihnen, wahrscheinlich erst seit Raschi³⁾ bekannt. Die erst im Werden begriffene, mit dem hebräischen Idiom gar nicht verwandte französische Sprache bot keine Handhabung zu Vergleichen: die allgemeine Bildung der französischen Juden war überhaupt beschränkter, ihr Begriffsfreis enger; nur ein einfacher gesunder Sinn leitete sie, und sie schmiegt sich daher dem Worte der Schrift an, um dieses zu verstehen, aus ihm zu schöpfen, nicht um hineinzutragen, nicht um es conform zu machen mit sonst vorausgesetzten Wahrheiten. Hierin beruht die Stärke der französischen Schule. Sie versenkt sich ganz selbstlos in die Schrift, die sie zu erklären unternimmt, und indem sie sich mit ihr verschwistert, denkt sie wirklich mit ihr und gibt vollkommen deren Anschauungen wieder.⁴⁾

Die hervorragendsten Vertreter der nordfranzösischen Exegesen-
schule, deren Ziel einzig und allein die Erforschung und
Ergründung des שם⁵⁾ war, die nur darnach strebte, aus der
Schrift selbst deren natürlichen Sinn zu erfassen und zu ver-
stehen, sind bereits auf Grund eingehendster Einzelrecherche
besprochen worden: über Menachem ben Chelbo, über Raschi,

¹⁾ מחברת מנחם ed. Filipowski. London 1854.

²⁾ ספר תשובות דונש בן לברט עם הברקות רבינו יעקב תם gegen Menachem ed. Filipowski London 1855. Das ספר תשובות דונש הרי"ן לברט על רבי סעדיה גאון (ed. Schroeter, Breslau 1866) scheint den nordfranz. Exegeten unbekannt gewesen zu sein. (Rosin, H. Sam. b. Meir als Schrifterklärer S. 66).

³⁾ Kronberg, Raschi als Exegete S. 16.

⁴⁾ H. Geiger, Parschandatha S. 10. Vgl. Geiger, Beiträge S. 6 und 7. — Antoine Levy, Exegese der franz. Israel. S. 43 ff. bemüht sich, gestützt auf Geiger's werthvolle Arbeiten, die Verhältnisse darzulegen welche die eigenartige Exegese der nordfranzösl. Israeliten großzogen.

⁵⁾ Ueber שם vgl. u. a. Geiger's wiss. Zeitschrift für jüd. Theologie S. 243 ff. und desselben jüd. Zeitschrift für Wissenschaft und Leben VI. S. 202.

(R. Josef Kara) und R. Samuel ben Meir besitzen wir zum großen Theil erschöpfende Arbeiten.¹⁾

Durch die Veröffentlichung des Commentars des R. Josef Kara zu Kohelet soll die Kenntniß dieses noch lange nicht genug gewürdigten Exegeten bereichert und eine Anregung gegeben werden zur weiteren Veröffentlichung der in der Breslauer Seminarbibliothek in werthvollen Handschriften vorhandenen exegetischen Arbeiten Kara's.

Eine kurze Uebersicht über R. Josef Kara's persönliche Verhältnisse, seine wissenschaftlichen Beziehungen und seine Arbeiten auf dem Gebiete der Bibelexegeze möge vorausgehen.

¹⁾ Ueber Menachem b. Chelbo vgl. Junz, Zur Geschichte S. 61; Geiger, Paraphanatha hebr. S. 17—20; Dufes im Litteraturblatt des Orient 1847 Nr. 22 S. 344 giebt exegetische Proben von Menachem, ebenso A. Wolf in Haschachar II. S. 289 ff.

Ueber Raschi: die bahnbrechende Arbeit von Junz: Salomo ben Isaac gen. Raschi in seiner Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 1823 S. 277 ff. Bloch, Tolbot Raschi, Lemberg 1840; Kronberg. Raschi als Exeget; Berliner, kritische Raschiausgabe zum Pentateuch, Berlin 1866; Geiger a. a. O.

Ueber R. Samuel b. Meir: die klassische Arbeit von Rosin: R. Samuel ben Meir (RSM.) als Schrifterklärer, Breslau 1880 und dessen kritische Ausgabe des Pentateuchcommentars R. Samuel's, Breslau 1881. Porges in Frankel-Græck' Monatschrift 1888 u. a. m.

Ueber Kara s. weiter unten. — Die von Dufes (Zion II. 102) und Wolff (Haschachar Ab. II. S. 289 zc.) in Aussicht gestellten Monographien über R. Josef Kara sind nicht erschienen.

^{*)} Ueber Einzelnes in diesem wie in nächstem Capitel erfolgen am Schlusse des Ganzen verschiedene Bemerkungen von
Berliner.

R. Josef Kara.

1. Seine Abstammung.

R. Simon Kara. R. Menachem b. Chelbo.

Nur äußerst spärliche Nachrichten über den Lebensgang und die Lebensverhältnisse des R. Josef Kara sind uns überliefert ¹⁾ und diese spärlichen Nachrichten zeichnen sich überdies durch große Unzuverlässigkeit aus. Bei der Bescheidenheit und Objectivität, welche eine hervorragende und bewundernswerthe Eigenthümlichkeit der Commentatoren jener Zeit ist, darf es nicht Wunder nehmen, wenn weder sie über sich selbst, noch ihre Zeitgenossen oder Nachfolger biographische Notizen über sie hinterließen. Die Bekanntschaft mit der wissenschaftlichen Arbeit ließ die Bekanntschaft mit den persönlichen Verhältnissen, ja oft auch mit dem Namen des Verfassers vermissen: der Name des Verfassers war keine Empfehlung für sein Werk; das Werk mußte durch sich selbst wirken, durch seinen eigenen Werth sich Ansehen verschaffen. Eine spätere Zeit trug manchmal auch kein Bedenken, ein namenlos überliefertes Werk einem anderweitig benannten Verfasser zuzuschreiben und die Person dieses Verfassers

¹⁾ Junz, Zur Geschichte und Litteratur S. 68 ff. Junz, Raschi S. 318. Junz, Gottesdienstl. Vorträge S. 301, S. 398. Kerem Chemed V. S. 241, VII. S. 58 ff. Orient 1844 L. Bl. 15 S. 231 und 16 S. 252 ff.; Orient 1848 L. Bl. 28 S. 433; Geiger, Beiträge S. 10, S. 17—29. Parshandatha S. 18—20 (deutsch) eod. (hebr.) S. 21—33; Berliner, Blat. Sofr. S. 19 ff. (deutsch). Antoine Levy a. a. O. S. 14. Zion II. S. 102. Haschachar III. S. 688. Graez, Geschichte VI. S. 172; Cassel, Lehrbuch S. 369; Rosin, R. Samuel ben Meir als Schrift-erklärer S. 72 ff.; Rosin, Ausg. des Pentateuchcom. des RSBM. Einl. S. XXX.; Alulai im Schem hagebolim, Wilna 1852 S. 42 Nr. 171. Steinschneider in Ersch und Gruber's Encyclopädie II. Section, Theil 27; derselbe in Cat. Bobl. S. 1478 u. a. m.

Vater unseres R. Josef Kara, welcher letzterer in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts als Bibelerklärer und Verfechter des Judenthums sich hervorthat, ¹⁾ streng zu trennen sein.

Wir haben aber nur von einem R. Simon Kara Kenntniß, uns ist nur die Existenz des einen R. Simon Kara, des Vaters unseres Josef Kara bezeugt; wer ist der zweite, zum mindesten hundert Jahre später lebende R. Simon Kara ²⁾ (oder R. Simon hadarschan), der Verfasser des Taktut?

Will man an der Annahme festhalten, daß ein mit R. Simon hadarschan identischer R. Simon Kara ³⁾ der Verfasser oder der Sammler des Taktut ist und zieht man in Betracht, daß nur ein Mann dieses Namens und zwar spätestens in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts nachgewiesen werden kann, so ist man gezwungen, die ursprüngliche Abfassung des Taktut in das elfte Jahrhundert hinaufzurücken. Die gegen eine so frühzeitige Abfassung des Taktut erhobenen Bedenken ⁴⁾ lassen sich leicht beseitigen durch die Annahme einer ursprünglichen Zusammenstellung von Midraschim zu dem Sammelwerk Taktut durch R. Simon Kara, welche Sammlung durch einen späteren Gelehrten erweitert und nach Abschluß der späteren Midraschwerke mit der Stellenangabe am Rande versehen wurde. ⁵⁾ Die

¹⁾ Zunz G. B. S. 397.

²⁾ Bei Zunz selbst findet sich über R. Simon Kara, den Verfasser des Taktut, keine weitere Notiz.

³⁾ Diese Identifizierung gibt Zunz zur Gesch. und Literatur S. 61 auf Grund der Untersuchungen Rapoport's im Kerem chemed VII. S. 4 ff, welcher letzterer berichtet, daß sich Zunz seiner Ansicht gegenüber also verhalten habe ויטבו דברי בקיני ויכלם לנכונים.

⁴⁾ Zunz G. B. S. 299.

⁵⁾ Vielleicht ließe sich hierbei der von Geiger angenommene Verfasser des Taktut R. Simon aus Frankfurt a/M oder R. Simon Frankfurter, der offenbar identisch ist mit dem bei Asulai im Schem hagedolim angegebenen שמעון אשכנזי מחבר ילקוט שמעוני im J. 1310 und den auch Kirchheim im Orient 1844 L. B. 16 S. 253, da sein Name auf dem Titelblatt des Taktut genannt ist, als Verfasser der Sammlung festhalten will; — vielleicht ließe sich dieser unterbringen, indem man ihn als den späteren Erweiterer und Glossator des ursprünglich von R. Simon Kara zusammengestellten Werkes betrachtet?

nach der am Rande befindlichen Angabe aus später als dem elften Jahrhundert entstandenen Midraschwerken im Taltut enthaltenen Stellen können auch dem R. Simon Kara, dem ersten Sammler des Taltut bekannt gewesen sein und sind ihm, wenn auch in anderem Zusammenhange zweifellos schon bekannt gewesen, zumal da die eigentliche Entstehung und Bildung der Midraschim zu seiner Zeit sich schon vollzogen hatte.¹⁾

Wir dürfen also die Entstehung des Taltut in das elfte Jahrhundert setzen, wir dürfen auch R. Simon Kara als Verfasser annehmen: das eine nur bleibt auffallend, daß wir bei Raschi den Taltut nicht ausdrücklich citirt finden. Raschi nennt vielleicht den Taltut nicht, weil er ebenso wie der Verfasser oder Sammler desselben die meisten in ihm enthaltenen Midraschim aus der ersten Quelle kennt und anführt. Möglicherweise gehört auch der Name יקוט dem späteren Uebersetzer der Sammlung des R. Simon Kara an. Jedenfalls erwähnt Raschi mehrere Male den R. Simon und zwar zu Amos 6, 3 (2) מדרשו של 3, zu Jes. 58, 14 (3) פירש ר' שמעון 14, zu Jes. 58, 14 (3) פירש ר' שמעון 14, ferner zu Sprüche 28, 23 במחשבתו מצא שמעון 23 (4) ור' שמעון 23, und zur Boraitha Abot קניינים (VI. 10) שמעון קרא (5) וראיתי במדרש של ר' שמעון קרא (VI. 10). Statt des שמעון של ר' ist (mit den angegebenen Varianten) שמעון ר' zu lesen,⁶⁾ und dieser R. Simon ist derselbe Mann, von dem

¹⁾ Vgl. Cassel, Lehrbuch S. 226 ff.

²⁾ Zunz G. B. S. 300 gibt aus einer Hdschr. die Lesart ר' מדרש und denkt an R. Simon b. Isaaß, der aber nur als Piut- und Selicha-Dichter bekannt ist. (Cassel, Lehrbuch S. 353.)

³⁾ Nach einer Handschrift bei Rapoport, Serem Gemeb VII. S. 9: שמעון ר'.

⁴⁾ Diese Stelle findet sich im cod. ms. Berolin. R. 122 und ist in unserem Raschitexte nicht vorhanden. Zunz G. B. S. 237 Note e.

⁵⁾ Nach Zunz G. B. S. 300 Note e. kann hier nur der Vater des R. Josef Kara, R. Simon Kara gemeint sein.

⁶⁾ So Rapoport im Serem Gemeb VII. 4 ff. der diese Lesung ausführlich begründet. Unter R. Simson hätte höchstens der Lehrer des R. Tobia, des Verfassers des ספר ליקוט verstanden werden können, von dem de Rossi catal. codd. mss. Th. 1 p. 133 sagt: pagina penultima sub finem praeceptoris sui nomen auctor nobis revelat: „dicit Tobias filius Eliezer nomine praeceptoris sui rabbeni Simson fel. m.“ (cfr. Zunz G.

Raschi zu Hos. 12, 9 sagt: שמעון היה דורש ר' שמעון. Außerdem befindet sich im Mf. 104 der Seminarbibliothek zu 1. Kön. 18, 29 ein Zusatz, der also beginnt: כפידוש רביו שלמה¹⁾. Statt dessen ist zu lesen שמעון ר', da das שלמה offenbar auf einer falschen Auflösung der Abbréviation ר' ש durch den Abschreiber beruht. Der ganze Zusatz findet sich übrigens im Taktut Sect. 214 und ebenso lassen sich alle aus Raschi angeführten Citate des R. Simon und R. Simon Kara im Taktut nachweisen.²⁾

Hieraus geht wohl zur Genüge hervor, daß Raschi, wenn auch nicht ausdrücklich den Taktut, so doch Stellen aus demselben unter dem Namen des Verfassers anführt, und es steht nichts entgegen, in R. Simon Kara, dem Vater unseres R. Josef Kara, den ersten Sammler des Taktut zu erblicken, zumal da Raschi selbst einmal vom שמעון קרא spricht, wo nur der Taktut gemeint sein kann.³⁾

Es ist auch heute die allgemein verbreitete Ansicht unter den Gelehrten, daß R. Simon Kara, der Vater des R. Josef Kara, identisch mit R. Simon hadarschan und der Verfasser des Taktut sei.⁴⁾

R. Simon Kara, der Vater des R. Josef Kara, war der Sohn eines R. Chelbo und der Bruder des Menachem bar

B. S. 294 Note f und J. G. u. B. Nachträge S. 566.) Doch ist dies eine völlig unbegründete Vermuthung und Junz legt auf dieselbe gar kein Gewicht, führt sie auch nicht an, wo er R. Simson als von Raschi citirten Commentator nennt. Vgl. Junz, Raschi S. 316 u. J. G. u. B. S. 61.

¹⁾ Die ganze Stelle ist abgedruckt in der Schrift Raschi als Excerpt von Kronberg S. 18 Note 2. — Der Commentar zum Buch der Abnige i. Mf. 104, obwohl am Schlusse dem R. Jos. Kara zugeschrieben, gehört diesem keinesfalls an, sondern ist ein wörtliches Excerpt aus Raschi.

²⁾ Diesen Nachweis hat Rapoport bereits in geistreicher und umfassendster Weise geliefert. (Kerem Chemed VII. 4 ff.)

³⁾ Vgl. die oben angeführte Stelle des Commentars zu Abot.

⁴⁾ So z. B. Grätz, Geschichte der Juden VI. S. 64, Cassel, Lehrbuch S. 357. — Die von Kirchheim Orient 1844 B. 2. S. 263 hiergegen erhobenen Einwände sind unwesentlich und leicht zu widerlegen.

Chelbo¹⁾, den Josef Kara oftmals in seinen Commentaren als אורי אבא, als Oheim väterlicherseits citirt.²⁾

Menachem bar Chelbo ist der erste, aus seiner exegetischen Thätigkeit uns bekannte Schriftsteller Frankreichs, der sich die Erforschung des einfachen, natürlichen Schriftsinns פשוט zur Aufgabe gestellt hatte. Ein vollständiger Commentar ist uns von ihm nicht erhalten, obgleich es fast zweifellos ist, daß Menachem die ganze heilige Schrift erklärt und, was zumeist bestritten wird, seine Erklärungen zu einem großen Theile niedergeschrieben hat. Denn R. Josef Kara, dessen Commentare für uns fast die einzige Quelle sind, aus der wir unsere Kenntniß der Exegese des R. Menachem schöpfen, citirt den R. Menachem gewöhnlich mit den Worten כר למרני³⁾ כר שמעתי מ' (4); zuweilen aber führt er dessen Erklärungen also ein: ראיתי (מצאתי)

¹⁾ Auch R. Menachem hasafen genannt z. B. Jos. Kara zu 1 Sam. 23, 22. 2 Rge. 14, 27. eod. 18, 20 (übereinstimmend mit der Erklärung bei Kara zu Jes. 36, 5 im Namen Menachem's b. Chelbo.) eod. 19, 4 Hos. 9, 13; 10. 1. 10; Micha 1, 14; 2, 7 u. s. f. — R. Menachem bar Chelbo hasafen z. B. 1 Rge. 4, 11; 8, 31. Die Vermuthung Brüll's (Jahrbücher VII. 1885 S. 171): „R. Menachem der Alte ist wahrscheinlich Vater R. Elia's des Alten (Jung Literaturgesch. S. 126)“ entbehrt jeder Begründung.

²⁾ Diese Stellen finden sich aus einem später zu erwähnenden Kara-Manuscript des Herrn Kirchheim (R) — jetzt der Seminarbibliothek gehörig — gesammelt von Dukes im Orient 1847 L. B. 22 S. 344 ff. u. ergänzt durch Wolf im Haschachar II S. 289. ff. Hinzuzufügen wären noch die Erklärungen Menachem's bar Chelbo aus Kara's Hiobcommentar (f. w. u.) zu Hiob 1, 21; 8, 14; 11, 17; 13, 9; 15, 31; 21, 4; 24, 8, 9; 30, 4, 17; 31, 4, 35; 32, 13; 33, 25. — Ferner die Erklärung Menachem's zu Klagl. 3, 28; Ruth 2, 7. Weitere Erklärungen von Menachem bar Chelbo s. Luzzatto im Kerem chemed VII. 60 Geiger, Beiträge (Nite naamanim) und besonders Parschandatha hebr. Th. S. 17. ff. Jellinek, Commentarien zu Esther, Ruth und den Klageliedern. Leipzig 1855. — Aus Mf. 104 wäre Hosea 4, 19 noch anzuführen.

³⁾ z. B. 2 Sam. 24, 6. 2 Rge. 4, 39. Jer. 35, 19. Hiob 11, 17. כר שמעתי מר' מנחם בר' חלבו וצ"ל אבל ראיתי בפתרונני ר' שמואל בר' מאיר.

⁴⁾ z. B. 2 S. 23, 6. 1 S. 13, 21.

⁵⁾ z. B. 1 S. 1, 5. 1 Rge. 6, 2.

(בפירוני ר' מנחם¹). Auch der Umstand, daß im Ms. Kirchheim (R) nach Kara's Com. zu Ezechiel drei Blätter²) sich befinden mit der Ueberschrift מנחם וה של ר' und diese drei Blätter einen meist fortlaufenden Commentar zu Ezechiel ohne Nennung irgend eines Autors enthalten, scheint dafür zu sprechen, daß von Menachem schriftliche Arbeiten vorhanden waren, wenn sie gleich Raschi und den Späteren nicht vorlagen.³) Die auf diesen drei Blättern enthaltenen Erklärungen Menachems finden sich nicht und stimmen nicht mit denen überein, welche Josef Kara in Menachem's Namen zu Ezechiel anführt.⁴)

Vielleicht hat R. Menachem bar Chelbo seine schriftlichen Aufzeichnungen nur seinem Keffen und Lieblingsjünger Josef Kara hinterlassen und dieser benützte und citirte bei seinen eigenen exegetischen Arbeiten die Erklärungen seines Oheims, theilte wohl auch von denselben anderen Exegeten solche mit.⁵) Diese Vermuthung erscheint wahrscheinlicher, als die Annahme, die Schüler des R. Menachem bar Chelbo hätten unter dem Titel פירוני ר' מנחם eine Sammlung seiner Erklärungen angelegt.⁶) Schwerlich wäre eine solche Sammlung so spurlos ohne

¹) z. B. 1 Rge. 16, 9; 18, 25; 2 Rge. 8, 21; Jerem. 10, 5; 49, 40; Secharj. 11. 8.

²) Abgedruckt bei Wolf, Haschachar Bb. II S. 294 ff.

³) Raschi citirt Menachem immer mit מנחם בשם ר' und zwar zu 1 Sam. 19, 24. — 1. Rge. 6, 9. — 2 Rge. 4, 39. — Jes. 10, 24. Ez. 12, 3. — 27, 11. — 44, 20. — 45, 17. — 48, 18. — Amos 8, 12. Micha 1, 15. — Maleachi 3, 24. — Talm. babl. Sota 35 b. (Das Verzeichniß bei Dukes, Orient 1847 B. B. 22 S. 344 ist mangelhaft und ungenau. — Die übereinstimmend bei Dukes und Weiss im Perem chem. V. S. 241 angegebene Stelle Mich. 2, 15 (!) konnte ich nicht finden.)

⁴) Vgl. das ekklatante Beispiel Ez. 21, 27 bei Wolf, hasch. II S. 292 u. S. 296. — Die Erklärung aus der Zusammenstellung מנחם וה של ר' zu Ezech. 7, 13 (Wolf a. a. O. S. 294) findet sich wörtlich bei Geiger, Warshandatha (hebräischer Theil S. 18) aus cod. 5 München. —

⁵) Zu Jes. 10, 24 nennt Raschi seinen Gewährsmann für die Erklärung des R. Menachem (קרא) יוסף מנחם אמר לי ר' יוסף. Offenbar verbandte Raschi dem Josef Kara alle Erklärungen Menachem's (s. u.) vgl. auch Rosin, Pentateuchcommentar Einleitung S. 28 Note 1.

⁶) So Wolf hasch. II S. 297 ohne Begründung. Kara zu Richter

jede weitere Benutzung und Verbreitung verschwunden, wie die Commentare Menachem's in der Hand des einen Josef Kara, dem möglicherweise uns unbekannte Gründe die Veröffentlichung derselben verboten.

Offenbar ist auch der von Josef Kara zu Jes. 29, 9 erwähnte קרא מנחם ורב kein anderer wie M. Menachem bar Chelbo.¹⁾ Was bedeutet aber der Namen קרא?

על פרשה זו היה מזהיר ר' מנחם בר חלבו אחי אבא את כל הקומרים לפניו ושומעים 2, 15
'אח דבריו וגו' (R) ist doch für ihn keine Stütze?

¹⁾ Vgl. Geiger, Beiträge (Mitte naamanim) S. 10. Parschandatha S. 11. — Die wohlgemeinten Bemühungen von Dufes (Orient 1847 B. D. 22 S. 345 Note), diesen Menachem Kara anderweitig unterzubringen, sind nicht von Einfluß auf obige Annahme. — Vgl. auch noch Wolf, ha-schachar II. S. 289. Sonst ist ein Menachem Kara nicht bekannt.

2. Der Name und die Familie Kara.

Welche Bedeutung dem Namen קרא beizulegen sei, ob er nur als Ehrentitel oder auch als Familienname aufgefaßt werden dürfe, wird so lange eine ungelöste und unlösbare Frage bleiben müssen, als uns unbekannt ist, welchen Sinn die Zeitgenossen des R. Simon mit demselben verbanden. Es lassen sich nur Vermuthungen aufstellen, denen je nach ihrer mehr oder minder zutreffenden Begründung ein größerer oder geringerer Grad von Wahrscheinlichkeit beizumessen ist; aber zu einem endgültigen Abschluß kann durch dieselben, wie natürlich, die Frage nicht geführt werden.

Soviel ist jedenfalls mit Sicherheit anzunehmen, daß der Name קרא ursprünglich kein Familienname, sondern ein dem R. Simon aus irgend einem Grunde beigelegter Bei- oder Ehrentitel ist, wie ja auch R. Simon's Bruder Menachem außer in der einen Stelle (Jes. Cap. 29, V. 9) stets Menachem bar Chelbo genannt ist.¹⁾ Anders verhält es sich bei den Nachkommen des R. Simon, insbesondere bei unserem R. Josef. Ihm gegenüber mag die Vermuthung eher berechtigt erscheinen, daß auf ihn der Name קרא als bleibender Familienname übergegangen ist, wenn auch der Nachweis ihrer Richtigkeit bei ihm an Schwierigkeit und Unsicherheit nicht nachsteht.

Als Beinamen findet sich קרא schon im Talmud, indem dort²⁾ ein R. Chaninah denselben führt. Raschi bemerkt dazu³⁾

¹⁾ Vgl. Rapoport im Kerem Chemed VII S. 12: רבנו יהודה איננו למשפחה.

²⁾ Talm. babl. Taanit 27b. (Dufes im Orient 1847 S. B. 22 schreibt R. Chijah ohne Stellenangabe). Ebenso Jebam. 40a; Berach. 30b und Ketub. 56a (wo nach ב"ה wie Berach. 30b zu lesen ist חנינא ר' תניא). Dieser חנינא קרא ist Taanit 27b in persönliche Beziehung gebracht zu חנינא הגדול ר' ינאי und ר' חנינא, welche beide zur Zeit des R. Juba hanasi lebten. Grätz erwähnt קרא חנינא weder in der 1. noch in der 2. Aufl. des vierten Bandes seiner Geschichte. (Er fehlt auch in Hamburger's Realencyklopädie).

³⁾ Taanit 27b.

und erklärt, daß שיהיה בעל מקרא וידע בגירסא ובקי בטעמיה der Beinamen קרא den Gelehrten bezeichne, der in der heiligen Schrift, deren richtiger Lesung und Erklärung wohl bewandert sei.

Diese Erklärung Raschi's, die doch wahrscheinlich beeinflusst ist von der Anschauung, die seine Zeit mit dem Namen קרא verband, dürfte als die einfachste und natürlichste allen anderen vorzuziehen sein. Sehen wir also in dem unserem R. Simon beigelegten Namen Kara einen Hinweis auf ein hervorragendes Wissen des Mannes in der heiligen Schrift und deren Deutung,¹⁾ so können wir trotzdem auch mit Geiger²⁾ noch das Weitere annehmen, daß R. Simon seine Bibelfenntniß als Schriftvorleser verwerthete und an der Stelle der beim Gottesdienste zur Thora Gerufenen und des Textes minder Kundigen den Abschnitt vorlas, ein Amt, das auch seinerseits wieder zu einem sorgfältigeren Studium der Bibel und zu exegetischen Arbeiten veranlaßte.

Der Name Kara mag im Hause des R. Simon als Familienname erblich geworden sein, und R. Josef mag als Sohn des R. Simon Kara den Beinamen Kara erhalten haben, oder aber er hat sich denselben ebenfalls durch eigenes Verdienst in Folge

¹⁾ Jellinek dürfte immerhin zu weit gehen, wenn er „Kommentarien zu Ester, Ruth und den Klagesliedern Leipzig 1855 S. VI. N. 2“ meint, קרא heiße der den natürlichen Wortsinne festhaltende Exeget im Gegensatz zu ררן, welcher der Agada einen größeren Spielraum gewähre. Wenigstens würde einer exegetischen Thätigkeit auf dem Gebiete des שם, soweit unsere Kenntniß reicht, gerade bei R. Simon der Beiname קרא nicht entsprechen.

²⁾ Geiger, Rite naamanim deutsch S. 9 und Note 3. Parschanbatha S. 11 und Anmerkung. — Die Annahme, daß קרא den Schriftvorleser bedeute und R. Simon seiner Stellung als Schriftvorleser diesen Beinamen verdanke, erscheint mir zweifelhaft trotz des Hinweises auf die Araber, bei denen die Koranvorleser Karra hießen und die Samaritaner, bei denen die Vorleser in der Synagoge gleichfalls den Namen קרא führen. (Juynboll, über Josua p. 20 A). — Der aus der Thora Vorlesende führte bei den Juden den Namen קרא (s. Cassel, Lehrbuch S. 206) oder war mit dem ש"י שלם ציבור eine Person. vgl. Duschak, Geschichte u. Darstellung des jüd. Kultus. Mannheim 1866, S. 251 u. 324 ff.

seiner vorzüglichen Leistungen in Erforschung und Erklärung der heiligen Schrift erworben.¹⁾

Nachdem R. Simon Kara sich durch die Zusammenstellung und Anlegung des Midraschwerkes Taktut bekannt gemacht hatte, war es nur natürlich, daß er den Beinamen eines Agadisten und Kenners der Agada (הררש) erhielt, man vergaß, daß R. Simon zuvor den Beinamen Kara geführt hatte, obgleich R. Simon Kara nicht vergessen war, und so kam es, daß allmählich zwei verschiedene R. Simon — unterschieden durch die Beinamen קרא und הררש — aus einem Manne entstanden. Vielleicht erhielt R. Simon Kara den Beinamen הררש lang nach seinem Tode und zu einer Zeit, wo sich der Person des Sammlers des Taktut schon die Volksfage bemächtigt hatte.²⁾

Erwähnt sei hier noch der Gedanke, den Namen Kara mit einer Stadt קרא(?) in Verbindung zu bringen,³⁾ weil in Cod. Hamburg R. 52 ein קרא מרא יצחק erwähnt ist.

Ueber die Familienverhältnisse des R. Simon und R. Josef Kara ist weiter nichts bekannt. Daß R. Jsaak Kara, dessen einfache Schriftauslegung aus der Raschi-Raschbam-Handschrift der Seminarbibliothek⁴⁾ erhellt, ein Sohn des R. Josef Kara war⁵⁾, ist nicht ausgemacht.

¹⁾ R. Menachem Kara wäre dann entweder vermöge einer gewissermaßen durch rückwirkende Kraft erzeugten Uebertragung des Familiennamens zu erklären oder es wäre anzunehmen, daß Josef Kara seinem Lehrer und Oheim durch Beilegung des Ehrennamens קרא seine Verehrung bezeugen wollte. — Geiger (Parschanbatha S. 11) meint, Menachem bar Chelbo sei ein קרא, d. h. ein Schriftvorleser gewesen. — Jedenfalls ist dieser einmal vortommende Menachem Kara eine auffallende, beachtenswerthe Erscheinung.

²⁾ Vgl. Junz G. B. S. 300.

³⁾ Vgl. Dukes in Zion II. S. 102 Note.

⁴⁾ Ueber diese Handschrift vgl. Rosin's treffliche Arbeit „R. Samuel b. Meir als Schrifterklärer“ Breslau 1880 S. 24 ff. Zu R. Jsaak Kara's Schrifterklärung vgl. Frankel's Monatschr 1864 S. 219 u. 1865 S. 384 ff. Berliner, Pletat soferim (hebr.) S. 25.

⁵⁾ So Berliner, Plet. Sofer. (deutsch) S. 27. R. Jsaak Kara ist wohl identisch mit dem קרא מרא יצחק im Cod. 52 Hamburg. (f. o. S. 41.) Vielleicht ist קרא oder קרא als Piel von קרא zu lesen.

3. Lebenszeit des R. Josef Kara. Seine Beziehungen zu Raschi und R. Samuel ben Meir.

Das Geburtsjahr des R. Josef Kara ist uns ebenso wenig bekannt, wie das Jahr seines Todes. Doch läßt sich seine Lebenszeit annähernd feststellen, da wir über die Männer, mit denen Josef Kara in Verbindung stand, besser unterrichtet sind, und da wir wissen, daß sein Vater R. Simon die Anlegung und Sammlung des Talmud spätestens in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts unternommen hat.

Josef Kara war ein Schüler des Menachem b. Chelbo¹⁾, seines Oheims, welcher — ein Vorgänger und älterer Zeitgenosse Raschi's (geb. 1040) — die eigentliche exegetische Thätigkeit in Nordfrankreich eröffnete. Raschi kannte die Erklärungen dieses Menachem durch mündliche Mittheilung und machte sie oftmals ohne Nennung des ursprünglichen Autors zu den seinigen, wie eine Vergleichung der von Menachem uns bekannten Interpretationen mit den betreffenden Stellen bei Raschi deutlich beweist²⁾. Häufig jedoch gibt Raschi an, daß er die von ihm angeführte Erklärung im Namen des R. Menachem gehört habe שמעתי³⁾ מנחם כשם ר' מנחם und einmal (zu Jes. 10, 24) verräth er uns die Quelle, aus der ihm zweifellos alle Erklärungen R. Menachem's zuströmten, von denen sich in seinen Commentaren Spuren finden: מנחם אמר לי ר' יוסף⁴⁾

Josef Kara verkehrte im Hause Raschi's; sicherlich knüpfte

¹⁾ כל ימי למדני ר' מנחם בר' חלבו oder (1. 13, 26) למדני ר' מנחם בר' חלבו (2. 13, 21) vgl. Nicht. 2, 15 מנחם בר' חלבו אחי אבא את כל הקומדים לפניו ושומעים את דבריו

²⁾ Zum Theil geschehen durch Dufes i. Orient 1847 S. 22 S. 345 u. Wolf, Haschachar II S. 289 ff.

³⁾ Vgl. die Stellen oben.

⁴⁾ Vgl. oben u. Luzatto Ker. Gem. VII S. 60.

1896. IV.

Raschi mit dem jungen Gelehrten, dessen Kenntnisse und Fähigkeiten er erkannt und schätzen gelernt hatte, engere wissenschaftliche Beziehungen an und Kara schöpfte aus dem Umgang mit Raschi, den er innig verehrte, reiche Belehrung und Förderung.¹⁾ Es fand zwischen den beiden Männern ein lebhafter Meinungsaustausch über die Erklärung einzelner Bibelstellen statt, und Raschi trug kein Bedenken, die Ansicht des jüngeren Gelehrten, wenn sie ihm gefiel, zu billigen und auch anzunehmen. Ausdrücklich nennt Raschi den R. Josef Kara in seinem Commentar zu den Sprüchen 4, 4; 5, 14; 6, 23; 18, 22; und es ist durchaus nicht angezeigt, diese Citate, da sie sich in einer oder der anderen Handschrift nicht finden, für Glossen zu erklären und die Behauptung aufzustellen, daß Raschi selbst überhaupt keine Interpretationen des R. Josef Kara in seine Arbeiten aufgenommen habe.²⁾ Diese Behauptung wird doch wohl widerlegt durch die Stelle in Raschi (Jes. 64, 3) כִּי שִׁמְעֵנִי מִרְיָי וְהִנָּאִי, wo unter מִרְיָי 'ר' kein anderer, wie R. Josef Kara gemeint ist.³⁾ Auch die Erklärung bei Raschi zu 1 Mos. 19. 9, die in ihrem uns vorliegenden Wortlaute auf den Einfluß Kara's zurückzuführen ist,⁴⁾ muß hier angeführt werden. Und wenn Raschi zu

¹⁾ Kara nennt Raschi שלמה רבינו שלמה, פריגט שלמה, רמורה, מורנו, braucht aber deshalb nicht Raschi's Schüler gewesen zu sein, wogegen der Umstand zu sprechen scheint, daß Raschi ihn יוסף קרא 'ר' nennt. — Wolf haschachar III S. 688 gibt für die Behauptung, daß Josef Kara מלחמיו של 'ר' war, keinen Beweis. — Junz J. G. u. L. S. 68: „vielleicht ein Zuhörer Raschi's.“ Vgl. auch Brüll Jahrbücher VII (1885) S. 171 ff.

²⁾ Vgl. Geiger Beiträge S. 18 u. 19 bes. S. 19 A 1 u. nach ihm Bugatto Rev. chem. VII 60 Note 1.

³⁾ Vgl. Junz J. G. und L. S. 69. Auch im cod. Lips. 102 der Universitätsbibl. wird יוסף קרא 'ר' geschrieben u. i. cod. hebr. 32 Hamb. findet sich stets 'ר' יוסף für R. Josef Kara (s. Jellinek, Commentarien zu Esther, Ruth und den Hageliedern. Leipzig 1855. Auch die Stelle Jes. 10, 24 in Raschi ließe sich als indirekter Beweis anführen.

⁴⁾ Siehe Berliner, Kritische Ausgabe des Raschicommentars zu Pentateuch 3. St. Note 3. ה; ib. Plet. sofr. hebr. S. 18: - יוסף קרא פריגט - והורה המורה לדברי, der Zusatz von der Zustimmung Raschi's fehlt im cod. Leyden Scaliger I. in welchem zu 1 M. 27, 9. — 30, 11. — 4 M. 14, 23. auch יוסף קרא 'ר' angeführt ist; vgl. Berliner in Frankel's Monatschrift 1863 S. 394.

selbst, theils durch spätere Abschreiber in die Raschi-Handschriften und Raschi-Texte gerathen.¹⁾

Im Hause Raschis lernte Josef Kara auch dessen Enkel Samuel ben Meïr kennen und schloß sich enger an ihn an. Die Altersverschiedenheit zwischen ihnen mag keine allzu große gewesen sein, und offenbar haben auch diese beiden Männer gegenseitig bei ihren exegetischen Arbeiten der Eine die Ansicht des Andern in Erwägung gezogen, gelegentlich wohl auch benutzt oder angeführt. So lesen wir z. B. im Pentateuchcommentar des R. Samuel ben Meïr (RSBM) 1 M. 24, 60: **וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע בֶּן שִׁמְעוֹן קָרָא** (ר²) **יוֹסֵף בֶּן שִׁמְעוֹן קָרָא** nennt den Josef Kara sogar seinen Freund³⁾, was sicher auf ein inniges Verhältniß zwischen beiden Männern hinweist. Und wie hier RSBM sein Gefallen ausspricht an der Erklärung des R. Josef Kara, so scheut er sich auch nicht, frei zu gestehen, daß er Kara's Auffassung nicht billigen könne.⁴⁾ Unzweifelhaft finden sich unter RSBM's Erklärungen manche, die ursprünglich auf R. Josef Kara zurück-

¹⁾ Vgl. Geiger Beiträge S. 21 Note 3, Luzzatto im Ser. Chem. VII. S. 59 und Bloch's Mittheilung in Geigers wiss. Zeitschrift IV. S. 138, er besitze eine Raschihandschrift zum Pentateuch, reich an Interpolationen, die von einem Schüler (?) Raschi's **יוֹסֵף בֶּן שִׁמְעוֹן קָרָא** herrühren, wie dies vielfältig von einer späteren Hand bemerkt sei. Zu 4. M. 17, 5 finde sich die Bemerkung **כִּי פִירְשֵׁתִי אֲנִי הַמִּתְחִיל יוֹסֵף בֶּר' שִׁמְעוֹן וְהוּדָה רְבִינוּ שְׁלֹמֹה לִרְבִּי**. Dieselbe Stelle f. Berliner, Plet. sof. hebr. S. 21. — Die Zusätze in unserem Raschi sub **יִשְׁמַע בֶּן שִׁמְעוֹן**, sind bei Bloch im Namen des **ר' יוֹסֵף** angegeben. Ebenso gehören die Erklärungen sub **וְיִשְׁמַע בֶּן שִׁמְעוֹן** in Raschi oft Kara an (vgl. Bloch a. a. O. und Kirchheim für die Propheten i. Orient 1844 L. B. 15 S. 215). Ueber Bloch's Handschrift f. Geiger, Beiträge (Nite naam.) S. 40. — Ueber die direkten und indirekten Zusätze Karas zu Raschi vgl. cod. V München bei Steinschneider hebr. Bibliogr. XIV Nr. 84 S. 129.

²⁾ Dieselbe Erklärung Kara's, aber nicht wörtlich übereinstimmend, bei Berliner, Plet. sof. hebr. S. 14.

³⁾ Zu 1 Mos. 37, 18 **וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע בֶּן שִׁמְעוֹן קָרָא**: Dieselbe Erklärung, nur ausführlicher, findet sich ebenfalls im Namen des R. Josef Kara mitgetheilt in Frankels Monatschrift 1864 S. 217. cfr. auch Berliner, Plet. sof. hebr. S. 16. — Antoine Levy, die Gegeese x. nennt S. 17 den RSBM Zuhörer (?) und Freund des R. Josef Kara.

⁴⁾ RSBM zu 4. M. 4, 10 **וְיִשְׁמַע בֶּן שִׁמְעוֹן קָרָא**.

gehen, wie es auch zweifellos ist, daß Josef Kara nicht bloß an den wenigen Stellen, wo er R. Samuel ben Meir ausdrücklich nennt, Erklärungen des RSBM benutzt.¹⁾ Wir finden nämlich den Namen des RSBM bei Kara nur erwähnt zu Amos 3, 12²⁾ im Mf. 104 und zu Hiob 11, 17.³⁾

Daß RSBM von Josef Kara auch zu Samuel citirt werde, wie man aus dem im Mf. 104 erhaltenen Karacommentar zu Samuel schließen wollte, ist unrichtig. Denn dieser Commentar ist, obwohl im Mf. ihm ausdrücklich zugeschrieben, sicher nicht von Kara, was schon ein flüchtiger Vergleich mit dem als echt nachgewiesenen Karacommentar zu Samuel in Mf. Kirchheim zeigt, sondern er ist das Werk eines Compilators, der allerdings auch Kara benutzt hat.⁴⁾

Nehmen wir an, daß R. Josef Kara zwischen 1060 und 1070 geboren ist und daß seine Blüthezeit in das erste Viertel des zwölften Jahrhunderts fällt,⁵⁾ so haben wir gar keinen

¹⁾ Vergl. die eingehende, in ihrer Art klassische Arbeit Rosin's „R. Samuel ben Meir als Schrifterklärer“ S. 72 ff. S. 12 ff. u. o. id. Ausgabe des Pentateuchcommentars von RSBM S. XVIII. ff.

²⁾ Vgl. Borges in Frankels Mtschr. 1883 S. 169.

³⁾ Abgedruckt in Frankels Mtschr. 1856—58, auch aus seinem cod. mitgetheilt von Buzzatto im Kerem chemed VII. S. 60 und bei Geiger, Nite naamanim. Doch hält Geiger diese Stelle für einen späteren Zusatz. Die Behauptung Geigers (Beiträge S. 19, Note 3), daß RSBM von Kara überhaupt nicht angeführt werde, widerlegt eine Stelle aus cod. 252 München zu 1 M. 10, 15, wo Kara persönlich den RSBM um die Erklärung einer Schriftstelle angeht. (S. Berliner, Plet. sofr. deutsch S. 18.) Die Stelle selbst bringt Berliner nicht; vgl. RSBM's Pentateuchcommentar ed. Rosin S. 11. Der Wortlaut der Stelle Hiob 11, 17 macht auch nicht den Eindruck einer Glosse: כִּי שִׁמְעִי מִר' מְנַחֵם בֶּר' חִיבֹו דִּעֲלִי אֲבִי: לֹא יִהְיוּ לִשְׁנוֹ וּשְׁתִּירוֹ וְדִקְדּוֹקוֹ וְדַרְשׁוֹ בְּמִתְרוֹנִי ר' שְׁמוּאֵל בֶּר' מֵאִיר שֶׁלֹא הוֹדָה בְּדַבָּר.

⁴⁾ Bei Rosin, RSBM S. 13 sind die beiden Stellen aus dem Mf. 104 abgedruckt, an denen Kara den RSBM citiren soll. (1 S. 15, 6 u. 21, 2). Sie finden sich beide in Mf. Kirchheim nicht. Das וִי' שֶׁמ' (1 S. 15, 6) ist aufzulösen in שִׁמְעִי וִי' und so auch statt שְׁמוּאֵל שֶׁמ' (zu 1 Sam. 21, 2) zu lesen. cfr. Borges in Frankels Mtschr. 1883 S. 171 ff. Aber wer ist dieser שִׁמְעִי?

⁵⁾ Vgl. Zunz, Maschi. Die Zeittafel S. 335 J. G. u. L. S. 68 G. R. S. 397.

Grund, daran zu zweifeln, daß er sowohl mit Raschi (geb. 1040) als auch mit dessen Enkel R. Samuel ben Meir (geb. 1080 bis 1085)¹⁾ in engem persönlichen Verkehr stand: eine Thatsache, die ohnehin durch die angeführten Stellen als unumstößlich feststehend erwiesen sein dürfte.²⁾ In welcher Stadt R. Josef geboren ist, läßt sich kaum vermuthen. Sein Vater R. Simon, der wie R. Menachem b. Chelbo ein älterer Zeitgenosse Raschi's war, soll in Mans gelebt haben.³⁾ Möglicherweise ist diese Stadt auch der Geburtsort seines Sohnes, vielleicht erblickte dieser in Troyes, dem Wohnsitz Raschi's, das Licht der Welt. Jedenfalls hielt er sich in Troyes lange auf. Sein Tod fällt wohl in die Zeit zwischen 1130 und 1140, so daß es nicht auffallen kann, wenn er in seinem Prophetencommentar (Mf. Kirchheim) Raschi als noch lebend, im Commentar zu Hiob aber nie ohne ל"ו anführt. Was für Schicksale den R. Josef Kara betroffen, welche Stellung er im Leben einnahm, ist unbekannt: zweifellos scharte sich um ihn, wie um alle Gelehrten seiner Zeit, ein zahlreicher Schülerkreis. —

Mit der Annahme, daß Josef Kara zwischen 1060 und 1070 geboren ist, stimmt auch die Stelle⁴⁾ ר' יוסף קרא אמר ששמע ר' מפי ר' קלונימוס איש רומי שהנויר מותר בקידוש והברלה. R. Kalonymos kam zur Zeit Raschi's nach Worms. Raschi war von seiner Lehrthätigkeit brieflich unterrichtet⁵⁾ und Kara mag in Raschi's Hause manche Ansicht des Kalonymos gehört haben, den er auch zu Hiob 33, 25 citirt. Und wenn wir lesen⁶⁾: וכן העיד רבינו יוסף קרא שראה בפני ר' יחיאל מפריש

¹⁾ Rosin, R. S. b. M. als Schrifterkl. S. 6.

²⁾ Dagegen: Kirchheim Orient 1844 L. B. 15 S. 231. — Heidenheim (habanat hamifra zu 4 M. 22, 9).

³⁾ Grätz Gesch. d. Juden VI. S. 63.

⁴⁾ S. Sefer hajaschar des R. Jakob Tam (Bruder des R. S. M. f. Rosin S. 5) § 115 Wien 1811 S. 16.

⁵⁾ Vgl. Raschi in Talm. babl. Beza 24 b unten: נה עתה בא אלי מכתב מרבינו קלונימוס ובקי בכל מרמיו"ש שבא לשם אדם גדול וכן וישוב בישיבה מן רומא ושמו רבי קלונימוס ובקי בכל הש"ס והורה מן וgl. Berliner, Plet. Sofr. deutscher Theil S. 19 u. S. 48 Note 27.

⁶⁾ R. G. M. des R. Meir von Rothenburg Prag 1608 S. 113 a.

Josef Kara zur Zeit des R. Jechiel von Paris gelebt habe, so dürfen wir natürlich nicht an den bekannten R. Jechiel von Paris denken, der mit noch drei anderen Rabbinen im Jahre 1240 in Gegenwart der Königin Blanche gegen Dunin disputirte.¹⁾ Wahrscheinlich ist ein unter dem Namen ר' יחיאל מפרש sonst nicht bekannter R. Jechiel gemeint, den R. Samuel ben Meir (Dr sarua I § 138) und Rabhenu Tam (Sefer haschaschar 70), die jüngeren Zeitgenossen Karas, als Verwandten nennen, und der vielleicht mit dem in Tosafot zu Aboda fara fol. 71 a s. v. לא רמיא ר'א genannten R. Jechiel identisch ist.²⁾

¹⁾ Levin in Frankels Monatschr. 1869. Cassel, Lehrbuch S. 372. Gräz Geschichte VII. 115. — Die bloßen Citate bei Kirchheim im Orient S. B. 1844 Nr. 15 S. 231 und Dukes Zion Bd. II. S. 102 Note ר' יוסף sind wohl geeignet zu Irrthümern über den R. Jechiel zu verleiten.

²⁾ Vgl. auch Berliner, Met. sofr. S. 48 Note 28.

4. R. Josef Kara's Commentare.

Josef Kara ist vorzugsweise als Bibelerklärer bekannt.¹⁾ Die Zahl der ihm zugeschriebenen Commentare ist nicht gering. Wahrscheinlich erstreckte sich seine exegetische Thätigkeit über die ganze heilige Schrift und es dürfte vielleicht angezeigt erscheinen, hier eine kurze Uebersicht der dem R. Josef Kara beigelegten Commentare zu geben, ohne sich aber dabei auf eine eingehende Prüfung der Echtheit und des Werthes derselben einzulassen: eine Untersuchung, die außerhalb des Rahmens dieser Arbeit liegt.

1. Einen vollständigen Commentar zum Pentateuch hat Josef Kara nicht verfaßt, vielmehr beim Abschreiben des Raschi-Commentars demselben zahlreiche Glossen und eigene Bemerkungen hinzugefügt.²⁾ Diese Zusätze Kara's zum Pentateuchcommentar Raschis hat zuletzt Berliner gesammelt.³⁾ Es findet

¹⁾ Junz G. B. S. 398 J. G. u. L. S. 68 ff. Einen Commentar Kara's zu den Piutim Kalir's, in dem er auch seinen Oheim Menachem b. Chelbo erwähnt, führt Geiger an. (Parschandatha hebr. S. 20 u. 26). [Kalir wird von Kara zu den Klageliebern citirt.] — Die Vermuthung Berliners (Plet. Sofr. S. 24), daß Josef Kara der Redactor des Commentars zu Bereschit Rabba sei, hat mir mein verehrter Lehrer, Herr Seminarrabbiner Dr. Lewy, bestätigt. — Josef Kara als Verfasser eines Commentars zu alten synagogalen Poesien wird erwähnt bei Junz, Ritus S. 198.

²⁾ Vergl. oben. Kara nennt sich selbst המכתב nach Geiger, Beiträge S. 17 Note 2) auch הכותב (2 M. 34, 9) und הלבוש. vgl. Junz J. G. u. L. S. 196 Note e). — Hierher gehört aus cod. V. München, Gen. 25, 22: ימי אופר המפרש: — Später führt Kara in dieser Handschrift meist den Titel יוסף בר שמעון; Steinschneider, hebr. Bibliograph. XIV. S. 180.

³⁾ Pletat Sofrim, Breslau 1872 hebr. Theil S. 12—25 u. S. 49.

sich darunter auch die von Tosafot Arachin 15 b. s. v. וְהָיוּ
angeführte Erklärung des וְהָיוּ יוֹסֵף קָרָא zu 4 Mos. 11, 4,
sowie die beiden Erklärungen Kara's aus dem Raschi-Raschbam
Ms. der Seminarbibliothek¹⁾ zu 1 M. 45, 4 und zu 1. M. 37,
13, welche letztere Erklärung — nur nicht so ausführlich —
bekanntlich Raschbam z. St. wiedergibt.²⁾

In Josef Kara will Berliner³⁾ auch den Verfasser eines
anonymen Pentateuch-Commentars zum 5. Buch Mos. Capitel
1 bis 4 erblicken.

Die Stellen, an denen bei anderen Autoren Erklärungen
im Namen des R. Josef Kara vorkommen, hat Geiger⁴⁾ noch
besonders gesammelt.

2. Zu den Propheten enthält das Manuscript des Herrn
Raphael Kirchheim den echten Commentar Kara's. Dieses äußerst
werthvolle Manuscript wurde erst vor ganz kurzer Zeit von Herrn
Kirchheim der Bibliothek des jüdisch-theologischen Seminars zu
Breslau zum Geschenk gemacht. Leider war es mir für jetzt
nicht möglich, dasselbe genauer durchzusehen und in ausgiebiger
Weise zu benutzen. Die Handschrift ist groß Folio ohne Datum,
ohne Angabe des Kopisten, des Ortes, wo und des Mannes,
für den sie geschrieben. Sie wurde von Dukes im Orient
1847 L. B. 22 S. 344 und Wolf, Haschachar II. S. 289
beschrieben; Auszüge aus derselben finden sich ebenfalls bei
Wolf, Haschach. II. 289. III. 688. IV. 55 u. f. w.

Vor ihm hat Geiger in Nite naamanim hebr. S. 1 ff. alle ihm bekannt ge-
wordenen Erklärungen Kara's zusammengestellt, wozu Kirchheim Orient 1848
L. B. 28 S. 435 bemerkt: daß Geiger durch das allzu kühne Vertrauen auf
seine Divinationsgabe, nämlich Kara Erklärungen zu vindiciren, die ihm
in der That nicht angehören, sehr oft verletzt wird, falsche Schlüsse zu
ziehen.

¹⁾ Bei Berliner וְהָיוּ יוֹסֵף קָרָא vergl. die וְהָיוּ קָרָא zu seiner Raschiausgabe
S. XII. n.

²⁾ Der Wortlaut ist nachzulesen bei Landsberg, der Codex von
Raschis und Raschbam's Pentateuch-Commentaren. Frankels Monatschr.
1865 S. 384.

³⁾ Met. Sofr. deutsch S. 16; hebr. S. 6—11.

⁴⁾ Beiträge S. 17 Note vgl. auch Junz, zur Geschichte und Literat.
S. 69 u. Register.

Außer diesem Manuscript besitzt die Seminarbibliothek handschriftliche Karacommentare im Ms. 104 (cod. Saraval Nr. 27.) Dieses Manuscript enthält außer dem gedruckten Commentar Raschi's zu den Psalmen, Sprüchen, zum hohen Liede, Josua, Richter, Könige, Jesajas, Ezechiel und dem des R. Saabja zu Daniel unter dem Namen des Josef Kara folgende Commentare: Hiob, Kohelet bis XI. 2, Klagelieder, Esther, Esra und Nehemia, Samuel, Jeremias und zwölf kleine Propheten¹⁾. Es besteht aus zwei kleinen Foliobänden, die beide von einer Hand in schöner, gut leserlicher Handschrift geschrieben sind. Am Ende des zweiten Codex findet sich folgendes Epigraph:

וחבל עבודה זה הפירוש של נביאים על ידי אני פולה²⁾ ב'ת
ר' אברהם ה'ס'פ'ר' ביר' יואב צ'י'ע' מכני בנו של רבינו יחיאל אביו
של רבינו נתן בעל הערוך ואשתו שלר' יחיאל ביר' שלמה בשיני
בשבת בארבעה ימים לירח אדר שנת חמשת אלפים וארבעים
ושמנה לבריאת עולם³⁾ בעיר רומא דחבא על נהר טיברים המקום
זכינו להגות בו אני חרעי חרע ורעי עד סוף כל הדורות ויקים עלי
מקרא דכת'⁴⁾ וכא לציון גואל ואני זאת בריתי אוחם אמר יי' רחי
אשר עליך ודבריי אשר שמתי בפך לא ימוש מפך ומפי ורעך ומפי
ורע ורעך אמר יי' מעתה ועד עולם⁵⁾:

Der im Ms. 104 enthaltene und dem Kara zugeschriebene⁶⁾ Commentar zu Samuel ist sicher nicht von Kara, wie schon oben bemerkt wurde. Daß der Commentar einzelne in Kara's Manier erklärte Stücke enthält (z. B. I. S. c. 3. 9. 24, 10. 5, 12. 15), läßt sich nicht leugnen.⁷⁾

¹⁾ Der Commentar zu den Königen, obwohl am Schlusse Kara zugeschrieben, gehört Raschi an. s. oben.

²⁾ Ueber die Frau Paula s. Junz Gef. Schriften S. 179. Graetz Gesch. VII. 176. Cassel, Lehrbuch 341. Kayserling, die jüdischen Frauen in Gesch. Literatur und Kunst. Leipzig, 1879. S. 137.

³⁾ i. e. 1288.

⁴⁾ Jes. 59. 20 u. 21.

⁵⁾ Frankels Monatschr. V. S. 223.

⁶⁾ Er beginnt zu I. 24, nachdem bis dahin Raschi's Erklärungen gegeben waren, mit den Worten: 'עד כאן פירוש רבינו שלמה ומכאן ואילך פירוש ר' יוסף קרא

⁷⁾ Vgl. Barges in Frankels Monatschr. 1883 S. 170 ff.

Jeremias im Ms. 104 ist ebenfalls fälschlich dem R. Josef Kara zugeschrieben; der Commentar ist von Raschi mit fremden agabischen Zusätzen am Anfange.¹⁾

Auch der Commentar zu den kleinen Propheten im Ms. 104 scheint nicht Kara anzugehören; er macht vielmehr den Eindruck eines Sammelwerks, bei dem Raschi überaus häufig, aber auch R. Josef Kara's Erklärungen benutzt wurden.²⁾

Die Commentare Kara's zu den Propheten finden sich übrigens an verschiedenen Orten. So enthält cod. Rossi 255 die Propheten, cod. Paris 119 Samuel, Jesajah und Jeremias, cod. Leipzig 15 Auszüge aus Josua, cod. Oppenheimer 263 Fragmente aus Jes. und der Commentar zu den kleinen Propheten findet sich bei Biscioni cat. in fol. p. 83. 115.³⁾

Es wäre eine äußerst verdienstliche und werthvolle Arbeit, auf Grund einer eingehenden Vergleichung des Ms. Kirchheim mit dem Ms. 104 die wirklich echten Erklärungen Kara's im Ms. 104 festzustellen.

3. Hagiographen.

a. Daß Kara einen Commentar zu den Sprüchen verfaßt hat, geht deutlich hervor aus Kara's Commentar zu Kohelet (vgl. den hebräischen Theil dieser Arbeit) Cap. 7. Vers 12:

1) s. Rosin, RSBM S. 74 Note 2. — Jeremias von Kara wurde unter Vergleichung des Ms. Kirchheim edirt, von Schloßberg: פירוש ירמיה commentaire sur Jérémie par Rabbi Josef ben Siméon Kara, auteur français du XI. e siècle, publié . . . d'après deux manuscrits de la bibliothèque nationale de Paris. Paris 1881. Ich konnte mir leider diesen Commentar nicht verschaffen, doch scheint mir das in Brüll's Jahrbüchern für jüdische Geschichte und Literatur VII. Jrrff. 1885 S. 170 ff. über ihn enthaltene Referat meine Ansichten über R. Josef Kara's Exegese zu bestätigen.

2) Zu diesem Urtheil glaube ich mich nach genauer Vergleichung des Commentars zu den kleinen Propheten im Ms. 104 mit Raschi berechtigt. Daß Kara benutzt wurde, beweisen nicht bloß Stellen wie Hos. X. 15: וְיִסְכּוּ אֵיךְ בְּרִי שִׁמְעוֹן: Der Commentar zu Hos., 1861 zu Breslau erschienen, zeichnet sich vor den anderen sog. Karacommentaren zu den kleinen Propheten i. Ms. 104 dadurch aus, daß er verhältnismäßig wenig wörtliche Uebersetzung mit Raschi zeigt.

3) Jung, B. G. u. B. S. 68 Geiger Beiträge S. 18.

כמו שפירשתי בספר משלי בפסוק ארך ימים בימינה : Auch die in Raschi zu den Sprüchen sich findenden Erklärungen im Namen des R. Josef Kara können als Beweis angeführt werden.¹⁾

b. Kara zu Hiob²⁾ ist aus dem Ms. 104 der Seminarbibliothek (Saraval 27) abgedruckt in Frankels Monatschrift Jahrgang 1856 bis 58. Dieser Commentar stimmt offenbar überein mit dem Hiobcommentar Kara's bei Luzzatto. Die von diesem angeführten³⁾ Stellen, an denen Kara die nicht mehr vorhandene Boraitha des R. Samuel mit der Erläuterung des R. Sabbatai Donolo⁴⁾ excerpirt, finden sich wortwörtlich im Ms. 104, ebenso die von Luzzatto⁵⁾ aus seinem Ms. wiedergegebenen Citate Raschi's und R. Samuel's b. Meir und die Anführung des מאיר הפייט מברבונא zu Hiob 14, 12 und ebenso findet sich übereinstimmend in cod. Luzzatto und Ms. 104 zu Hiob 15, 31: שמען לא כך שמעתי אלא ואני יוסף ביר' שמען לא כך שמעתי אלא ואני יוסף ביר' חלבו אחי אבא :
כך פתר ר' מנחם ביר' חלבו אחי אבא :

Dagegen fehlen im Ms. 104 alle die Stellen, an denen bei Geiger cod. 1489⁶⁾ R. Samuel ben Meir citirt ist, ebenso fehlt die Anführung Kara's zu 18, 2, die nach Geiger in seinem cod. geschieht, „wie es nicht der Verfasser, sondern wie es nur ein Späterer thut.“ Auch Rabbenu Tam ist zu 36, 33 im Ms. 104 nicht erwähnt. Ich kann darum der Ansicht Geigers⁷⁾ nicht beipflichten, sondern sehe in dem Hiob des Ms. 104 und des cod. Luzzatto einen echten, nicht von Späteren überarbeiteten Karacommentar, während Geiger's Hiob ein auf der Grundlage eines echten Kara weitergeführter Commentar zu sein scheint.⁷⁾

¹⁾ Vgl. oben.

²⁾ Handschriftlich in Paris Nr. 88. Oxford 149 Nr. 3. vgl. Jung z. G. und L. S. 68, Dukes Zion II. S. 102 Note. Die von Dukes zu Hiob 36, 32 aus cod. Hamburg 32 angeführte Erklärung Karas findet sich z. St. im Ms. 104.

³⁾ Kerem chem. VII. S. 61 ff. —

⁴⁾ Ueber ihn s. Cassel, Lehrbuch S. 337.

⁵⁾ Kerem chem. VII. S. 60.

⁶⁾ Beiträge (Nite naam.) S. 19 Note 3.

⁷⁾ Die Auszüge bei Geiger, Nite naam. S. 11—16 (hebr.) stimmen nur theilweise mit Ms. 104 überein.

Bekanntlich wird die Ergänzung des Raschikommentars zu Hiob (von Cap. 40 Vers 25 an) bald dem R. Josef Kara, bald dem R. Samuel ben Meir zugeschrieben. In Wirklichkeit zeigt sie die Eigenthümlichkeiten beider Exegeten und ist das Werk eines Sammlers.¹⁾

c. Die fünf Megillot sind ebenfalls von Kara commentirt worden.

Im Ms. 104 sind die Commentare zu Kohelet, Klagelieder und Esther dem Josef Kara zugeschrieben, ebenso enthält Luzzatto's Handschrift den Commentar zu Kohelet von Kara, während die Commentare zu Ruth und Esther in seiner Handschrift nach Luzzatto's Angabe²⁾ nicht von Kara herrühren. Bedauerlicherweise hat es Luzzatto hinterlassen, aus diesen Commentaren Proben zu geben.

a. Ueber einen Commentar des R. Josef Kara zum Hohen Liede schweigt Junz³⁾ vollständig.⁴⁾ Der im Ms. 104 entnommene Commentar zu שיר השירים ist von Raschi. Ganz verschieden von Raschi ist der bei Hübsch⁵⁾ aus einer in der Prager Universitätsbibliothek befindlichen Handschrift der Gemeinde Eger⁶⁾ abgedruckte Commentar zum Hohen Liede. Dieser

¹⁾ Vgl. Rosin, MSBM als Schrifterklärer S. 14 ff. MSBM Pentateuch Einleitung S. XVIII. ff. — Delitzsch scheint die Edit. von Kara's Hiobkommentar in Frankels Monatschr. nicht zu kennen, da er Hiob II. Aufl. Leipzig 1876, S. 81 Note 1 bemerkt: Andere ältere rabbinische Commentare, wie von Menachem ben Chelbo, Josef Kara, Baruchon u. a. sind noch nicht bekannt geworden.

²⁾ Kerem Hem. VII. S. 68.

³⁾ J. G. u. S. S. 68.

⁴⁾ Ein Commentar zum HL. wird von Bloch (Geiger wiss. Zeitschr. IV. 188) dem Jos. Kara zugeschrieben. Leider gibt er keine Probe a. b. Mj.:

⁵⁾ Hübsch, חזק חזק הן הן die fünf Megileth nebst dem syrischen Thargum . . . ferner mit einem Commentare zum Texte aus einem handschriftl. Pentateuchodeg . . . Prag 1866. vgl. die Recension in Geigers jüd. Zeitschr. VI. S. 201 ff. (Bei H. fehlt cap. 8.)

⁶⁾ Dieses Ms. enthält: Text des Pentateuch und der Megilloth, Raschi und Targum Onkelos zum Pentateuch, einen Commentar [Kara (?)] zu den Megilloth und die Haftarothe mit Commentar. Ueber letzteren vgl. Berliner, Plet. Sofr. d. S. 21.

Commentar gehört jedenfalls einem Sprößling der nordfranzösischen Exegetenſchule an, deren Vorzüge und Mängel er theilt. Mit geſundem, nüchternem Sinne ſucht der Commentator die Sätze in ihrer Einfachheit aufzuſaſſen. Man wird kaum irren, wenn man dieſen Commentar — wenigſtens in ſeinen Grundzügen — dem H. Josef Kara zuſchreibt, nicht etwa weil er mit mehreren offenbar echten Karacommentaren in einer und derſelben Handſchrift ſich befindet, ſondern weil er unverkennbar die Charakterzüge der Erklärung Kara's trägt. — Zudem erſcheint es zweifellos, daß Kara einen Commentar zum Hohen Liede geſchrieben hat.¹⁾

Der Commentar geht bei ſeiner Erklärung des Hohen Liedes davon aus, daß der erſte Verſ des Buches, ebenſo wie Kohelet I. 1 und Sprüche I. 1 רבֿרי סופֿר הֵם, eine nicht vom Verfaſſer herrührende Ueberschrift ſei, שיר השירים, eines der vielen Lieder Salomos bedeute und die ſelbſtgeſtellte Frage, warum von den vielen Liedern Salomo's eben das Hohe Lied der Nachwelt überliefert werde, beantwortet er alſo: נכתב שנחבב לעולם ומדרש רכתב עליהם המשלים ולפיכך נכתב שדרשוהו לענן שיעבור ובוראם חפץ וחאב לגואלם ולהבדילם מן העמים להיות לו לעם והם משחוקקים אליו ובושחים בו שלא יעזבם לאורד ימים וגואלם ברחמי וברוב חסדיו וראה שלמה במחזה כל אלה וכתב דגמא בו ואשתו ורעותיה:

Mit dem Commentar des MSBM zum Hohen Liede²⁾ zeigt der Commentar bei Hübsch keinerlei Verührungspunkte.

β. Der Commentar zu Ruth bei Hübsch (a. a. D.) ſtimmt faſt vollſtändig mit dem bei Jellinek³⁾ unter dem Namen 'ים' ר

¹⁾ Vgl. Salfeld, das Hohe Lied Salomonis Berlin 1879 S. 49. Nach einer Mittheilung Berliners (cod. S. 41) gehört der Schlußſatz von Naſchi's Einleitung zum H.L. (von יאמר אני Kara an.

²⁾ Commentar zu H. Samuel b. Meir zu Koheleth und dem H.L. (aus cod. 32 der Hamburger Stadtbibliothek) ed. Jellinek Leipzig 1855. Der zum H.L. wird von Moſin (MSBM als Schrifterfl. S. 17 ff.) dem MSBM abgeſprochen.

³⁾ Commentarien zu Eſther, Ruth und den Klageleibern von H. Menachem b. Chelbo, H. Tobia b. Eliezer, H. Josef Kara, H. Samuel ben

(רא יוסף קרא = oben Abschnitt 3) und anonym gegebenen Erklärungen und gehört zweifellos dem R. Josef Kara an. Zu 2, 7 ist Menachem b. Chelbo citirt. Der Commentar zu Ruth im Mf. 104 gehört wörtlich Raschi an.¹⁾ Nach demselben finden sich im Mf. 104 noch Erklärungen unter der Ueberschrift נִימוּקֵי שְׁמוֹת הַשְּׂפָטִים.²⁾

γ. Der im cod. 104 ausdrücklich im Texte mit פִּירוּשׁ קִינּוּת ר' יוסף קרא bezeichnete Commentar zu den Klageliedern ist echt und stimmt mit dem in Dibre Chachamim³⁾ aus einer Pariser Handschrift abgedruckten Karacommentar zu איכה, der bis Cap. V. Vers 18 reicht, fast wörtlich überein.⁴⁾ Letzterer ist auch gleichlautend mit den in der editio princeps Neapel 1486 nicht Raschi angehörenden Stellen. Zu III. 28 ist Menachem b. Chelbo citirt, dem gegenüber der Verfasser sagt ואני פירשתי אחר הענין: Dieses Citat findet sich auch bei Hübisch (a. a. O.) aber ohne den Zusatz ואני ור', vollständig bei Sellinet (a. a. O.), der mit Mf. 104 sehr oft wörtliche Uebereinstimmung zeigt.⁵⁾

Der Commentar zu den Klageliedern liegt also in vier Recensionen vor: 1.) Mf. 104. 2.) in Dibre Chachamim 3.) bei Sellinet und 4.) bei Hübisch.

Die größte Verschiedenheit zeigt der Commentar bei Hübisch, in dem sich allerdings wörtlich wieder findet, was Sellinet unter רא יוסף bringt, im Uebrigen aber meist Erweiterungen und Zusätze zu Kara's Erklärungen enthalten sind.⁶⁾ Entweder hat Meir und einem Ungenannten (aus cod. 32 Hamburg) herausgegeben von A. Sellinet Leipzig 1855.

¹⁾ Der Commentar zu Ruth bei Luzzatto gehört nicht R. Josef Kara an. Perem Chemed VII. 68.

²⁾ Geiger im Ozar nechmad IV p. 43.

³⁾ ed. Eliezer Aschlenasi Meq 1849 S. 17—23.

⁴⁾ An manchen Stellen ist Mf. 104 ausführlicher, so z. B. I. 11. 13. 15. 16. 17. 21. 22. II. 1. III. 23. 27. 40. 42. 47. 49. IV. 1. 7. 8. 21. 22. u. f. w.

⁵⁾ Das Citat in Dibre Chacham. IV. 6. משה מרומי כן שמעתי מר' fehlt in allen anderen Editionen.

⁶⁾ Bei Hübisch ist auch citirt zu II. 10 חזקו בר חלבו חזקו בר חלבו: ובפירושו רבינו שלמה בר יצחק ראיתי:

Handschrift auch nicht (wie auf dem Titelblatt) den Titel פירוש לר' יוסף קרא, sondern nur פירוש מעילת אדשורוש und ist zweifellos nicht von Kara. Er ist weit kürzer und knapper wie Raschi, hält sich auch vom Midrasch meist frei und zeigt manche auffallende Erklärungen. So namentlich bei der Deutung der Verse I. 5 ff., wovon hier nur erwähnt sein möge: חור (I. 5) als לשון חירות. Wie Raschi nimmt der Verfasser des Commentars im Mf. 104 an, daß die Königin Basthi für ihr Vergehen getödtet wurde, denn er schreibt: וכתב ברתי מרי ופרם שנהרגה ושתי על אשר לא באה לפני המלך (Esther I. 19). Dagegen sagt Kara bei Süßsch¹⁾: (שקצוה) או רנוה (שקצוה) וכל האומר שרפוה או רנוה (שקצוה) הוא בפשוטו של מקרא, שאם הרנוה משפט מות) שונה (טועה) הוא בפשוטו של מקרא, שאם הרנוה מה צורך לכתוב דבר זה ברתי פרם ומרי שלא זיבטל לאחר שנהרגה דבר זה אין להשיב מפני שום פיוס (אשר תבוא ותמלוד) שנהרגה דבר זה אין להשיב מפני שום פיוס (אשר תבוא ותמלוד) אבל אין משיבין על דברי האגדה: Interessant ist auch die Verschiedenheit der Erklärungen zu dem bekannten Vers 8 des 1. Cap.: שלא היו אונסין. Das Mf. 104 lautet: והשתיה כרת אין אנס שום אדם לשחות אלא מאותו משקה שהיה רצוה²⁾. Dagegen sagt Kara bei Süßsch³⁾ (כמידה) אלא אדם כופוה לשחות שלא כמידה⁴⁾. Jellinek hat hierzu noch den auch sonst bemerkenswerthen Zusatz: אין מכריח אותם ממצות המלך לשחות שלא כרת לפי שבשאר סעודות מלך עושה סעודה ובמשתה היין מביאין כוס גדול לכל אחד ואחד ומצוים שישתה כל אחד ואחד כל הכוס בפעם אחת באהבת המלך.

Ueber die Beschaffenheit des Esthercommentars bei Luzzatto, den er wie den Commentar zu Ruth dem H. Josef Kara abspricht,⁴⁾ fehlt uns ebenfalls wieder jede Mittheilung.

d. Der Commentar zu Esra und Nehemia im Mf. 104, der auf dem Titelblatt der Handschrift ebenfalls dem H. Josef Kara zugeschrieben ist, fand eine gründliche Besprechung durch Geiger.⁵⁾ Geiger hat die Art und Weise dieses Commentars

¹⁾ Die in Parenthese gesetzten Worte sind die Varianten bei Jellinek.

²⁾ Zu ergänzen הוא שמה.

³⁾ Vgl. Raschi z. St.

⁴⁾ Kerem Chemed VII. S. 68.

⁵⁾ Djar nešmah IV. S. 48 ff. Wieder abgedruckt in Geiger's, nachgel. Schr. 5. Bd., 1. Abtheilung (ed. H. R.) S. 47 ff.

genau beschrieben und unwiderleglich nachgewiesen, daß er nicht von Josef Kara herrühren kann. Bei Berliner, wo sich ebenfalls¹⁾ eine Beschreibung dieses Commentars findet, wird derselbe²⁾ dem Benjamin ben Jehuda in Rom zugeschrieben. Ein neuerer Forscher, H. J. Mathews, glaubt ihn jedoch³⁾ auf R. Saadjah, den Verfasser des unter Raschi's Namen bekannten Commentars zu Daniel, zurückführen zu sollen. — Zweifellos existirten — jedenfalls einzelne — Erklärungen des R. Josef Kara zu Esra und Nehemia, wenn auch der Gedanke Geiger's, daß der unter Raschi's Namen gedruckte Commentar zu Esra und Nehemia dem R. Josef Kara angehöre,⁴⁾ ganz entschieden abzuweisen ist⁵⁾, da dieser Commentar eben so viele Eigenthümlichkeiten enthält, die auf R. Samuel ben Meir hinweisen.

e. Auch zur Chronik waren Erklärungen des R. Josef Kara vorhanden, wie die Citate in dem fälschlich als Raschi gedruckten Commentar beweisen. So zu 2. Chron. 3, 15, wo auch רבינו שלמה ז"ל citirt ist⁶⁾, eod. 5, 9⁷⁾ und eod. 25, 24.⁸⁾ Interessant ist auch die Stelle aus dem Commentar zu Chronik im cod. 5 München, wenn auch auf dieselbe ein allzu großes Gewicht

1) Blat. Sofr. d. S. 11.

2) Auf Grund einer Angabe Steinschneider's, der denselben Comm. cod. Mon. 60 fand.

3) Commentary on Esra and Nehemia, edited from manuscripts in the Bodleian library, Oxford 1882 mit Benutzung von 18 Handschriften, darunter auch unser Ms. 104. — (Literar. Vorwort p. III).

4) Djar nechmad IV. S. 44. Hiernach wäre die Angabe in Nite naamanim S. 20 zu ändern.

5) Vgl. auch Rosin, MSM S. 21.

6) Vgl. 1 Rge. 7, 15 dieselbe Erklärung Kara's im Ms. Kirchheim u. f. auch Raschi z. St.

7) Dieselbe Erklärung giebt Kara im Ms. Kirchheim zu 1 Rge. 8, 8, wo er die Worte voraussetzt: במקרא זה אומר אני יוסף בר שמעון שהיו משום ומליצתו ובידורו של דבר לא כפוסח על שתי הסעיפים אלא באמת ובנכחה ויאריכו הברים לא שנארכו ראשי הברים מעצמן והגיעו להם עד אמה סרקסן מפני כלה דברים אחד שאם כן היה לו למקרא לומר ויתארכו הברים ולשון ויאריכו הברים משמע שאחרים מאריכים אותם יתוך וגו'. Man bemerke die Unterscheidung des R. Josef Kara zwischen Hifil und Hithpael.

8) Vgl. Ms. Kirchh. zu 2 Rge. 14, 14 und Beise im Kerem Chemed V. S. 241.

nicht zu legen ist.: עד כאן פירש רבינו יוסף קרא ברכי שמעון זכרנו לחיי עד ומבאן ואילך העתקתי מפירושי רבני הימים שמסר'נו (1. Chron. 29, 11).¹⁾

Weitere Stellen des Commentars zur Chronik, die einen Einfluß des R. Josef Kara sei es auf den Wortlaut, sei es auf den Geist der Erklärung verrathen, hat Geiger²⁾ in einer eingehenden Besprechung zusammengestellt.

Liegt auch — trotz der oben angeführten Stelle (1. Chr. 29, 11) aus cod. 5 München — die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Erklärungen, die sich unter dem Namen Kara's zur Chronik finden, den Parallelstellen in den Königen entnommen sind, so verräth doch der ganze Charakter des Commentars zur Chronik wenigstens die Zugehörigkeit zur Kara'schen Schule und die Vermuthung ist gar wohl begründet, daß jedenfalls ein Schüler des R. Josef Kara oder ein ihm in der Art der Auffassung und Erklärung der heiligen Schrift folgender Exeget den sog. Raschikommentar zur Chronik abgefaßt hat.

Noch mögen hier die Worte Platz finden, mit denen Vor-^{geß}³⁾ einen längeren Excurs abschließt: „So können wir von den ungenannten Commentatoren der Bücher Esra-Nehemia und der Chronik eben nur das mit Bestimmtheit behaupten, daß dieselben die Commentare Raschi's, Kara's und RSBM's fleißig studirt und vielfach benutzt haben, ohne daß dadurch das Vorhandensein eines Raschi-, Kara- oder RSBM-Commentars zu Esra-Nehemia und der Chronik an Wahrscheinlichkeit gewänne.“

¹⁾ In demselben codex findet sich auch zu I. Chronik 4, 11. עד כאן פירש מורי בשם רבו ר' אלעזר בן רבינו משלם וכך אמר לו רבינו שלמה בר יצחק בן מונמיל בשם חמיו ר' לוי שאמר בשם ה"ם אחיו ר' משה הדרשן וכך אמר לו ר' יוסף בן שמעון vgl. Zunz Literaturgeschichte S. 178 und Steinschneider hebr. Bibliogr. XIV. 84 S. 130. — Vgl. ferner cod. 5 Münch. zu I. Chr. 9, 20; 12, 32.

²⁾ Dzar nechmad IV. S. 44. Parschandatha hebr. S. 25.

³⁾ In seinem Aufsatz über R. Samuel ben Meir, Frankel-Gracq' Monatschrift 1883 S. 173.

5. Zur Exegese Kara's.

Eine so eingehende und erschöpfende Besprechung und Klarlegung, wie die exegetische Weise des R. Samuel ben Meir in dem oft erwähnten, verdienstvollen, in seiner Art klassischen Werke meines hochverehrten Lehrers, Dr. David Rosin, ¹⁾ gefunden, kann für die Exegese Kara's vorerst nur ein frommer Wunsch bleiben. Denn während alle irgendwie vorhandenen Commentare R. Samuel's durch den Druck längst allgemein zugänglich gemacht sind, harret noch die Mehrzahl der exegetischen Arbeiten Kara's der Veröffentlichung, sind noch nicht einmal die Handschriften, welche seine Commentare enthalten sollen, genügend durchforscht, um eine vollkommen zutreffende Charakterisirung seiner Leistungen und seiner Eigenthümlichkeiten zu ermöglichen. Es muß einer späteren Zeit vorbehalten bleiben, das Bild dieses Mannes lebenswahr zu zeichnen, wie es aus seinen Werken uns entgegentritt, einer späteren Zeit, die, glücklicher wie wir, des ungestörten und ungehinderten Besizes und Gebrauches gedruckter echter Commentare R. Josef Kara's sich erfreuen darf. Darum sind alle Arbeiten auf dem beregten Gebiete nur Stückwerk, sie liefern die Bausteine zu dem Gebäude, das die spätere wissenschaftliche Forschung einst errichten wird, das aufgehäuften Material mit scharf prüfendem Blick zusammentragend und die einzelnen Theile kunstvoll in einander fügend.

Von diesem Gesichtspunkte sind die bis jetzt veröffentlichten und die künftighin zu veröffentlichenden exegetischen Arbeiten des R. Josef Kara aufzufassen und zu beurtheilen und es wäre thöricht, auf Grund derselben jetzt schon eine endgültige Charakterisirung R. Josef Kara's unternehmen zu wollen. Gewisse

¹⁾ R. Samuel b. Meir als Schrifterklärer. Breslau 1880 S. 77 ff.

bei Kara feststehende und ihn kennzeichnende Eigenthümlichkeiten lassen sich allerdings selbstredend auch jetzt schon aufstellen und die von ihm bis jetzt veröffentlichten Commentare lassen seinen exegetischen Standpunkt, seine Leistungen und seine Fähigkeiten, wenn auch noch in theilweise schattenhaften Umrissen erkennen. Vor allem aber ist es natürlich nothwendig, daß die unter dem Namen des R. Josef Kara vorhandenen Erklärungen auf ihre Echtheit geprüft werden, damit man nicht in die Lage kommt, an Kara zu loben oder zu tadeln, was eines anderen Verdienst oder Fehler ist.¹⁾

Wir begnügen uns aus den angegebenen Gründen in der folgenden Zusammenstellung, die auf Vollständigkeit keinerlei Anspruch macht, nur als echt bekannte und anerkannte Erklärungen Kara's — zumeist nur aus seinen gedruckten Werken — anzuführen.

Fragen wir zunächst nach der Stellung, die Kara in der Geschichte der exegetischen Literatur einnimmt, so müssen wir ihn unbedingt zu den Paschtonim rechnen. Denn wie R. Samuel ben Meir, sein begabterer und durch die Vollendung seiner Leistungen ihn überragender Freund, hatte es sich R. Josef Kara zur Aufgabe gestellt, den einfachen Wortsinn der Bibel מדרש zu ergründen und der natürlichen Auffassung der heiligen Schrift entsprechend und frei von fremden, namentlich midraschischen Einflüssen den Bibeltext zu erklären. Scharf genug kennzeichnet er den Werth und Einfluß, den er dem Midrasch bezüglich der Exegese einräumt, mit den Worten:²⁾ ואין רצוני לכתוב בספר זה שום מדרש שלפי מדרשו רצון ספר בפני עצמו והרצון לקרות בו קורא דע לך שכשנכתבה הנבואה שלימה נכתבה עם פתרונה וכל הצורך שלא יכשלו בה דורות הבאים וממקומו אין חסר כלום ואין צריך להביא ראיה ממקום אחר ולא ממדרש כי

¹⁾ So hat, wie schon oben erwähnt, Geiger eine Menge Erklärungen dem R. Josef Kara zugeschrieben, die diesem gar nicht gehören und ist in Folge dessen vielfach zu falschen Schlüssen über Kara's Leistungen gelangt. Vgl. oben und Kirchheim Orient 1848 XX. 28 S. 435

²⁾ cfr. Einleitung zur Erklärung der Bb. Samuel im Mf. R.

חזרה תמימה נכתבה ולא תחסר כל בה ומדרש חכמינו כדי להגדיל חזרה וידיד אכל כל מי שאינו יודע פשוטו של מקרא ונוטה לו את מדרשו של דבר דומה לה ששטפתו שכולת הנהר ומעמקי מים מציפין אותו בכל אשר בידו להנצל ואילו שם לבו אל דבר ה' היה חוקר אחר פשר דבר ופשוטו ומצאו לקיים מה שנאמר אם ידברתי אגדה דורשין פנים: oder mit den Worten: חזרה חזרה וכו' ¹⁾ אחרות ואינן מתיישבין על הלכ ואשיב את ידי ואחדל שיהו דיותיו נשפכין וקולמוסין נשברין בלהג הרבה ²⁾ Die Agada als Hilfsmittel der Exegese zu benutzen, ist überflüssig und unzweckmäßig; denn שאין ררך נביא בכל כ"ד ספרים שיסתום את דבריו פשט ³⁾ עוד [רע] שאין ררך נביא בכל כ"ד ספרים שיסתום את דבריו פשט שיצרך ללמד אותם מדברי אגדה ⁴⁾

Vor allem ist es eben der einfache, natürliche Sinn, wie er sich ergibt für den, der sich vorurtheilslos und von keiner Seite beeinflusst in die heilige Schrift versenkt, den zu erfassen und festzuhalten Kara für Pflicht des Exegeten hält. Nur der Peshat ist gültig, nur der Peshat verdient Beachtung: זה יפתרון זה: אף חט ימן ושמאל ⁴⁾

So sind z. B. zahlreich die Stellen im Commentar zum Hiob, an denen Kara den פשוטו של מקרא gegenüber anderen Auffassungen aufrecht erhält, ⁵⁾ und in den von ihm überlieferten Erklärungen (Glossen) zum Pentateuch zeigt er oftmals deutlich das Bestreben, sich vom Midrasch loszusagen. ⁶⁾ Eine tradirte,

¹⁾ vgl. Spr. 2, 4.

²⁾ 1 Sam. 2, 12 (R).

³⁾ Richter 4, 5. (R).

⁴⁾ Vgl. 1 Sam. 1, 3 (R). Die Stelle Jos. 5, 9 בפי כל דבר וישבו ככתבי ולא חסור ממנו ימן ושמאל (vgl. Geiger Nite naam.) fehlt bei Kara im Mf. R., das zur Stelle genau mit Raschi übereinstimmt; nur statt des משה דורשן bei Raschi ist Mf. R. ein יהודה דורשן erwähnt.

⁵⁾ Hiob, 1. 14, 21. — 3, 3. — 12, 20. — 13, 12. — 14, 22. — 15, 16, 19. — 24, 15, 19. — 27, 2. — 28, 4. — 30, 19. — 31, 33. — 35, 11. — 37, 5. — u. a. Weiter hierhergehörige Stellen wären z. B. Kara zu 1 Reg. 2, 30. — 4, 30. — 7, 33. — 8, 8 (f. o.) — 18, 25. Jerem. 8, 21. 4 Mos. 27, 20 bei Berliner, Blet. Sofr. und noch viele andere.

⁶⁾ Vgl. die von Berliner in Blet. Sofr. zusammengestellten Erklärungen Kara's zum Pentateuch, bes. auch 2 Mos. 32, 1, wo er den פשט gegen

landläufige Erklärung besitz für ihn nicht zwingende Verbindlichkeit,¹⁾ und anstatt wie andere Commentatoren zum Midrasch seine Zuflucht zu nehmen, gesteht Kara nicht selten freimüthig, daß er keine Erklärung wisse, oder aber er fügt zu dem angeführten Midrasch hinzu, daß er eine dem einfachen Wortsinne entsprechende Erklärung der betreffenden Stelle nicht geben könne.²⁾

Unter diesen Umständen ist es besonders auffallend, daß Kara trotzdem in seinen fortlaufenden Commentaren den Midrasch häufig citirt und benutzt.³⁾ Diese Thatsache erklärt sich vielleicht am einfachsten daraus, daß Kara meistens zunächst die Erklärung Raschi's anführt oder die Gedanken Raschi's in breiter Ausführlichkeit entwickelt und dann erst, wenn es ihm nöthig und geboten scheint, seine eigene Erklärung anfügt.⁴⁾ Denn Midraschim, die sich bei Raschi nicht angeführt oder wenigstens angedeutet finden, bietet Kara selten.

Kara zeigt überhaupt eine große Abhängigkeit von Raschi,⁵⁾

Raschi aufrecht hält. cfr. auch die oben citirte Stelle Esth. I. 19, an der Kara sagt: שונה הוא בשוטו של מקרא כל האמר - Kara polemisirt oft gegen Raschi, ohne ihn zu nennen.

1) Vgl. z. B. Ri. 8, 18. פתרון זה לאבן נגף ולצור מכשול לכל שומעיו mit Bezug auf die hergebrachte Deutung.

2) Vgl. Ri. 4, 4: והו' מדרשו אבל לא ידעתי הדבר לישבו על אופניו ואין זה לא יכולתי ליישב המדרש על פשוטו של מקראות ונמנעתי: Job 10, 15: פשוטו ונו' מלכות. Jer. 28, 1 sagt Kara mit Bezug auf צדקיה ודקיה also: בשנה הרביעית הנבחה: מקרא זה אין בידי לברר הנבחה: giebt dann seine auf die Accentuation gegründete Erklärung und schließt: ואיני כותב פתרון זה כדי שיסמך איש עליו לפי שרפה הוא בידי והבא אחרי לחקן יתקן ויטול המלמד להועיל ויריכני נתיבות לא ידעתי במקרא זה שאיני יודע 1 Sam. 10: 28 שברי אבל על יישוב המקרא בלא מדרשו איני יכול לעמוד ואין. פתרונו 1 Sam. 17, 55. מקרא יוצא מדי פשוטו: ähnlich 2 Sam. 8, 18 Scharj. 14, 5. und o.

3) Vgl. Kirchh. Orient 1844 B. 16 S. 251. Geiger, Beiträge S. 18 Note 2. Auch das Targum citirt Kara häufig. (j. m. u.)

4) Was Steinschneider i. cat. Bobl. S. 1478 s. Josef Kara von Geiger sagt: „Nostrum nullum per se composuisse commentarium, sed ubique commentarios Salomonis Isaki cum addimentis suis descripsisse vel retractavisse putat Geiger“ (cfr. Beitr. S. 17 ff.) ist zu weit gegangen.

5) Zum Pentateuch hat Kara bekanntlich bloß Raschi's Commentar glossirt. Daß ihn der Mangel an genügenden talmudischen und halachischen

und in seinen Commentaren finden sich sogar ganze Kapitel, die mit Raschi nahezu wörtlich übereinstimmen. Dieses Abhängigkeitsverhältniß, das sich in den Prophetencommentaren Kara's bei einer auch nur oberflächlichen Vergleichung mit Raschi alsbald offenbart, tritt aber fast ganz in den Hintergrund in Kara's Commentaren zu den Hagiographen, namentlich auch in seinen Commentaren zu den fünf Megilloth, die Hübsch¹⁾ herausgegeben hat und zu denen auch der Kohelet-Commentar gehört.²⁾ Diese Commentare bekunden recht deutlich Kara's Bestreben, ein klares, einer natürlichen Auffassung des Textes entsprechendes Verständniß der heiligen Schrift zu erwecken und zu erzielen; seine Erklärung ist einfach und schmucklos und geht besonders auch darauf aus, den Sinn und Zusammenhang der einzelnen Verse und Vertheile festzustellen.³⁾

Außer dem unschätzbaren Vortheil, dessen er sich erfreuen durfte: in dem Meister Raschi einen Vorarbeiter und Pfadfinder auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Exegese, in Raschi's Commentaren ein Muster und Vorbild, einen nie versiegenden Quell fruchtbarer Anregung zu eigener, selbständiger wissenschaftlicher Thätigkeit zu finden — war Kara auf dieselben

Kenntnissen von der Abfassung eines selbständigen Pentateuchcomm. abhielt, ist nur eine Vermuthung. Denn der Umstand, daß Kara zu Ri. 9, 14 sagt: וְיִצְחָק הָיָא נָזִיר יָכוֹל לִאֲכוֹל רֶבֶשׁ שֶׁנֶּקֶט בְּנִבְלָה, während L. b. Nasir p. 4b steht: נִזְר שֶׁנֶּקֶט בָּהֶם, ist kein Beweis für Kara's talmudische Unkenntniß, wie Geiger Beitrage S. 23 meint. Vergl. oben das Citat aus dem Sefer hajasch. vgl. auch Kirchheim im Orient 1848 B. B. 28 S. 435. Mehrere Capitel in Jes. und den Kngn. stimmen bei Raschi und Kara überein. Näheres s. Orient 1844 B. 16 S. 251.

¹⁾ S. o. Abschnitt 4. — Die Besprechung der Commentare Kara's zu den חמשה מגילות s. ebendasselbst.

²⁾ Vgl. oben und weiter unten Abschnitt 6 dieser Arbeit.

³⁾ Vielleicht gab Kara mit Absicht den Commentaren zu den fünf Megilloth diesen — ich möchte fast sagen — populären Charakter, da die 5 Megilloth der gottesdienstlichen Siturgie angehören und dem allgemeinen Verständniß näher gebracht werden sollten. Die Handschrift, aus der Hübsch die Commentare veröffentlichte, giebt sich durch das Schlußwort זה החומש שיך לבית הכנסת ואין אדם רשאי להחזיק בנידון כי הוא לקהל אינר selbst als Synagogengemälde.

geringen Hilfsmittel bei seinen exegetischen Arbeiten angewiesen, die Raschi benutzt hatte. Er erwähnt selbständig häufig die Erklärungen von Midrasch und Talmud,¹⁾ wo sie ihm mit dem פשוט vereinbar scheinen, citirt häufig, in einzelnen Büchern fast regelmäßig, das Targum,²⁾ nennt Pesikta, Tosefta, Bereschit Rabba, Seder Olam, die große Massora und andere Werke.

Von Exegeten und Grammatikern kennt er alle Raschi bekannten Autoritäten, er nennt Menachem bar Chelbo, Raschi, R. Samuel ben Meir,³⁾ sehr oft den Menachem ben Sarut und Dunasch ibn Librat, den R. Juda haDarshan und R. Moses haDarshan, R. Meir שלח צבור, Kalir und viele andere.⁴⁾ Ihm verdanken wir auch die Kunde von der nicht mehr vorhandenen Boraita des R. Samuel, aus der er Auszüge mit der Erläuterung des R. Sabbatai Donolo in seinem Hiobcommentar mittheilt.⁵⁾

Auch bezüglich seiner grammatikalischen Kenntnisse steht Kara nicht höher wie Raschi.⁶⁾ Beispielsweise seien hier einige dem R. Josef Kara bekannte grammatische Erscheinungen und Regeln aus dessen Hiobcommentar angeführt:

Kara ist unterrichtet in der Formenlehre und über die Bedeutung der einzelnen Conjugationen,⁷⁾ er kennt den Ein-

1) Auch den ירושלמי ג. B. Hiob 37; 11. 18.

2) Ausdrücklich auch ירושלמי Mi. 4, 21.

3) S. Abschnitt 2.

4) Ferner ר' אליעזר — Hiob 38; 25. — וכן פתר ר' אליעזר רבינו קלונימוס ז"ל Hiob 30, 4 u. 3 Mos. 17, 4: יצחק ביר' הנדול ביר' יצחק ז"ל Hiob 14, 12 u. a. m.

5) Diese Aufzählungen lassen sich leicht vermehren, sobald weitere Commentare Kara's ebirt resp. genau auf ihre Echtheit geprüft sind. —

6) Eine ausführliche Zusammenstellung und Uebersicht über das Grammatikalische bei Kara muß ebenfalls einer späteren Zeit vorbehalten werden. Ueber die Fehler, die Geiger (Beiträge S. 25 ff.) irrthümlich dem Kara zuschreibt, s. Orient 1848 L. B. 28 S. 435.

7) Zu יִתְּרָה Hiob 20.8: במה מילה במה? Hiob 27; 6: יִתְּרָה ist Gal, das Biel lautet יִתְּרָה גל Hiob 15. 22. כמו עשוי וגו' שכלם.

Ergänzung des Subjekts an,¹⁾ der Accent ist ihm eine Stütze seiner Erklärung,²⁾ er beruft sich auf den Sprachgebrauch der Bibel,³⁾ benutzt die Sprache der Mischna sehr oft zur Erklärung seltener und schwieriger biblischer Worte⁴⁾ u. s. w. Kara's Commentare enthalten so manche vortreffliche und bemerkenswerthe Erklärung, doch finden sich natürlich auch viele Erklärungen in ihnen, die unhaltbar oder ganz unzulässig sind.⁵⁾

Ueberall zeigt R. Josef Kara bei seiner Exegese das bemerkenswerthe Bemühen, den Gedankengang und den Zusammenhang der einzelnen Verse festzustellen.⁶⁾ Manche dunkle Stelle sucht er eben aus dem Zusammenhange zu erklären⁷⁾, eine Gefplogenheit, die uns auch bei Raschi und RSBM,⁸⁾ wenn auch minder häufig begegnet. Gar oft nimmt Kara bei der Erklärung

¹⁾ z. B. Job 3. 9 erklärt er חרמא (=man). Gesen ²⁸ S. 304.

²⁾ vgl. z. B. 1 Mos. 15. 15. ferner Mi. 12. 4 פתרון אף הנקוד מוכיח בל פתרון 4. vgl. eod. 13, 18. eod. 6. 25 ופסירדו מתיבה של אחיו Job 24. 6. עכשיו שהפעם למעלה בכף המעם מפסירדו מתיבה של אחיו וְכִתְּבָהּ. עֲשֵׂה. 3.

7. Andere Beispiele bei Geiger a. a. O. S. 30 f. —

³⁾ z. B. Job 5. 19 נהג כי לדקדק אין לך מקרא של פשוטו לפי פשוטו של מקרא אין לך לדקדק כי נהג. המקרא לומר וכו'.

⁴⁾ z. B. Job 2. 8. Job 14. 16. — 16. 16. Ruth 2. 14. Klafel. 1. 13. und sehr oft, vgl. auch Geiger a. a. O. S. 32.

⁵⁾ Als eine Verirrung ist z. B. die eigenthümliche Erklärung Kara's zu 1. M. 37. 26 וכסיו אה דמו = נפלא את כסנו מדמו = zu bezeichnen.

⁶⁾ Kara's Bestreben, möglichst auf den Zusammenhang zu achten, bekunden z. B. die Worte Job 17. 6: ועתה אשוב לפרש בינתים דברים שלא כה: Job 39. 5: פירשתי מחמת שפירשתי לתופרם ולחבר את העניין להיות אחד תחילה דבר הוא ואינו דבוק 2. Job 7. 2: פתרונו וכה חיבורם של שלוש מקראות הללו מקרא זה נחיתה פעם הוא לשני דברים 26. 28 לענין של מעלה אלא לענין של מטה נומר מילתו שהתחיל 5. 37. vgl. auch האמורים במקרא של מעלה הימנו כמו מפרש בצידו und viele andere Stellen.

⁷⁾ Vgl. S. 5. 26 לפי עניינו 28. 9 כן פתרון לפי עניינו 15. 33 המקרא הזה לפי הילוך המקראות 7. 21 העניין מוכיח על פת' המקרא 15. 33 und viele andere Stellen.

⁸⁾ Vgl. Junz, J. G. u. L. S. 66 u. Rosin, R. Samuel ben Meir als Schrifterklärer S. 87 u. S. 15 Note 4. — Bei Menachem im Nachberet zu Aili S. 18 findet sich die Regel הענינים ימשכו המלים „der Zusammenhang bestimmt den Sinn der einzelnen Worte“, Menachem ist auch der Urheber des Ausdrucks פתרינו כפי ענינו (Nachberet S. 12 zu אביר.)

Außer diesen charakteristischen Merkmalen der Exegese Kara's, in Folge deren seine Commentare nicht selten den Eindruck einer systematischen, wohl disponirten Arbeit hervorrufen, wäre noch als eine Eigenthümlichkeit Kara's zu erwähnen, daß er fast alle seine Erklärungen mit dem Worte פרוך oder פרוט einführt und am Schlusse der Erklärung eines Verses die Verbindung mit den folgenden Textsworten herzustellen pflegt durch כשם והולך¹⁾:

Häufig wendet sich Kara an seinen Leser, den er gewöhnlich in der zweiten Person Singularis anredet²⁾, und ruft ihm ein רע oder הרע גם zu oder er macht ihn durch ein מלמד³⁾ auf das aufmerksam, was er aus dem Schriftwort zu lernen habe. Und da es ihm vor allem um Klarheit und Deutlichkeit zu thun ist, so verweist er oft zur Illustrirung einer Stelle auf die herrschende Gewohnheit,⁴⁾ die Sitte und den usus.

Noch sei bemerkt, daß Kara zuweilen von einer nothwendigen Umkehrung des Verses in der Erklärung⁵⁾ oder einer Brachylogie⁶⁾ redet; er liebt es auch, zum Festhalten allgemein gültiger Erklärungen aufzufordern⁷⁾ oder eine Ausdrucksweise

Eigenart Kara's Rosin MSBM S. 12 Note 1) und abgewiesen durch יאמור oder חסובה לדברך oder חל' oder sie sind angedeutet durch: „Du sollst aber nicht sagen (oder) vielleicht wolltest du sagen, daß das so und so gemeint ist . . . deshalb heißt es weiter“ לכך נאמר — שם חל' חסובה לדברך — לכך נאמר בציור Job 1. 1. — 35. 9. — 37. 18. — 6. 11. — 19. 5. — 28. 21. — 31. 30. — 34. 37. — 13. 20 u. a. v. a. D. 1. Mos. 12. 17. — 14. 13. — 17. 5. Esther 2. 19. — 3. 8. — 4. 14. — 5. 11. — 9. 12 u. d. ¹⁾ ז. ב. Job 1. 9, 12. — 5. 2. — 6. 15. — 8. 12. — 10. 9. — 13. 2 u. d. Ruth 1. 13. חסם שספסר הולך Job 3. 20. — 8. 11. — כשם בציור Job 5. 6. — 36. 5. u. f. w.

²⁾ Anders MSBM. Vgl. Rosin, H. Samuel ben Meir als Schrift-
erklärer S. 66 H. 1.

³⁾ ז. ב. Job 26. 12. — 28. 21. — 33. 24. — Ruth 1. 3 u. f. w.
Job 3. 7. — 20. 17. — 2. 13. בנהג שבעלים וכן פנהג העולם
12. 5. — 28. 8 u. o. Ruth 1. 9. Esther 1. 16.

⁵⁾ Ruth 3. 8. מסורה מסורה הוא ופטר' מסורה לאשו Job 17. 3. מסורה מסורה
u. o. 4 Mos. 14. 23.

⁶⁾ Job 15. 30 מקרא קצר Richter 6. 25 u. d.

⁷⁾ Job 5. 7. ומסורה זה חסום בידך Ruth 1. 21. — Ruth 1. 22. דרך
ומסורה זו תראה מסורה בידך Hagel. 1. 12. חסום חסום בידך

eine größere Anzahl von Versen zusammen¹⁾ und scheinbar den Zusammenhang störende Sätze und Bemerkungen weist er als wohl berechtigt nach, indem er ausführt, daß sie etwa aufsteigende Zweifel zurückdrängen²⁾ oder auf später Mitgetheiltes³⁾ vorbereiten sollen.⁴⁾ Andererseits können spätere Stellen nur mit Bezug auf das Vorangegangene verstanden und erklärt werden.⁵⁾

Zuweilen stellt Kara auch den Zusammenhang her dadurch, daß er in der Erklärung sich selbst Einwürfe macht, die er durch die folgenden Textworte wieder zurückweist.⁶⁾

1) ג. B. Job 17. 6 שלשה מקראות הללו שלשון מליצה אחת הן ויחבור אחד vgl. eod. 23. 16. — 24. 1 — 35. 11 מקרא זה מחובר למקרא שלמעלה הימנו וכה 11 פתרון שני מקראות הללו Derartige Zusammenfassungen finden sich bei Kara ungemein häufig.

2) Dahin gehören die zahlreichen mit *לא תחמה* oder *תחמה* eingeleiteten Erklärungen.

3) „Die Schrift theilt im Voraus gelegentlich gewisse Umstände mit, die gleichsam als Einleitung zum besseren Verständniß eines später folgenden Berichts dienen sollen“ erwähnt Berliner, *Met. Sofr. deutsch* S. 17 als beliebte Regel Kara's. Belegstellen s. eod. S. 23.

4) Vgl. ג. B. 1 S. 2. 18 ושמואל משרת את פני ה' שאל תחמה כשתגיע לחקרא 1 S. 13. 22 וחסמא באותו חופן ותחמה כשאתה מגיע למטה לשאל ולהנותן בנו זה מן הדברים שמשברים את האוזן שלא תחמה כשאתה מגיע למטה בענין שב' ונושא כליו מסותה אדיו (eod. 14. 13) ותאמר במה המיתן לפי שה' לו חרב ושם איש מעברי שאל ושמו דואג שלא תחמה כשאתה מגיע למקרא 1 S. 21. 8 ויען דואג האדומי ויאמר ראיתי את בן ישי בא נובה תאמר הין היה דואג שם 22. 9) Noch andere Beispiele s. Geiger, *Parshandatha hebr.* S. 82. Ähnlich ist Ruth 3. 9 על שם שבאדיתו יסף 3 oder zu Job I. 3 מה שחתם כאן מפורש בסוף הספר: Zu dem in dem Citat 1 S. 13. 22 enthaltenen Satz האוזן את vgl. Kara zu 1. Mos. 26. 15. 2 Mos. 13. 18. u. f.

5) Ruth 1. 16 לפי שהוכיח למעלה - הוסיף עוד להוכיח ג. B. Job 26. 14 להוכיח - הוסיף עוד להוכיח - הוא אומרת כשם שהחיל בתחילת העניין להוכיח הולך ומדביר 8. 13 ומהכאן - הוא אומרת מקרא זה מוכח לענין 11. 11 oder זהו שאמר למעלה 5. 8 Ähnlich Job 3. 25. — 5. 8 אוסף למעלה 2. 1. 3 u. f. f. Joel 2. 14 Am. 8. 5 u. f. u., לפי (כנגד) שאמר - Sehr oft findet sich שאמר למעלה 8. 15 Esther 8. 15 אוסף למעלה 2. 1. 3 u. f. f. Joel 2. 14 Am. 8. 5 u. f. u., כנגד שנאמר למעלה - חדר ורופא כאן oder רופא כאן כנגד שאמר למעלה 8. 15 Esther 8. 15 u. f. u. (Die kl. Propheten citate nach M. R.) Esther 7. 15.

6) Diese Einwürfe werden eingeführt mit *תאמר* (vgl. über diese

Außer diesen charakteristischen Merkmalen der Exegese Kara's, in Folge deren seine Commentare nicht selten den Eindruck einer systematischen, wohl disponirten Arbeit hervorrufen, wäre noch als eine Eigenthümlichkeit Kara's zu erwähnen, daß er fast alle seine Erklärungen mit dem Worte פתח oder פתחו einführt und am Schlusse der Erklärung eines Verses die Verbindung mit den folgenden Textesworten herzustellen pflegt durch כשם והולך¹⁾ שפרש והולך):

Häufig wendet sich Kara an seinen Leser, den er gewöhnlich in der zweiten Person Singularis anredet²⁾, und ruft ihm ein **וְעַ** oder **וְהָ** zu oder er macht ihn durch ein **מִלְמַד**³⁾ auf das aufmerksam, was er aus dem Schriftwort zu lernen habe. Und da es ihm vor allem um Klarheit und Deutlichkeit zu thun ist, so verweist er oft zur Illustrirung einer Stelle auf die herrschende Gewohnheit,⁴⁾ die Sitte und den usus.

Noch sei bemerkt, daß Kara zuweilen von einer nothwendigen Umkehrung des Verſes in der Erklärung⁵⁾ oder einer Brachylogie⁶⁾ redet; er liebt es auch, zum Feſthalten allgemein gültiger Erklärungen aufzufordern⁷⁾ oder eine Ausdrucksweiſe

Eigenart Kara's Rosin MSBM S. 12 Note 1) und abgewiesen durch יד אמר oder חסובה לדיברך oder ה' oder sie sind angedeutet durch: „Du sollst aber nicht sagen (oder) vielleicht wolltest du sagen, daß das so und so gemeint ist . . . deshäts heißt es weiter“ לכך נאמר — שם ולא תאמר
 אגל. פסוק 1. 1. — 35. 9. — 37. 18. — 6. 11. — 19. 5.
 — 28. 21. — 31. 30. — 34. 37. — 13. 20 u. a. v. a. ד. 1. Mos. 12. 17. — 14.
 13. — 17. 5. Esther 2. 19. — 3. 8. — 4. 14. — 5. 11. — 9. 12 u. d.
 1) א. B. פסוק 1. 9, 12. — 5. 2. — 6. 15. — 8. 12. — 10. 9. —
 13. 2 u. d. Ruth 1. 13. כשם שבספר יהושע 3. 20. — 8. 11. — כשם
 פסוק 5. 6. — 36. 5. u. f. w.

²⁾ Anders AEBM. Vgl. Hoffn, N. Samuel ben Meir als Schrift-
erklärer S. 66 A. 1.

⁴⁾ חֲסִידִים בְּנוּיָה שְׂבָעִים — חֲסִידִים 8. 7. — 20. 17. — חֲסִידִים בְּנוּיָה שְׂבָעִים — 12. 5. — 28. 8 u. o. Ruth 1. 9. Esther 1. 16.

מקרא מסורים. 3. 17. Job מקרא מסורים הוא ופתי' מסופו לראשו Ruth 3. 8. ו. 4. Mos. 14. 23.

ד. ו. 25 Richter זה מקרא קצר 15. 30 שוב⁶⁾

7) *Job* 5. 7. וּמִסּוּרָה זֶה תִּפּוֹס בִּידֶךָ. *Ruth* 1. 21. — *Ruth* 1. 22. בִּידֶךָ.
וּמִסּוּרָה זוֹ תִּהְיֶה מִסּוּרָה בִּידֶךָ. *Malqel*. 1. 12. זֶה תִּפּוֹס בִּידֶךָ.

und deren Sinn hervorzuheben, indem er sie von einer anderen verwandten unterscheidet.¹⁾ Nicht selten findet sich bei ihm auch die talmudische Schlußformel des ר"ק וחומר²⁾.

Schließlich seien noch einige wenige Interpretationsregeln Kara's angeführt: (Vgl. auch Berliner, *Plat. Sofr. S.* 23). Mi. 13, 12: רע לך שבכל כ"ד ספרים שהכתוב שונה עליו וכופלו חמצא שמקצר הכתוב את דבריו או בפעם ראשון או בפעם שנית אם קצר בו בפעם ראשון הוא חוזר ומלמד בפעם שנית מה שחיסר בראשונה דרך זה תפוש: Ruth 1, 22: ופעמים שהוא בא להאריך בראשונה בידך בכל כ"ד ספרים בכל מקום שתמצא שכופל דבר אחד שני פעמים הראשון לספור מעשה והשני פתרונו משנעשה דבר זה אירע כל מקום שאתה מוצא שמוהם 3. Mos. 26, 44 אחריו כך וכך של שני דברים זה אצל זה אתה מוצא בצדס פירוש של שניהם הרבה 2. Jos. 2, 7: על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון דברים תמצא שסתומין בתחילתו³⁾ ולעולם תמצא פתרון וחסרון זהו מן הכפולין שבתחילתן סתומין ובצידן oder כולן לפי תשובתן הן האמור שלזה בזה ואת האמור שלזה 9, 11 Jos. (4) מפורשין בזה (und viele andere Regeln, deren Aufzählung hier zu weit führen würde).

Auch die etymologische und lexikalische Seite hat Kara in seinen Commentaren nicht vernachlässigt, geographische Angaben und historische Beziehungen erhalten bei ihm eingehende Berücksichtigung. Mit seinem nüchternen Verstande und mit seinem klaren Geiste ging er überall den Dingen auf den Grund. Wie weit ihn sein kritischer Sinn führen konnte, das bekunde die nachfolgende Stelle aus seinem Commentar zu I. Sam. (9. 9): כי לנביא היום יקרא לפנים הרואה פת' מה שהדור הזה קורא נביא היו הדורות הראשונים קוראין רואה למדת שכשנכתב ספר זה כבר חזרו לקרא לרואה נביא מכלל שספר זה לא נכתב בימי שמואל שכשחזרו על כל המקרא לא תמצא שנקרא נביא רואה כי אם

¹⁾ אילו נאמר כך eod. 21. 8. אילו היה מדבר כך היה מגיד לך 6 Jos. 11. ²⁾ ו. או היה פת' כך עכשיו שכת.

³⁾ Der bekannte Schluß a minori ad majus: vgl. Kara zu Jos. 9. 7. — 19. 8. — 34. 18. — 36. 29. —

⁴⁾ Vgl. Jos. 10. 9.

⁵⁾ S. Joel 1. 10; 3. 3. (R).

כאן שהוא אומר איהו בית הרוואה למדת שדורו של שמואל הוא נקרא לפניו בישראל ברור אחרון לשמואל ועל אותו הדור הוא אומר כי לנביא היום וגו' ורבותינו ז"ל אמרו ששמואל כתב ספרו¹⁾ והמאיר לארץ ישים מחשך לאור ומעקשים למישור:

Die Darstellungsweise des R. Josef Kara ist einfach, schmucklos und nüchtern; sie ist oft systematisch, aber im Vergleich mit Raschi entbehrt Kara der präzisen Kürze des Meisters, er ist weiterschweifig und zieht sich mehr als einmal zu ermüdenden Wiederholungen veranlaßt. Kara's Ausdruck ist meist klar, seine Sprache nicht immer glatt und nicht ohne Härten; doch zeigt er das redliche Bestreben, das Rabbinische dem Reinebräischen zu nähern. Zur Verdeutlichung seiner Erklärungen bedient sich Kara der französischen Sprache, von der er einen weit ausgiebigeren Gebrauch macht wie Raschi, indem er nicht bloß einzelne Worte, sondern ganze Sätze in der französischen Sprache wiedergiebt. Wenn in einzelnen Kara-Handschriften sich auch Erklärungen in לשון כנען d. i. slavischer Sprache finden,²⁾ oder gar in לשון אשכנז d. i. deutscher Sprache³⁾, so sind dieselben doch wohl nur der Heimath des jeweiligen Abschreibers zuzuschreiben.

Wir schließen diesen Abschnitt mit dem Wunsche, daß er eine Stütze sein möge für die Worte Geiger's⁴⁾: סוף דבר ראוי האיש כי נחיה את זכרו וכי נבין לו מקום בין מפרשי המקרא החשובים יהי זכרו לברכה:

¹⁾ Kara zu Hi. 2. 6: שמואל הנביא שכתב ספר שופטים:

²⁾ z. B. Jos. 8. 26 (Mf. R).

³⁾ z. B. Jos. 17. 18. — 22. 34. — Hi. 16. 13. — 1 Reg. 6. 9 (Mf. R).

⁴⁾ Parshandatha hebr. S. 33.

6. Kara's Commentar zu Kohelet (vgl. d. hebr. Theil).

Nach der ausführlicheren Besprechung der Erklärungsweise des R. Josef Kara können wir uns in Bezug auf den von uns veröffentlichten Commentar zu Kohelet mit wenigen einleitenden Worten begnügen.

Daß Kara's Commentar nicht zu den streng wissenschaftlichen Arbeiten gehört, daß er vielmehr einen populären Charakter trägt, weil es dem Verfasser offenbar darum zu thun ist, das durch den liturgischen Gebrauch in der Synagoge am Laubhüttenfeste allgemein bekannte Buch dem Verständniß der großen Menge näher zu bringen, ist schon oben beiläufig erwähnt worden.

Für den beabsichtigten populären Charakter der Interpretation sprechen vor allem auch die zahlreichen aus dem Leben genommenen Beispiele, die Kara zur Veranschaulichung seinen Lesern vorführt. Wer kennt z. B. nicht jenen Reichen, der seinen Reichtum für das höchste Gut hält und in prahlerischem Wahne die thörichten Worte ausgesprochen hat: „wozu soll ich meinen Sohn damit plagen, Kenntnisse zu erwerben oder ein Handwerk zu erlernen? wird ihm doch nach meinem Tode, selbst bei den höchsten Ansprüchen und einem ungemein langen Leben, stets ein hinreichendes Vermögen zu Gebote stehen, um alle seine Wünsche und Lüste zu befriedigen!“¹⁾ Oder wer vernähme nicht bei den Worten Kara's לפי מה שאמר רמא את העולם היא ינע כדרך ארץ ²⁾ בחררה היא ינע das Murren jener Unzufriedenen, die durch die Behauptung, daß die früheren Zeiten bessere waren, daß die Arbeit jetzt nicht mehr lohnend sei wie in vergangenen Tagen, sich zur Unthätigkeit berechtigt glauben?³⁾

¹⁾ Vgl. א"י zu VII. 12.

²⁾ Vgl. VII. 10.

³⁾ ע. IV. 17. — X. 15 und viele andere Stellen.

Den populären Charakter erhöht auch zweifellos die bei Kara mehr als bei anderen Exegeten beliebte Exemplification mit allbekannten biblischen Persönlichkeiten.¹⁾

Ein oberflächliches Betrachten des Commentars genügt, um die feste Ueberzeugung hervorzurufen, daß es dem Verfasser eben darum zu thun ist, die schwierigen, oft dunkeln und unverständlichen Verse des Textes für die Menge der Hörenden und Lesenden so natürlich wie möglich²⁾ zurechtzulegen und womöglich auch zum Quell praktischer Lebensklugheit zu machen:³⁾ Genieße, was Du hast, mäßig und mit Vernunft, vergiß nie, daß ein Höherer über Dir wacht, sei stets dessen eingedenk, was dein Theil, deine Aufgabe als Mensch, Bürger, Vater ist, laß dich nicht hinreißen, einzig und allein dem Erwerb irdischer Güter zu fröhnen, grüble nicht nach über das, was nach dir sein wird, da es dir durch Gottes gütige Fürsorge verhüllt ist, vertrau nur ganz dem Herrn u. s. w.

Zu bedauern ist es, daß der Commentar nicht vollständig uns vorliegt; denn die Erklärung des Schlußcapitels mit seiner entschiedenen und entscheidenden Wendung hätte aus dem Munde Kara's — nach dem zu schließen, was uns aus seiner Feder überliefert ist — zweifellos noch besonderes Interesse erregt.

Daß der Commentar überhaupt echt ist und dem R. Josef Kara nicht abgesprochen werden darf, unterliegt kaum einem Zweifel. Denn er zeigt all die Eigenthümlichkeiten, die wir an Kara's Exegete kennen gelernt haben.

Seinem Grundsatz, nur nach dem **מש** zu erklären, bleibt Kara treu,⁴⁾ und wenn Ruenen irgendwo richtig sagt: „es mag schwer sein, die Einheit des Predigers zu beweisen, ist aber

¹⁾ Vgl. j. B. 3. 17. — 4. 14, 17. — 7. 14, 16. — 8. 1, 2. — 9. — u. 3.

²⁾ Daß der Commentar viele gezwungene Erklärungen enthält, ist bei der Schwierigkeit des Textes fast selbstverständlich.

³⁾ Vgl. j. B. auch X. 19. 20. XI. 1 und 2.

⁴⁾ Vgl. auch VIII. 5 **אבל פשר דבר ושטון של מקראות אפרשם בעזרת חזון לאדם** דרע: (Der Commentar selbst ist der beste Beweis für die oben ausgesprochene Behauptung).

noch schwerer sie zu leugnen¹⁾, so müssen wir gestehen, daß sich unser Kara redlich bemüht hat, einen Zusammenhang in dem theilweise so ungeordneten Gedankengang des Buches nachzuweisen. Hierbei begegnet uns oft die schon bekannte Art Kara's, durch selbst gemachte und wieder abgewiesene Einwürfe²⁾ den Zusammenhang zu vermitteln.

Gelingt es ihm nicht, einen Zusammenhang festzustellen, so bemerkt dies Kara³⁾, andererseits nimmt er zum Beweis ihrer Zusammengehörigkeit mehrere Verse in der Erklärung zusammen.⁴⁾

Das schon oben als typisch bezeichnete פתרון findet sich ebenso wie (וכמו שפירש (והולך)⁵⁾ fast in jedem Verse, das, wie oben erwähnt, bei Kara häufige מלמד erscheint im Kohelet-Commentare als למד öfters⁶⁾ und auch der Schlußformel des ודומר קל begegnen wir mehrmals.⁷⁾ Auffallend häufig und mit zu den Eigenthümlichkeiten Kara's gehörig ist der Gebrauch des Wortes גרם z. B. in der Redensart גרם זה גרם. Auch die Hervorhebung einer Ausdrucksweise durch ihre Unterscheidung von einer ähnlichen Construction findet sich im Koheletcommen-

¹⁾ Vgl. Bleek-Wellhausen, Einleitung ins A. T. 4 S. 523.

²⁾ וחסבה לדברך I. 6. 7. II. 14. III. 22 u. f. או. לומר כן mit folgenden ואם תאמר I. 17. לכן נאמר IV. 5. X. 20. vgl. אל תאמר — ו. 5. u. (off. VII. 17) III. 14. שמה יאמר לך אדם . . . לכן נאמר I. 14. — Vgl. auch: ואלה: אף I. 8. 10 u. f. f. שדרי

³⁾ I. 15 תחילת דבר הוא ואינו מחובר למעלה.

⁴⁾ I. 14. שלשה מקראות הללו פתרון אחד הם (ר"ל להם) זה פתרונם IX. 9 מקרא זה מחובר לשל מעלה: VII. 10: ארבעה מקראות הללו ארבעתם פתרון אחד (להם) ופתרון אחד להם. — Hinführung auf den Zusammenhang enthalten Ausdrücke wie III. 9. מקרא זה מוכס על (V. 6. VII. 8. VII. 19. VII. 27.) VII. 12: מקרא זה סופו מפרש את (IV. 13) — cfr. VII. 8 ראשו וגו

⁵⁾ כמו שפירש בצדו. VII. 14. — וכן מפרש במקום. IV. 1. — כמו שפירש. VII. 23. —

⁶⁾ I. 7. III. 17. X. 10 למד VIII. 5. vgl. auch die Abschnitt 5 Ende citirte Stelle 1 Sam. 9. 9.

⁷⁾ 3. B. III. 17. IV. 12. VII. 17. VIII. 2—5. X. 14.

⁸⁾ 3. B. I. 7. vgl. Hiob 32. 4. Außerdem findet sich גרם im Commentar zu Koh.: I. 15. 17. IV. 14. IV. 5. VII. 6: 12. IX. 3. X. 13.

tar.¹⁾ Und wenn oben behauptet wurde, daß die Commentare des R. Josef Kara den Eindruck einer systematischen, wohl disponirten Arbeit hervorrufen, so können Stellen wie IV. 5. 13. 14. V. 9. VII. 8. 12. IX. 1. 14 u. f. w. als direkte Bestätigung dieser Behauptung gelten.

Obwohl hauptsächlich auf das Verständniß des Ganzen und den Zusammenhang bedacht, richtet Kara im Commentare doch auch seinen Blick auf Einzelheiten und giebt z. B. zahlreiche Worterklärungen theils direkt, theils beiläufig²⁾. Zu einer derselben ist der talmudische Sprachgebrauch herbeigezogen³⁾, häufig stützt sich Kara auf Menachem ben Saruf, den er einmal ausdrücklich nennt⁴⁾; ferner citirt Kara Targum⁵⁾, Mischnah⁶⁾, Pesikta⁷⁾, und benutzt, wenn auch ohne besondere Angabe, Raschi's Commentar fleißig⁸⁾ und zweimal auch den Talmud⁹⁾.

Was die Bemerkung betrifft: ער כאן חיברתי המקראות אחר (מרש רבוהי¹⁰⁾), so läßt sich für deren Richtigkeit ein Beleg aus den uns vorliegenden Midraschwerken kaum nachweisen. Nicht ganz unwahrscheinlich ist es, daß Kara sich an Jalkut Schimoni z. St. § 978 init. anschließt.

Die Sprache des Commentars, sowie die Darstellungsweise entspricht ganz dem oben über Kara's Schreibart Gesagten. Der im Ganzen glatten, natürlichen und flüssigen Darstellung

¹⁾ Vgl. VIII. 5: פירשן עכשיו שנכתב פה; VIII. 8: אילו נאמר: הייתי אומר -- עכשיו שהם אומר -- לדנו.

²⁾ I. 5. 13. 16. II. 2. 5. 10. 22. IV. 10. V. 7. VII. 14. 24. 26. VIII. 8. 11. 15. IX. 11. 12. X. 1. 2. 4. 9. 10. 20. u. f. w.

³⁾ II. 8. vgl. dazu noch Gittin 8b, Šagiga 25a u. a. St. und Delišch' Commentar z. St. S. 245.

⁴⁾ VII. 26 vgl. übr. d. hebr. Theil.

⁵⁾ I. 6. I. 13.

⁶⁾ V. 5. (Derech Erez) V. 11. (Abot).

⁷⁾ I. 1.

⁸⁾ Wörtlich z. B. V. 1. 2. VII. 26 vgl. die Noten zum Comment. — Unter פירשין II. 8 ist Raschi gemeint.

⁹⁾ Die Erklärung zu I. 6 stützt sich ganz auf Pesachim 94b. Ein Talmudcitat findet sich auch VII. 28.

¹⁰⁾ VIII. 2—5. — Daß Kara sich an den Midrasch anschließt, ist nach seiner eigenen Angabe natürlich zweifellos.

fehlt es nicht an bedenklichen Weitschweifigkeiten und Wiederholungen, die manchmal durch die Gezwungenheit der Erklärung verursacht sind. Anklänge an biblische Stellen, die sich dem Verfasser natürlich und ungesucht darbieten und ihn in dem Bemühen unterstützen, seine Sprache dem Reinebräischen zu nähern, finden sich häufig z. B. I. 6: (Ps. 148, 6). IV. 17 (Jes. 60. 7.) VI. 12. (Ps. 144. 4.) VII. 10. (5. M. 32. 3) (Jes. 7. 21 u. 22). VIII. 10. (Jes. 36. 11). IX. 17. (Jer. 46, 4. 51. 11 und Ezech. 7. 14). V. 2. (Ezech. 10. 2 Prov. 10. 19). VII. 3 (Prov. 14. 13) vgl. III. 1. IX. 1.

Als Beweis für die allgemein¹⁾ zugegebene Echtheit des Commentars läßt sich auch noch das Schlußwort geltend machen, mit dem im Ms. 104 der Commentar Kara's zu Kohelet nach c. XI B. 2 endigt, um für den Rest des Buches den Erklärungen Raschi's Platz zu machen: ע כן מצאנו מפרש ר' יוסף (קרא²⁾). Diese bestimmte Ausdrucksweise fällt ganz entschieden ins Gewicht, wenn man auch derartigen Zusätzen gegenüber sonst sehr vorsichtig sein muß.³⁾

Bezüglich der handschriftlichen Ueberlieferung genüge es auf die Beschreibung des Manuscripts⁴⁾ und das über Kara's Commentar zu Kohelet Gesagte⁵⁾ hinzuweisen. Die Handschrift ist, wie überhaupt der ganze codex, in schöner, deutlicher Quadratschrift geschrieben, die Schreibung selbst zeigt häufig Inconsequenzen und manchmal ist der Text, wahrscheinlich durch die Unaufmerksamkeit der Schreiberin, verderbt⁶⁾. Ueber das Verhältniß des Textes im Ms. 104 zu dem Text des von Hübisch benutzten Prager Manuscriptes⁷⁾ geben die Noten in der hebräischen Edition genügenden Aufschluß.

¹⁾ Den Commentar i. Ms. 104 haben eingesehen: Geiger (Ozar nechm. IV. S. 43). Berliner, (Bibl. Sofr. d. S. 21). Rosin, (NEM S. 73 Note 4.) Borges, (Frankels Monatschrift 1883 S. 175.)

²⁾ S. den hebr. Theil.

³⁾ Vgl. das in Abschnitt 4 Bemerkte.

⁴⁾ S. oben Abschnitt 4 (cod. 104 Sarav. 27.)

⁵⁾ S. ebenbas.

⁶⁾ Vgl. die hebr. Edition.

⁷⁾ Beschrieben ebenfalls in Abschnitt 4.

Nach einer Zusammenstellung der in Kara's Commentar zu Kohelet citirten Bibelstellen soll in einem letzten Theile der Versuch gemacht werden, die verhältnißmäßig zahlreichen und ausgedehnten altfranzösischen Uebersetzungen zu entziffern, die Kara seinem Commentar theils zur Worterklärung theils zur Verdeutlichung der hebräischen Erklärungen beigelegt hat.

Folgende Bibelstellen sind im Commentare Kara's zu Kohelet citirt.

1. Mos. 24. 11.	IX. 11.	Jesaj. 39. 7.	VII. 14.
1. Mos. 27. 20.	IX. 11.	Jesaj. 39. 8.	VII. 14.
1. Mos. 28. 11.	IX. 11.	Jerem. 12. 1.	III. 18.
1. Mos. 30. 39.	IV. 11.	Jerem. 7. 22.	IV. 17.
1. Mos. 32. 2.	IX. 11.	Ezech. 28. 14.	I. 1.
1. Mos. 37. 11.	V. 7.	Ezech. 37. 11.	IX. 4.
2. Mos. 10. 3.	I. 13.	Job. 2. 23.	X. 19.
2. Mos. 27. 9.	I. 6.	Habak. 1. 4.	III. 18.
4. Mos. 14. 2.	V. 1.	Habak. 1. 15.	VII. 26.
4. Mos. 14. 28.	V. 1.	Psalm 127. 3.	IV. 9.
5. Mos. 12. 13.	I. 16.	Spr. 3. 16.	VII. 12.
5. Mos. 23. 10.	IV. 17.	Spr. 10. 2.	VIII. 8.
5. Mos. 23. 15.	IV. 17.	Spr. 11. 4.	VIII. 8.
5. Mos. 29. 11.	VIII. 5.	Spr. 15. 8.	IV. 17.
Josua 2. 16.	IX. 11.	Spr. 17. 16.	X. 3.
Richt. 15. 14.	VII. 26.	Sprüche 26. 27.	X. 9.
1. Sam. 6. 9.	IX. 11.	Job 7. 2.	I. 5.
1. Sam. 10. 5.	IX. 11.	Ruth 2. 3.	IX. 11.
1. Sam. 15. 22.	IV. 17.	Ruth 2. 22.	IX. 11.
1. Sam. 20. 27.	X. 19.	Dan. 2. 29.	II. 22.
1. Sam. 21. 14.	II. 2.	Dan. 5. 1.	X. 19.
Jesaj. 1. 11.	IV. 17.	Dan. 10. 3.	IX. 10.
Jesaj. 1. 15.	IV. 17.		

sogar noch, wann er alt geworden ist, dann sogar weiß er sich in Acht zu nehmen nicht mehr als er wußte sich in Acht zu nehmen, als er Jüngling war.

IV. 14. נֶשׁ אֵינְשָׁן רֵי גִיד רֹוִינָט פּוֹכָרָא nes (= même) ains (= antius) un rei (roi) ned (né) devint (devient) povre (pauvre) selbst wenn er vorher als ein König geboren war, wird er arm.

IV. 17. לִפּוֹל אוֹם נִיחֲלִי מִמָּר אֲקוֹר כְּפִישׁ פִּיט צִיל כּ מִשְׁפִּיט אִשִּׁי אֲפּוֹרִמֶר הֲרִיִּיא פּוֹר שׁוֹן פּוֹרִפִּיט כְּצִיל כִּי נָא מִי שְׁפִיט נִינִמִּא נָא אֲפִירִטִיד הֲרִיִּיא: Diese Stelle ist ungemein schwierig. Der Sinn, wie er auch aus dem vorangehenden hebräischen Text hervorgeht, ist jedenfalls: „Der Thor sieht nicht ein, daß es besser ist, nichts Böses zu thun und ohne Opfer vor Gott zu erscheinen, denn ein Sünder zu sein und Gott mit zahlreichen Opfern zu versöhnen.“ Die Hauptschwierigkeit bietet die Entzifferung des אֲפּוֹרִמֶר אִשִּׁי. Für הֲרִיִּיא ist zweifellos beide Male אֲרִיִּיא zu lesen: = li (le) fol hom (homme) ne vueil (vent) metre (mettre) à cor (coeur) che (que) (= quels) fais (faits) fait zil (celui) chi (qui) mesfait (méfait) à se apporter(??) ¹⁾ à Dieu por (pour) son forfait, che (que) zil (celui) chi (qui) n'a méfait, nient (= rien) n'a apporté (apporté) à Dieu ²⁾ d. h. der thörichte Mensch will sich nicht zu Herzen nehmen, welche Thaten thut (wie unvernünftig handelt) der, welcher übel gethan hat, sich Gott (mit Opfern) zu nähern (indem er sich nähert) für (als Sühne für) seine Uebelthat, während (?) der, welcher nichts Uebles gethan hat, nichts vor Gott darbringt (und ihm doch angenehmer ist, wie der opfernde Sünder)(?)

V. 17. וְכִּי יִבְרַח שִׁין אֶרֶץ zu III. 22.

VII. 11. פִּלֻשׁ אֵן אִשֵּׁם אֲוִנֹרֵד אֲטוֹט לוֹ שִׁקוֹל plus en est onored (honoré) à tot lo sicule (à tout le siècle = toto illo

¹⁾ Wahrscheinlich ist zu lesen אִשִּׁי רִמֹּרֵר à se rapporter (vergl. auch rapporter ses faits, ses actions à Dieu.)

²⁾ Vermuthlich ist auch hier zu lesen נָא רִמֹּרֵר n'a rapporté à Dieu. Es wäre übrigens angemessener, hier das Präsens zu setzen; also: qui ne méfait rien, ne rapporte à Dieu. Bei אִשִּׁי אֲוִנֹרֵר an à se rapprocher zu denken, ist vielleicht zu thun.

saeculo = à tout le monde) viel ist er dadurch geehrt all-
überall.

VII. 13. אֹתְרֵיָא *otreie* (octroie) bewilligen, einräumen,
zugestehen.

VII. 26. לִימֵט ¹⁾ *liemets* gew. *liements* = *ligamenta*
Bande.

VIII. 15. תַּנְז (tant) en tent
(tient) de son ahan soviel hat er von seiner Mühe.

Nachträgliche Bemerkungen.

Vorstehende mit Fleiß und Gründlichkeit geschriebene Ab-
handlung verdient ein näheres Eingehen auf Einzelnes in
derselben, mehr als ich gegenwärtig zu thun im Stande bin. Daher
folgen einstweilen nur wenige Ergänzungen und Berichtigungen.

§. 212: Die Literatur über den Falschut ist durch
Rapoport im Heschachar I S. 41, Horowitz, Frankfurter
Rabbiner I S. 2—5 und Deutsch, die Sprüche Salomos
S. 102 zu ergänzen.

Die in der Note 5 gemachte Mittheilung über das Titel-
blatt in der ed. pr. Salonichi 1526 ist nicht genau. Ich bin
im Besitze dieser seltenen Ausgabe, in der das Werk auf dem
Titelblatte nur ספר ילקוט הנקרא שמעוני angegeben wird, was
durch die im Nachtrag (קונטרס אחרון) vorangehenden Worte:

הקונטרס האחרון אשר סדר הר' שמעון
הדרשן לאחר שכתב זה הספר

erklärt wird, daß Simon ha-Darschan der Sammler sei.

§. 213: Zu den gesammelten Stellen, in denen שמעון

¹⁾ Vielleicht *lieims*, *lieins* = *liens* Bande.

(dafür zuweilen שמעון, wie auch der Name des Sohnes יוסי und יוסף variirt) vorkommen, ist noch Nachum 1, 2 hinzuzufügen, wo für ר"ש im Raschi-Commentar nach Cod. Berol. Nr. 122 שמעון ר' zu lesen ist. Dagegen ist für שמעון ר' bei Raschi zu Jeremias 27, 17 שמעון nach dieser Handschrift zu lesen, derselbe, der den Commentar zu diesem Buche sehr stark glossirt hat.

Auch שמעון אחי רבי im Kara-Commentar zu Hosea 12, 9 dürfte hierher zu zählen sein, indem ich שמעון אחי רבי lesen und die dortige Erklärung als den Zusatz eines Anderen betrachten möchte. Geiger in der Zeitschrift der deutsch-morgentl. Gesellschaft, Band 16 S. 300 will einen Bruder Raschi's vermuthen, der aber sonst nicht bekannt ist.

§. 220 und Note 5 daselbst. Der Versuch, Dufes nachzuahmen und יצחק מקרא ר' in Cod. Hamburg Nr. 52 mit einer Stadt קרא in Verbindung zu bringen, hätte wegleiben können, da dort יצחק מקרא ר' א' רורש א' zu lesen ist.

§. 224 Note 1: Wie für ר"י, d. h. יוסף ר' später רשי gelesen wurde, s. die Einleitung zu meinem Raschiwerke S. X.

§. 228 Note 1. Kara als Erklärer des Pijut s. oben S. 176 in den Mittheilungen des Dr. Ziemlich aus dem Nürnberger Nachsior.

§. 230. Ueber die Schreiberin Paola vgl. meine Angaben im Magazin 1884 S. 142.

§. 231 Note 1, Es ist um so mehr zu bedauern, daß der Verf. den von Schloßberg (Paris 1881) edirten Commentar zum Buche Jirmijah nicht benutzt hat, da ihm hierdurch auch der einleitende Brief meines gelehrten Freundes Halberstam, der die Kara-Literatur behandelt, entgangen ist.

§. 236 Z. 9 ist das Fragezeichen zu tilgen, da der Kohenet-Commentar in der Handschrift de Rossis Nr. 456 mit dem in Rede stehenden identisch ist. Noch sind in demselben Codex Kara's Commentar zu den Klagebüchern und der Esther-Commentar enthalten, den ich im Magazin 1876 veröffentlicht habe, was dem Verf. unbekannt geblieben ist (vgl. dort, S. 154 und die hebräische Abtheilung).

§. 258. Für die französischen Ausdrücke wäre es gut, das Glossaire von Burguy (3. Theil von der Grammaire de la langue d' Oil) zu Rathe zu ziehen. Das Wort *maltalent* I, 14 und 17 wird dort mit *mauvaise volonté, colère, haine* wiedergegeben.

Für den hebräischen Text ergiebt sich nach einer Vergleichung mit der Copie, welche ich i. J. 1873 von der Handschrift de Rossi Nr. 456 in Parma genommen habe, Folgendes:

- Seite 5 Zeile 5 אן ראוי לומר u. ורח für ורח
 §. 6 שראיתי אחמול משם
 §. 6 §. 4 סוכב כל הלילה
 §. 11 und 13 מקורם für מקורם
 §. 7 §. 7 דבר fehlt
 §. 23 לענות כמו לענות בו
 §. 8 §. 4 בלע für בל"ע und so auch an den anderen Stellen.
 §. 6—9 ותרם לו חסרון שלא יוכל עוד להימנות וכשאני רואה שהסכל עושה דבר שאינו יכול לתקנו ויחסר מחך שמוחו דבר שאינו יכול למלאוהו u. f. w.
 §. 16 נעשה für אעשה
 §. 16 לאחר für מאחר
 §. 9 §. 5 כועם für כונם
 §. 10 §. 8 בלי für כל
 §. 11 §. 17 שניהם und היסכל שונים
 §. 19 מן für עם
 §. 12 §. 12 ובחפץך für ובחפץ
 §. 15 §. 5 und 6 את אשר כבר היה דבר
 §. 8 וכל für וכן
 §. 9 יחבר für יחרר
 §. 11 וישפתחון
 §. 16 §. 6 נ"ל אחרים Handnote במקומם Nach
 §. 18 §. 14 כל זה אינו בו

- ט. 19 ג. 14 ומחר הוא מת
 ג. 15 שעושה זה
 ט. 20 ג. 15 שהוא für כשהוא
 ט. 21 ג. 16 איניו für איני
 ט. 22 ג. 3 הלא für הנה
 ג. 10 והושב für והושב
 ג. 15 היום für ביום
 ג. 19 להחטיא für לחטוא
 ג. 23 קולך für קולך
 ט. 23 ג. 12 ומשפט für משפט
 ט. 24 ג. 13 כשיבוא für וכשיבוא
 ט. 28 ג. 6 עני für עני
 ג. 8 מהפנתו für ובהפנתו
 ג. 9 מוציא für מוצא
 ט. 29 ג. 10 מאילו für מאלה
 ג. 15 דבריו für דרכיו
 ג. 16 בא מבוא אל תבהל
 ט. 30 ג. 8 אלא für אבל
 ג. 24 לרואי השמש
 ט. 32 ג. 7 יתר für יחירה
 ג. 17 תחכם für תחכם
 ט. 35 ג. 26 שהרי שומר מצוה
 ט. 36 ג. 18 עלבון הנדרף für עון מנדרף
 ט. 37 ג. 1 מאחזן für מתן
 ג. 24 כמעשה הרשעים
 ט. 38 ג. 4 וגם כסילים שמגיע 5 und
 אליהם כמעשה הצדיקים
 in ג. 6; alles Andere fehlt
 ג. 21 לא יכשילנו
 ט. 40 ג. 21 היה לו für היה לנו
 ט. 42 ג. 13 מיומן für מזומן
 ג. 15 פתר' דומה כי אינו מזומן
 ט. 43 ג. 24 מן für כן
 ט. 44 ג. 13 לא für שלא
 ט. 45 ג. 2 גני für גנאי

3. 7 הקול für הכל

3. 15 שוריע für שוריעה.

Note 5. In gleicher Weise schließt die Handschrift de Rossi. Ueber die Kara-Handschriften, welche ich in italienischen Bibliotheken gesehen habe, wird ein anderes Mal nähere Mittheilung erfolgen.

Dr. Berliner.

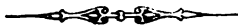
Notiz.

Dr. M. Berlin in Newport besitzt einen handschriftlichen Commentar zu תורה דקנין וברייחא רבני תורה genannt: היים בן הר"ר מרדכי וצ"ל, dessen Verfasser sich nennt (Rauen), Zeit: תפ"ד = 1724. Am Ende des 5. Beret steht: סיום המעשה תחלת המחשבה. Hinter dem Werke befinden sich zwei Selichot mit folgender Ueberschrift: לזכרון אבותינו את ב' הסליחות אשר סדרתי בשנת תע"ח הא' בעבור הגירוש שהיה בנייאמארק (in Neumark) ויסדתי שאנו אומרים הסליחה במוסף י"ב באן עיר נויאן (Rauen) והב' סדרתי בשנת תפ"ב (1722) על מקרים חרשים שעברו על בני ישראל במדינותינו. ויסדתי שאנו אומרים הסליחה במנחה י"ב ה' יאריך ימי המלך [כו'] ויתן בלבו [כו']. הסליחה א' אשר אנו אומרים במוסף י"ב קודם ברית כרוחה הנרפם בסליחות סימן ק"ד. אבינו מלך חנון וסולח לכל חיים, [וכו'] וראשי השורות שם המחבר וכן השניה. הסליחה ב' אשר אנו אומרים במנחה י"ב קודם אורח צדקה [וכו'] הנרפם בסליחות סימן קל"ז.

Bemerkung.

Um die Abhandlung über Josef Kara's Exegese im Zusammenhange zu bringen, mußten andere Aufsätze für das folgende Heft zurückbleiben. In demselben, wie in der Folge überhaupt, wird der Mannigfaltigkeit mehr Rechnung getragen werden.

Die Redaktion.



אוצר טוב

כולל

דברים עתיקים מתוך כ"י מועתקים.

שנת תרמ"ז — תרמ"ז.

OZAR TOB

hebräische Beilage

zum

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums

herausgegeben von

Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann.

Berlin.

Ad. Mame.

1896.

היצהר¹⁾ וכי איפשר כשבני אדם שמיחים במשחה היין שפעמים לא יהיו מציאים נגיי²⁾ על הבריות מתוך שכרות היין לכך אני מזהירך לא תדבר דבר מתוך שכרותך שיבא לך רעה ולא תאמר שלא תדבר דבר בפני הקרואים למעודה שיעידו בך השומעים³⁾ אלא 20. [גם במדעך מלך אל תקלל] פת' בינך לבין עצמך [ובתדרי משכבך אל תקלל עשיר] שתאמר אין שומע בדבר [כי עוף השמים יוליד את הכל]⁴⁾ אי איפשר לו שלא להישמע ואם תאמר אם אני מקלל את העשיר מה איפכת לי לכך נאמר למעלה והכסף יענה את הכל הכל צריכים לעשיר גם אתה אי איפשר לך שלא תצטרך לו.

XI.

1. [שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו] פת' זרע זרעך במקום מוצא מים שאפילו אם תהיה תבואה של אחרים לוקה כל ימות השנה בעצירת מטר אתה בשנת בצורת לא תראג לפי שזרעת זרעתך על פני המים וברוב הימים הם ימי הקציר תמצא שזרע שזרעת עשתה פירות. 2. [תן חלק לשבעה וגם לשמונה] חלק נכסיד לכמה שותפים שלא יהא ממונך כנוס במקום אחר [כי לא תדע מה יהיה רעה על הארץ] ואם יהיה כנוס במקום אחר שמה על אותו מקום נגורה נגירה ויהיה אבוד עמהם לפיכך חלקיהו לשבעה ולשמונה שותפים.

עד כאן מצאתי מפירוש ר' יוסף קרא ע"ה.⁵⁾

¹⁾ Hof. 2, 23 und 24. Statt שמעים lies om.

²⁾ נגיי.

³⁾ Sinn: „Wende nicht ein, daß du allerdings nur vor denen, die da hören und Zeugniß ablegen können, nichts sagen willst, vielmehr hüte dich, auch wenn du allein bist u. s. w.“

⁴⁾ Text חקל.

⁵⁾ Mit diesen Worten schließt der Commentar in der Handschrift. Sie enthält zum Rest des B. Kohelet die Erklärungen Maschis.

שאמר לעשותו ואם במעשה שליחמו אתו יודע מה ילד יום על אחת
 כמה וכמה [מה שיהיה¹⁾ אחרי מי יגיד לו]. 15. [עמל הכסילים
 חייגענו אשר לא ידע ללכת אל עיר] הכסיל שלא ידע ללכת אל
 עיר ואינו שואל לבריות איו דרך ישרה ללכת אל עיר אלא בורר
 לו דרך מעצמו ודרך שהוא בורר לא זה הדרך ולא זו העיר
 וכל מה שהוא הולך יותר ויותר סתייגע הוא יותר ויותר כך כל
 אדם שאינו יודע מה לעשות בדבר ואינו נועץ בחכם סמנו אלא
 בורר עצה מלבו סוף שעצתו מייגעתו. 16. [אי לך ארץ שמלך נער
 ושריד בבקר יאכלו] שכשהמלך נער הוא אוכל בבקר כמשפט כל נער
 וכשהוא אוכל בבקר גם שריו אוכלים עמו וכשהם אוכלים ושניעים
 ומשחקים אינן יכולין לעשות בערכי המלכות ולשפוט את העם.
 17. [אשר ארץ שמלך בן חורין] פת' אשר ארץ שמלך נוהג דרך
 חירות ודרך שרים שעד לא²⁾ יאכל עוסק בנבורה להעמיד מלכותו
 לבטח וכן [שריד בעת יאכלו בנבורה] שפחשט בכל אייביו ומביא
 שלל ואוכל [ולא בשתי] פת' ולא כמלך נער שאינו עוסק כי אם
 באכילה ושחייה ולא בנבורה ומתוך כך אייביו מתגברים עליו ושמים
 ארצו לשמה אבל מלך שעוסק בנבורה בכל בקר עד שלא יאכל
 משקים את ארצו. 18. [בעצלחים ימך המקרה] מי שיודע לקרות
 את ביתו ואינו מקרה אותו מתוך עצלות סופו נעשה מן שכל מי
 שמתעצל במלאכתו סופו בא לידי עוני וכן [בשפלות ידים ידלוף הבית].
 19. [לשחוק עושים לחם] פת' לצורך שחוק ולצורך שמחה עושים
 סעודה לחם קרוי סעודה כמו מדוע לא בא בן ישי גם חמול גם היום
 אל הלחם³⁾ וכן בלשצר מלכא עבד לחם רב לרברכנוהי אלף⁴⁾ וכן
 [יין ישמח חיים והכסף יענה את הכל] אי איפשר לעשות סעודה
 אלא למי שיש כסף אצלו [והכסף יענה] כמו אענה את השמים
 והשמים יענו את הארץ והארץ תענה את הדגן ואת התירוש ואת

¹⁾ Text יהיה מאחריו.

²⁾ Bieß wie weiter unten. של. — Die Worte ודרך שרים geben keinen rechten Sinn. Denn die Uebersetzung: „Heil dem Lande, dessen König sich wie ein Freier und ein Fürst benimmt“ geßt nicht an. Die Fürsten richteten sich, wie die Erklärung zu Vers 16 zeigt, nach dem Verhalten des Königs; viellecht ist deshalb hier ודרך שרים zu lesen, wenn man ודרך nicht ganz freiziehen will.

³⁾ 1 ©. 20, 27. Bgl. Maschi.

⁴⁾ Dan. 5, 1. בלשצר. Das folgende וכן bezieht sich zurück auf den Anfang der Erklärung dieses Verses. Im Text steht ויין. Bgl. לחם in Hiob 42, 11 und Delitzsch 3. St.

6) Dies p.

X.

1. [זכובי מות יבאיש יביע שמן רוקח] זכוב אחר או שני זכובי מחים שיפלו בשמן רוקח יבאיש את השמן [יביע] לשון אבעבועות¹⁾ אע"פ שהזכוב דבר מועט הוא מסריח את השמן שהוא דבר גדול ועושה אותו אבעבועות ומנפיתו ומפיג את טעמו וכשם שדבר מועט מבאיש שמן רוקח שהוא דבר חשוב כמו כן [יקר מחכמה ומכבוד סכלות מעט] [יקר] פת' כבד²⁾ וכן פת' המקרא סכלות מעט שיש בו באדם מכריע ומכביר על החכמה ועל הכבוד שיש בו אע"פ שהחכמה והכבוד שיש בו יתירים על אותו סכלות מעט שמא ימצא באדם סכלות מעט שעושה סכלות מעט לפני הבריות מניחים הם החכמה והכבוד שיש בו ומליזים אחריו על הסכלות שעושה נמצא שסכלות מעט מכריע את החכמה ואת הכבוד כשם שזכובי מות שהוא דבר מועט ומבאיש שמן רוקח שהוא דבר גדול והוא הדין שחוטא אחד יאבד טובה הרבה³⁾. 2. [לכ חכם לימינו] פת' מיומן הוא לו להורות לו דרך שילך בה שמורה לו עיקר הדבר מה יהיה באחריתו [ולכ כסיל לשמאל] פת' אינו מיומן לו להורות לו דרך הטוב כי שםאל שאינה מזומנת לאדם לעשות מלאכתו⁴⁾ וכן. 3. [בדרך שהסכל הולך לבו חסר] פת' חסר הוא מן הלב כל האיברים יש בו אבל לב אין בו וכן הוא אומר⁵⁾ למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין [ואמר לכל סכל הוא] פת' ואמר לכל סכל אני וכי איפשר שיאמר אדם לבריות סכל אני אלא במעשיו שהוא עושה כאילו אומר לכל סכל אני⁶⁾. 4. [אם רוח המושל חעלה עליך מקומך אל חנח] פת' אם כעס המושל יעלה עליך יישוב אל חנח מפני חסרו לברוח לך לארץ אחרת מפני כעסו [כי מרפא יניח חטאים גדולים] פת' אם ענשך עכשיו מחר ירפה לך ויניחך מחטאים גדולים. 5. [יש רעה ראיתי תחת השמש כשנגה שיוצא מלפני השליט] שהיה לו לשליט לצוות ולומר הושיבו איש פל' עשיר במרומים רבים בראש הקרואים ואיש פל' סכל באין לב הושיבוהו בשפלים והוא שנג וצוה הושיבוהו את הסכל במרומים רבים ואותו שהוא עשיר צוה להושיב בשפל שלא ידע בסכל שהוא סכל ולא ידע בעשיר שהוא עשיר לשגגה

¹⁾ Hgl. Hafsi.

²⁾ S. Hafsi u. HEBER.

³⁾ cfr. HEBER.

⁴⁾ Hara vereinigt die Erklärungen Hafsis u. HEBER's.

⁵⁾ Spr. 17, 16.

⁶⁾ Delfisch 3. St.

טוב יקרה את כולם ובדבר זה תלוי הכל ויש עת ופגע ומקרה שהוא
 לרעה כמו שמפרש והולך. 12. [כי¹] לא ידע האדם את עתו כדגים
 הנאחזים במצודה רעה] פת' מצודה רעועה² שאע"פ שאינה חזקה
 כל כך נאחזים בה כך פעמים שנוקש אדם בדבר קל [וכציפורים
 האצחחות בפח] וכמו שהדגים אינם יודעים עד שיפלו במצודה וגם
 הציפורים אינם יודעים עד שנאחזים בפח [כהם יוקשים בני אדם]
 פת' כמו הם יוקשים בני האדם לעת רעה שתפול עליהם פתאים.
 13. [גם זו ראיתי חכמה תחת השמש וגדולה היא אלי] פת' חכמה
 זו חכמה גדולה היא אלי. 14. [עיר קטנה ואנשים בה מעט] ונחה
 ליכבש מפני שני דברים אחד שהיא קטנה שני שאנשים בה מעט
 [ובא עליה מלך גדול וסבב אותה] כי רב טאר מחניהו ויכולים לסבב
 אותה בארבע רוחותיה [וכנה עליה מצודים גדולים] ואין אנשיה
 שבתוכה יכולים להגן עליה מפני שני דברים אחד כי מעט המה ואין
 יכולים לסבב אותה מבפנים כנגד אנשי המלחמה שסובבים אותה
 מבחוץ שנית שבנה עליה מצודים גדולים ואפילו אילו היתה עיר
 גדולה לא היתה יכולה לעמוד לפניהם³. 15. [ומצא בה איש מסכן
 וחכם ומלט הוא את העיר בחכמתו ואדם לא זכר את האיש המסכן
 ההוא] מפני שהוא מסכן לפיכך. 16. [אמרתי אני טובה חכמה
 מנבורה] ואע"פ ש[חכמת המסכן בווייה ודבריו אינם נשמעים] שהרי
 החכם המסכן מלט את העיר בחכמתו מה שלא יכלו כל גיבורי
 העיר למלטה. 17. [דברי חכמים בנחת נשמעים מזעקת מושל
 בבטלים] פת' החכם אפי' כשהוא מדבר בנחת דבריו נקשבים
 ומקובלים לבני העיר יותר מדברי מושל העיר כשהוא בסיל והוא צועק
 בקול רם כיצד מושל העיר צועק לאנשי העיר מפני גייסות שצרים
 על העיר הברו החיצים מלאו השלטים מרקז הרמחים לבשו השריונות
 חקעו בחקע הכן הכל ואין הולך למלחמה כי אנשיה מעט ומלך גדול
 סובב אותה והחכם המסכן נותן הוא עצה בלחש ומלט את העיר
 בחכמתו נמצאת למד שדברי החכם אפילו כשהוא מדבר בנחת דבריו
 מקובלים יותר מדברי המושל אפילו כשהוא צועק בזמן שהוא בסיל
 לפיכך אמרתי. 18. [טובה חכמה מכלי קרב] וכשם שחכם אחד
 ימלט הוא את העיר בחכמתו כמו כן [חוטא אחד יאבד טובה הרבה]
 כמו שמפרש וחולך.

¹) Text hat und nachher אינם כי.

²) „Zerbrechlich“ von ראשי ידע.

³) cfr. RCBM, der diese Erklärung als richtig besonders hervorhebt.

חלקך בחיים] כי דבר זה בלבד נתן הקב"ה לחלקך בחיים לחם לאכול
ובגר ללבוש ולישא אשה ולשמוח בה [ובעמלך שאתה¹⁾ עמל תחת
השמש] דבר זה מוסב למעלה על מה שאמר למעלה לך אכול בשמחה
לחמך וכה פת' וגם שמח בעמלך שאתה עמל תחת השמש בעולם
הזה [כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה] להתנאות עצמך עשה²⁾
[כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה]
משמח אדם לא חכמה ולא תבונה מתעלות לו להתנאות עצמו וגם
אין שם מעשה בשאול אשר אתה הולך שמה שמאחר שהנשמה נישלת
מן הגוף אין גופו עושה מעשה מעתה. 11. ואע"פ שאמרתי לך לך³⁾
למעלה כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה לא בכחך ולא בעתצם
ידך לעשות חיל ולהעשירך ולתת גדולה לעצמך שהרי [שכתי וראת
תחת השמש כי לא לקלים המרוץ] שיעלה הקל במרוצתו [ולא לגיבורים
המלחמה] שינצח הגיבור בגבורתו [וגם לא לחכמים לחם] שיחזק
החכם בחכמתו [וגם לא ליורעים חן] שישא הנבון חן בעיני הבריות
מפני תבונתו שבהרבה מקומות תמצא תבונה במסכן ואדם לא זכר
את האיש המסכן וחכמתו בווייה ודבריו אינם נשמעים ואין כל הדברים
תלויים אלא במקרה טוב וכפגע טוב שיקרה את האדם לפי שעה
כמו שמפרש [כי עת ופגע יקרה את כולם] שפת' אלא עת ופגע
יקרה את כולם יש מקרה לטובה ויש מקרה לרעה מקרה לטובה כמו⁴⁾
הקרה נא לפני היום וכן⁵⁾ כי הקרה לפני ריעקב וכן⁶⁾ ויקר מקרה
דדיות מקרה לרעה כמו⁷⁾ מקרה הוא היה לו כמו כן פגע לטובה
פגע לרעה פגע לטובה⁸⁾ ויפגע במקום וכן⁹⁾ ופגעת חבל נביאים
יורדים מהבמה וצלחה עליך וגו' וכן¹⁰⁾ ויפגעו בו מלאכי אלהים פגע
לרעה ואל¹¹⁾ יפגעו בך כשרה אחר וכן¹²⁾ פן יפגעו בכם הרודפים
אבל כאן עת ופגע יקרה את כולם פת' שעה טובה ופגע טוב ומקרה

1) Text אתה אתה.

2) Ich ist zu streichen.

3) Ein ist zu streichen.

4) 1 Mos. 24, 12.

5) 1 Mos. 27, 20.

6) Ruth 2, 3.

7) 1 Sam. 6, 9. (Nies לנו statt il).

8) 1 M. 28, 11.

9) 1 Sam. 10, 5.

10) 1 Mos. 82, 2.

11) Ruth 2, 22, ואל statt des obigen steht.

12) Josua 2, 16.

בסחני כמו שמפרש. 4. [כי מי אשר יחזר אל החיים¹⁾ יש בטחון]
 פ' כי מי הוא האדם שיחיה לנצח ולא יראה השחת ויחזר אל כל
 הדמים ולא אל הסתים כי בעוד שאדם חי יש לו בטחון אבל משמת
 אבדה תקותו כמו שאמרו ישראל יבשו עצמותינו אבדה תקוותינו
 נזרנו לנו²⁾ וכן הוא א' [כי לכלב חי טוב הוא מן הארי הסת]
 5. [כי החיים יודעים שימותו] לפיכך לב בני האדם מלא רע והוללות
 וסכלות בלבבם בחייהם שרואים שהכל למיתה הם עומדים בין רשעים
 בין צדיקים [והמתים אינם יודעים מאומה ואין עוד להם שכל] שלא
 יתנו עוד מכל עמלו שעמל בעולם הזה לצורך העולם הזה. 6. [גם
 אהבתם גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדה וחלק אין להם עוד לעולם
 ככל אשר נעשה תחת השמש] פת' ככל מה שעמל בעולם הזה לצורך
 העולם הזה ומאחר שכן שאין הסתים נהנים מכל מה שעמלו בחייהם
 לצורך העולם הזה. 7. בעורך חי [לך אכול בשמחה לחמך ושתה
 מלב טוב יינך כי כבר רצה האלהים את מעשיך] פת' כי בדבר זה
 חרע שרצה אלהים מעשיך כשיתן הקדוש ב"ה בליבך ליהנות מעמל
 שעמלת בו או חביר שכבר רצה האלהים את מעשיך וכן הוא א' 8)
 כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה ואומר⁴⁾ איש אשר
 יתן לו האלהים עשר ונכסים וכבוד והשליטו לאכול ממנו ולשתות את
 חלקו ולשמוח בעמלו זו מרת אלהים היא. 8. [בכל עת יהיו בנך
 לבנים ושמן על ראשך אל יחסר]. 9. [ראה חיים עם אשה אשר
 אהבת וגו']. 10. [כל אשר חמצא ירך לעשות בכחך עשה כי אין
 מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה] ארבעת
 סקראות הללו ארבעתם פתרון אחר⁵⁾ ובה פתרונם מאחר שאין
 מעשה וחשבון בשאול אשר אתה הולך שמה אכול בשמחה לחמך
 ושתה מלב טוב יינך ולבוש בגדים נאים וסוך שמן לערן את בשרך
 שאדם המתאבל אינו סך בשמן כמו שמצינו בדניאל⁶⁾ לחם חמירות
 לא אכלתי וסוך לא סכתי וגם [ראה חיים עם אשה אשר אהבת כל
 ימי⁷⁾ הבלך אשר נתן לך תחת השמש] פת' בעולם הזה [כי הוא

1) Text כל חיים. Unser Autor erklärt wie die meisten Kommentatoren das קרי.

2) Eccl. 37, 11 lies: תמותו ותנו.

3) Eccl. 2, 26.

4) Eccl. 6, 18. Der Vers ist nicht ganz genau citirt.

5) Ergänzungen.

6) Daniel 10, 3.

7) Text כל ימי הבלך.

[ועבדיהם] שמקרה האדון ומקרה העבד ומקרה הצדיק והרשע ומקרה החכם והכסיל אחד הוא פעמים תראה עבד שעולה לגדולה ופעמים תראה אדנים יורדים ותראה צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים וגם תראה כסילים¹⁾ שמגיע אליהם כמעשה הרשעים²⁾ וגם תראה כסילים שמגיע אליהם כמעשה החכמים ורשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים דבר זה אין גלוי לבריות על מה זה ועל מה זה אלא [ביר האלהים הוא] אליו הוא גלוי [גם אהבה גם שנאה אין יודע האדם] תמצא אדם שהקב"ה משפיע לו טובה ואינו יודע אם מתוך אהבה שהקב"ה אהבו משפיע לו ומותרו לטובה או מתוך שנאה שהקב"ה שונאו מראה לו אותו טובה לשעה וסוף שלא תחזיק בידו נמצאת שמחה זו אחריתה חונה [הכל לפנייהם] מכל מה שנתן לפני הבריות לראות אינם יודעים מה הם רואים כמו שמפרש והולך. 2. [הכל כאשר לכל מקרה אחד לצדיק ולרשע לטוב לטהור³⁾ ולטמא ולזבוח ולאשר איננו זבוח כטוב כחוטא הנשבע כאשר שבועה ירא] [הכל כאשר לכל] פת' כמקרה לזה כך מקרה לזה כמקרה לצדיק כן⁴⁾ מקרה לרשע וכמקרה לרשע כך מקרה לצדיק. 3. [זה רע בכל אשר נעשה תחת השמש כי מקרה אחד לכל] פת' דבר זה מעשה רע שנעשה תחת השמש שמקרה אחד לכל [וגם לב בני האדם מלא רע והוללות בלבבם בחייהם] פת' גם לעומת זה שבני אדם רואים שהצדיק לא תועילנו צדקתו ורשעת הרשע⁵⁾ יכשילנו רשעו לפיכך לב בני האדם שרואים דבר זה מלא רע והוללות בלבבם בחייהם שאילו היו רואים שהרשע אובר ברשעו וצדיק טוב לו בצדקתו היו הרשעים שבים מרשעם ועושים משפט וצדקה [ואחריו אל המתים] פת' גם דבר זה גורם שלב בני אדם רע והוללות בלבבם בחייהם שכל אדם נותן לב בחייו שאחריתו הולך אל המתים ומשימות אבר

1) Dies חכמים.

2) Dies הכסילים. Diese Emendation wird durch den ganzen Zusammenhang der Stelle gefordert. Trotzdem ist die christliche Stellung

רשעים	—	צדיקים
כסילים	—	חכמים
חכמים	—	כסילים
צדיקים	—	רשעים

auffällig. Vielleicht wäre eine kühnere Umstellung am Platze.

3) Text לטהור.

4) כך.

5) Aus dem Parallelismus geht hervor, daß ורשע zu streichen und ורשע zu lesen ist.

עשה רע והקב"ה נותן לו מאתון¹) ומאריך לו שאין נפרע לו במהרה
 כשהוא רואין שאין נפרעין ממנו במהרה הוא סבור שנמחל הכל
 אינו כן [כי גם יודע אני אשר יהיה טוב ליראי האלהים אשר ייראו
 מלפניו]. 13. [וטוב לא יהיה לרשע ולא יאריך ימים כצל] שעובר
 מהרה הרשע [אשר איננו ירא מלפני האלהים]. 14. [יש הבל
 אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה
 הרשעים ונ'] לפיכך. 15. [ושבחתני אני את השמחה אשר אין טוב
 לאדם תחת השמש כי אם לאכול ולשתות ולשמוח והוא ילוננו בעמלו]
 [הוא²) יתחבר³) אליו בכל עמלו שעמל והשאר יאכלהו⁴) אחירים
 [הוא ילוננו בעמלו] מִנְּךָ שֶׁאֵין מִינְךָ דִּשְׁוֹן אֶהֱיֶה כְּלָע. 16. [כאשר
 נתתי את לבי לדעת חכמה ולראות⁵) העניין אשר נעשה על הארץ
 כי גם ביום ובלילה שינה בעיניו איננו רואה] כאשר ראיתי שאדם
 עמל ביום ובלילה ושינה בעיניו איננו רואה או נראה בעיני שאין
 טוב באדם תחת השמש כי אם לאכול ולשתות ולשמוח וליהנות
 מעמלו. 17. [וראיתי את⁶) מעשה האלהים] וגזירותיו שגזר בעולמו
 [כי לא יוכל האדם למצוא את המעשה אשר נעשה תחת השמש]
 זה זה שיש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים ויש רשעים
 שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים [בשל] [בשביל⁷)] [אשר יעמול האדם
 לבקש] ולעמוד על מידותיו שלהקב"ה [ולא ימצא וגם אם יאמר
 החכם לדעת] אפילו אם יאמר החכם לדעת מידותיו שלהקב"ה
 [לא יוכל למצא].

IX.

1. [כי את כל זה נתתי את⁸) לבי ולבור את כל זה אשר הצדיקים
 שמגיע אליהם כמעשה⁹) [והחכמים] שמגיע אליהם כמעשה הכסילים

¹) gebraucht der Verfasser im Anschluß an den Text im Sinne von מתן. Die entgegengesetzte Anwendung von מתן = (Bögen) im Sinne von מתן (von מאה) findet sich Berachot 20a 'מתן מתן ד' מאה זחי שויה.

²) = das, was er genießt.

³) So auch Maschi und MŠM., vgl. Menachem, Machš. S. 112.

⁴) יאכלהו.

⁵) Text na.

⁶) Text כל.

⁷) Vgl. Maschi zur St. Simchi, Michšol 47 b.

⁸) Text אל.

⁹) Im Mf. fehlt hier הרשעים.

רע לשלם לו כדרכיו [כי רעה האדם רבה עליו] פת' אדם זה רבים פשעיו לפיכך צריך להזהר בכל דרכיו שלא יהו פוקדים עליו מלמעלה את עוונותיו. 7. [כי אינינו יודע מה שיהיה] אין אדם יודע מה נזרין עליו ממרום [כי כאשר יהיה מי יגיד לו] פת' את שעתיד לבוא עליו¹⁾ טובה או רעה מי יגיד לו לפיכך טוב לו שיוהר ולא יחטא ויצפה לטובה ואל יחטא ויצפה לרעה אם חטא חטא שיש בו מיחה בידי שמים. 8. [אין אדם שליט ברוח לכלוא את הרוח] פת' לעצור את הרוח כמו²⁾ ואת בניהם כלאו בבית [ואין שלטון ביום המות ואין משלחת במלחמה] כנגד מלאך המות³⁾ [ולא ימלט רשע את בעליו] אילו נאמר ולא ימלט את בעליו סתם הייתי אומר בין טובה בין רעה שאדם עושה לא ימלט את בעליו מן המיתה עכשיו שהוא אומר לא ימלט רשע את בעליו למדנו שהרשע אינו ממלט את האדם מן המיתה וכן הוא אומר⁴⁾ ועדקה תציל ממות. 9. [את כל זה ראיתי ונתון אל⁵⁾ לבי לכל מעשה אשר נעשה תחת השמש עת אשר שלט האדם באדם לרע לו] פת' ראיתי ונתתי את לבי כשאדם רואה שעתו עומדת לו הוא שולט בחכירו חומסו וגוולו ורודפו סבור לית דין ולית דיין ואינו נתון אל לבו שלרעתו ממשל בו כי האלהים יבקש עלבון הנרדף. 10. [ובכן ראיתי רשעים קבורים ובאו] פת' כשנתתי את לבי לכל מעשה אשר נעשה תחת השמש ראיתי רשעים שלא נשתלם מהם מכל מה שעשו בעולם הוזה וכלו ימיהם בטוב ושנותם בנעימים⁶⁾ עד יום שבאו אל אבותם לקבורם⁷⁾ [וממקום קדוש יהלכו] פת' שללו אביונים שפכו דם נקיים במקום קדוש ומאיתו מקום קדוש הלכו לבית עולםם ולא נפרע מהם בחייהם כלל וכל מה שעשו בעיר מחר הכל נשכח [גם זה הבל] שלא נפרע בהם⁸⁾ בחייהם שאילו נפרע בהם⁹⁾ בחייהם היו שבים מדרכם ואתרים חיו לוקחים מהם מוסר. 11. [אשר אין נעשה פתגם] פתרון לפי שלא נעשה נקמה על מעשה הרעה מהרה [על כן מלא לב בני האדם בהם לעשות רע]. 12. [אשר חוטא עושה רע מאת] כשהחוטא

1) Der Deutlichkeit halber ließe sich hier am gut aufsetzen.

2) 1 Sam. 6, 11.

3) Bgl. Maschl.

4) Bgl. Spr. 10, 2 u. 11, 4.

5) Bies wie im Text at.

6) Bgl. Hiob 36, 11. Statt נשתלם wäre gewöhnlicher ישתלם.

7) נשתלם ist wohl zu lesen.

8) Gewöhnlicher: הם.

מלך שכל מלך שהעם ממליכים אותו עליהם הוא משביעם לקיים את דברו מאחר שהוא כן. 3. [אל תבהל מפניו חלך] פת' אל תבהל ברוך לילך מאתו ולעבור על המצוה אשר יצוך [ואל¹⁾] תעמוד בדבר רע] פת' אל תעמוד במקום שיועצים למרוד בו שכל דבר לא יכחד מן המלך וכשישמע הדבר לאוניו [כל אשר יחפוץ יעשה] לך. 4. [באשר דבר מלך שלטון] מי יקום [ומי יאמר לו מה תעשה] כשיגזור עליך גזירה. 5. [שומר מצוה לא ידע דבר רע] מי ששומר מצות המלכות לא ידע דבר רע²⁾ לפי שאין מצאין בו עון אין עונשין אותו [ועת ומשפט ידע לב חכם] אדם חכם יודע לשמור עצמו בכל עת ויודע משפט המורד במלכות ונוהר שלא לעבור על מצות המלכות עד כאן חיברתי המקראות אחר מדרש רבותינו³⁾ אבל פשר דבר ופשוטן של מקראות אפרשם בעזרת חונן לאדם דעת [אני פי מלך שמור ועל דברת שבעת אלהים] קל וחומר הוא זה אני מחוייב לשמור מצות מלך בשר ודם תעל אחת כמה וכמה שאני מחוייב לשמור מצוותיו⁴⁾ דכת'⁵⁾ לעוברך בברית יי' אלהיך ובאלתו וגו' לפיכך [אל תבהל מפניו חלך] אל תבהל ברוך לסור ממצוותיו ולצאת מן הדרך אשר יצוך שאילו נכתב אל תבהל בפניו חלך הייתי מפרשו התהלך לפניו כלומר שרת לפניו עכשיו שנכתב מפניו חלך פת' אל יבהילך יצרך לצאת מעמו ולעמוד בדבר רע כלומר שלא חלך מעמו ותתחבר בעוברי עבירה [כי כל אשר יחפוץ יעשה] כך ליפרע ממך בכל חפצו [באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה] פת' הוי למד דבר זה ממלך בשר ודם כאשר דבר מלך בשר ודם שולטת ואין למרות על דברו כשהוא גזר גזירה מי יאמר לו מה תעשה כל שכן דברו שלהקב"ה שדברו שולט בכל כשאדם חוטא והוא גזר גזירה עליו מי ימחה בידו לפיכך יזהר אדם בעצמו לשמור מצוותיו שלהקב"ה ולא יעבור עליהם שלא יהו נפרעין ממנו שהרי [מצוה⁶⁾] לא ידע דבר רע] פת' מי ששומר מצוותיו שלהקב"ה אין גזרין עליו גזירה רעה [ועת ומשפט ידע לב חכם] פת' מי שהוא חכם הוא שם על לב שהקב"ה קובע עת ומשפט לרשעים להיפרע מהם וחרל לחטוא. 6. [כי לכל חפץ יש עת ומשפט] כי את כל מעשה שאדם עושה הקב"ה מביאו במשפט אם טוב אם

¹⁾ Text א.

²⁾ cfr. MGSZ.

³⁾ Bgl. deutscher Thell Abschnitt 6.

⁴⁾ Ergänge חקב"ה.

⁵⁾ 5 Mof. 29, 11.

⁶⁾ Ergänge שומר.

לחשוב חשבון גדול יתחיל אחת אחת¹⁾ חשבון מועט ויהא כופל והולך עד שיעלה לחשבון גדול ויצרף חשבוננו שהוא רוצה למצוא. 28. אשר עוד בקשה נפשי ולא מצאתי] לבר אלה האמורים למעלה שבקשתי ולא מצאתים כגון סדרו שלעולם מה למעלה ומה למטה וכול' בקשה עוד נפשי אשה כשירה ולא מצאתי כי כולן דעתן קלות²⁾ [אדם אחר מאלף מצאתי] שהוא נאמן במעשיו ודיברו [ואשה בכל אלה לא מצאתי]. 29. [לבר ראה זה מצאתי] לבר חכמה זו שמצאתי מצאתי עוד זה [אשר עשה את האלים ישר³⁾] שילך בישרות [והמה בקשו חשבנות רבים] מחשבות ומוימות שלחט⁴⁾.

VIII.

1. [מי כהחכם ומי יודע פשר דבר] מי הוא חושב כהחכם⁵⁾ או מי יסוה לו [ומי יודע] פת' כל דבר להשיב לשואל כמו החכם כיוסף⁶⁾ שפתר החלום לפרעה וכדניאל⁷⁾ לנבוכדנצר [חכמת אדם תאיר פניו] בוא וראה מה בין חכמה לעושר שהעושר מרכה דאגה לאדם ואיננו מניח לו לישן והחכמה מאירה פניו שלחכם [ועוז פניו ישונה] לאורה ושמחה. 2. [אני פי מלך שמור על⁸⁾] דברת שבועת אלהים [אני מחוייב מלך⁹⁾] לשמור פי מלך מצוות מלך ובלכד שיהא דברת שבועת אלהים עומדת במקומה שאם ציווני דבר שאין בו חילול השם אני חייב לעשות ציוויי אבל אם ציווני לעבור על המצוות כגון נבוכדנצר שאמ'¹⁰⁾ לחנניה מישאל ועזריה להשתחוות לצלם אני חייב לשמור ציוויי ד"א [אני פי מלך שמור ועל דברת שבועת אלהים] פת' מאחר שאמ'¹¹⁾ מושבע ועומד בדברת שבועת אלהים לשמור פי

¹⁾ Lies besser.

²⁾ Raschi wörtlich ebenso (nur fehlt bei ihm כגון bis כהן וכול' וכו'), Raschi führt auch die Saluststelle wörtlich an עליית קלה ערית cfr. L. b. Sabbath 33 b Midbushin 80 b. Vgl. Lenblau, Sprachwörter u. Lebensarten deutsch-jüdischer Vorzeit Greif. 1860 sub Nr. 733 u. Delitzsch z. St.

³⁾ Lies mit dem Texte אשר עשה האלים את האדם.

⁴⁾ Lies שלחט. Es findet sich statt חט öfters in den Manuskripten jener Zeit.

⁵⁾ cfr. Raschi u. MSBM.

⁶⁾ Vgl. 1 Mos. 41 ff. — Raschi hat statt Josefs als Beispiel משה.

⁷⁾ Daniel c. 2 ff.

⁸⁾ Text ועל.

⁹⁾ Offenbar ist מלך zu streichen. Vgl. mit obiger Erklärung das א"ר bei Raschi.

¹⁰⁾ cfr. Daniel c. 3.

¹¹⁾ Für 'אמ' ist hier שמה zu lesen.

חשכנות הכתובים כברייחא של ארבעים וחמש מידות¹⁾ [גלדעט רשע ככל²⁾ והסכלות והוללות] ביקשתי לידע אי זהו רשע שהוא ת מכל הרשעיות והכסילות שהוא קשה מכל הכסילות ומצאתי אותו כמו שמפרש והולך. 26. [ומוצא אני מר ממות את האשה אשר היא מצודים וחרמים לבה] לשון מכמורת כמו³⁾ יגורוהו בחרמו יאספרו במכמורתו [אסורים ידיה] משהחזיקה באדם הרי הוא כנקשר בעבותות [אסורים] שהדבר⁴⁾ הוא שלקישורים ליימש בלע כמו⁵⁾ ויססו אסוריו קישוריו כן פירשו מנחם⁶⁾ [טוב לפני האלהים] מתרחק ממנה וגמלט וחוטא מתקרב אצלה ונלכד בה. 27. [ראח זה מצאתי אסרה קהלת אחת לאחת למצוא חשבון] מוסב על⁷⁾ סבותי אני מלכי לדעת ולתור ובקש חכמה וחשבון ביקשתי לידע חשבונות שלחכמה ומצאתי את חכמתם [אחת לאחת למצוא חשבון] פת' הרועה

¹⁾ Im Manuscript Kirchheim finden sich zu 1 Rn. 7. 16 und cod. 28 folgende Citate ארבעים ותשע מידה ו. שנינו במשנה ארבעים וחמש מידות. Ueber diese Mischna oder Boraittha vgl. Junz G. B. S. 109. (vgl. Maschi in Taanit 26 a. v. מסר).

²⁾ Die Punctuation resp. Vocalisation von ככל und רשע ist auffallend. Sollte dieselbe als willkürliche zu betrachten sein oder läßt sich aus derselben in Verbindung mit anderen eigenthümlich vocalisirten Handschriften auf ein besonderes Vocalisationsystem schließen? Vgl. z. B. die höchst merkwürdige, aber ziemlich consequent in ihrer Abnormität durchgeführte Vocalisation in der Erfurter Handschrift XVII. Hf. orient. fol. 1224 (Berlin), aus der bei anderer Gelegenheit Proben gegeben werden sollen. Vgl. übrigens zu dieser Frage Berliner, die Massorah zum Targum Onkelos S. 127 ff. mit Note 6, id. Ausg. d. Targ. Onf. II. S. 148 Note 2, S. 159 Note 1, Geßen. hebr. Gr. 23 S. 28, Etade, Lehrb. I. S. 38 (mit Literatur), Merg i. d. Abhandlungen des Berliner Orientalistencongresses I. 142 ff., die Vocalisation in der Erfurter Tosefta ed. Zuckermanbel Supplem. S. 48 u. f. w. Text מללל.

³⁾ Habal. 1. 15.

⁴⁾ Dies דבר שם, wie es bei Maschi heißt, mit dem Kara zu B. 26 wörtlich übereinstimmt.

⁵⁾ Richter 15. 14. Maschi z. St. hat obige Erklärung, Kara im Hf. Kirsh. dagegen nicht.

⁶⁾ Vgl. Menachem b. Sarut in seinem Nachberet (ed. Hilipowski London 1854) S. 28 אשר חכם ויש איש לון קשר אך לעין וזר.

⁷⁾ Vgl. B. 25.

בעליה למה אחכם טוב לי שאחוז¹⁾ בסכלות לכך נאמר ואל תהי סכל ד"א [אל תרשע הרבה ואל תהי סכל] קל וחומר הוא זה אם הצדק והחכמה שהם חיים לעולם כשאדם עושה אותם ביותר מאכדין אותו כמו שנאמר אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר למה תשומם קל וחומר הרשע והסכלות שהם תקלה לעולם ומקצרים ימיו של אדם שמת בלא עתו להזהיר עליהם אל תרשע הרבה ואל תהי סכל [למה תמות בלא עתך] ושם תאמר הצדק יתר והחכמה יתר²⁾ משוממים את האדם בעדקתי שהחזקתי ארפה וחכמה שחכמתי אניחנה לכך נאמר. 18. [טוב אשר תאחוז בזה] הוא הצדק [וגם מזה אל תנח ידיך]⁴⁾ היא החכמה ואל תדאג שלא תשומם³⁾ כשתאחוז בשניהם [כי ירא אלהים יצא את כולם]. 19. [החכמה תעז לזכר] דומה שגם מקרא זה מחובר לענינין שלמעלה שמוהירו מן החכמה אל תנח ידיך⁴⁾ לפי שהחכמה תעז לחכם פת' מחזיקה החכם [מעשרה שליטים אשר היו בעיר] שנותנים חוק לעיר שלא תלכד. 20. [כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא] ומי שיש בו חכמה נותן לב בחכמתו כיצד לרצות את בוראו. 23. [כל זה ניסיתי⁵⁾ בחכמה] כל מה שאני מזהירך אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם⁶⁾ יותר אל תרשע הרבה ואל תהי סכל כל אילו הדברים ניסיתי [בחכמה אמרתי אחכמה] אני אחכם מתוך חכמתי ולא אסור [והיא רחוקה ממני] שעל ידי דבר זה נענשתי ד"א [כל זה ניסיתי בחכמה] אילו דברים הנזכרים למעלה אמרתי אחכמה לדעת⁷⁾ מה למעלה מה למטה מה לפניו מה לאחור [והיא רחוקה ממני] כמו שמפרש בצרו. 24. [רחוק מה שהיה] פת' נרחק ממני מה שהיה קודם שנברא העולם [ועמוק עמוק מי ימצאנו] פת' עמוק רום ועמוק תחת כנון מה למעלה מה למטה מי ימצאנו. 25. [סבותי אני בלבי⁸⁾] לדעת ולתור ובקש חכמה וחשבון פת' כשראיתי שלא הייתי יכול לעמוד על סדרו של עולם נתייאשתי מהם וסבותי את ליבי לבקש חכמת העולם וחשבון שלחכמה

¹⁾ *Jedenfalls für* אחוז. *Sonst* אֲחֻזָּה, vgl. *Gesen. hebr. Gramm.* 28 §. 150.

²⁾ *Wie* יתר.

³⁾ *Statt des gewöhnlichen* שתשומם *und* *vielleicht auch* Gallicismus.

⁴⁾ *Text* ידך.

⁵⁾ *Wie* ניסיתי.

⁶⁾ *Text* תתחכם.

⁷⁾ *Bergl. Maschi zur Stelle.*

⁸⁾ *Text* ולבי.

שְׂפִירָתָיו בַּסֶּפֶר מְשֻׁלִּי בַּפֶּסֶק אֶרֶץ יָמִים בְּיָמֶיהָ.¹⁾ 13. [ראה את כל²⁾ מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי מִי יוּכַל לַחֲקֹן אֶת אֲשֶׁר עָוִיו] כְּשֶׁהִקְבִּיחָה נִזְרָה לְהִבְיֵא גִזְרֵה מִי יִפֹּר יָדוֹ הַחֹזֶקֶה מִי יִשְׁכַּנְהָ. אִם רֹאֵת פּוֹרְעָנוֹת סָדֹר הַגִּזְרִיֹת מִהַרְגָּשׁוֹת קִבְלָם מֵאֲהֵבָה שֶׁאֵין אִתָּהּ יוּכַל לַעֲמֹד כִּנְגַד טִירָתוֹ שֶׁלִּהֲקַבֵּיחָה אֵלָּא רֹאֵה אֶת כָּל מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים אוֹמְרִיִּיא בִּלְעִזִּי וְכֵן אִם רֹאֵת טוֹבָה בָּאָה בְּדֹרֹר הִיָּה עִמָּהֶם בְּטוֹבָה שֶׁחִינָהָ עִמָּהֶם כְּטוֹבָה שֶׁבָּאָה לְדֹרֹר כְּמוֹ שֶׁמִּפְרָשׁ. 14. [בְּיוֹם טוֹבָה הִיָּה בְּטוֹב וְכִיּוֹם רַעָה רֹאֵה] פֶּת' קָבַל³⁾ כְּמוֹ שֶׁמִּצִּינִי⁴⁾ יִשְׁעִיהָ אָמַר לַחֲזִיקוּהוּ מִכְּנִיד אֲשֶׁר יֵצְאוּ מִמֶּךָ הַטּוֹבִים יִקְחוּ וְחֻזְקוּהוּ מִשִּׁבּוֹ טוֹב הַדְּבָר אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ [גַּם אֶת זֶה לַעֲוֹמֵת זֶה עָשָׂה הָאֱלֹהִים] כִּךְ הִיא מִדְּרוֹ שֶׁלִּהֲקַבֵּיחָה כְּשֶׁמִּבְיֵא עַל אָדָם מִידֵּת פּוֹרְעָנוֹת לַעֲוֹמֵת שֶׁהִבְיֵא עָלָיו אֶת הָרַעָה שֶׁבָּ הוּא נִיחָם עַל הָרַעָה וּמִבְיֵא עָלָיו אֶת הַטּוֹבָה [עַל דִּבְרָתָהּ שֶׁלֹּא יִמְצֵא הָאָדָם אַחֲרָיו מֵאוֹמֵת] שֶׁלֹּא יִמְצֵא הָאָדָם לְדַקֵּק אַחֵר מִיִּדְּרִיתוֹ שֶׁלִּהֲקַבֵּיחָה מֵאוֹמֵת שִׁירֵדִין דִּין אָדָם וַיֹּאמֶר מֶה רֹאֵה הִקְבִּיחָה שֶׁהִבְיֵא בְּיוֹם זֶה פּוֹרְעָנוֹת לְהוֹרִיד לְאִישׁ זֶה וּלְהַעֲלוֹת לִזֶּה⁵⁾ וּלְהַעֲשִׂיר לִזֶּה וּלְהַשְׁפִּיל לִזֶּה וּלְהַרִּים לִזֶּה וְכֵן מִפְּרָשׁ בַּסֶּמֶךְ⁶⁾. 15. [אֵת הַכֹּל רֹאֵתִי בְּיָמֵי הַבִּלְי יֵשׁ צָדִיק אוֹבֵד כְּצַדִּיק] פֶּת' כְּעוֹד שֶׁהוּא כְּצַדִּיק [וַיֵּשׁ רָשָׁע מֵאֲרִיךְ] כְּעוֹד שֶׁהוּא [כְּרַעְיוֹ]. 16. [אֵל תְּהִי צָדִיק הִרְבָּה] כְּשֶׁאוֹל⁷⁾ שֶׁנִּצְטָו לִמְחֹת אֶת זָכַר עַמְלָק מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה מְעוֹלָל וְעַד יוֹנָק וְגו' וְכֵן וַיֹּאמֶר שֶׁאוֹל וְעַל זֶה נִקְרָעָה מַלְכוּתוֹ וְנִתְּנָה לְדָוִד [וְאֵל תִּתְּחַכֵּם יוֹתֵר] מִדֵּי כְּשֶׁלֵּמָה שֶׁאִמַּר⁸⁾ אֲנִי אֲרַבָּה וְלֹא אִסּוּר⁹⁾ וְלַעֲת וְקִנְיָנוֹ נִשְׁיֵי הָטוֹ אֶת לִבָּבוֹ וּבְעוֹן זֶה נִקְרָעָה מַלְכוּתוֹ וְנִתְּנָה לְעַבְדּוֹ לִירְבֵּעַם [לִמֶּה חֲשׂוֹמִם] כְּשֶׁאוֹל וְשֵׁלֵמָה וְכֵן. 17. [אֵל תִּרְשַׁע הִרְבָּה] שֶׁאִם חֲטָאת אֵל תֹּאמַר הוּאִיל וְכֵן חֲטָאתִי אֵלַי וְאֵהְיָה מִן הָעוֹלָם וְאֲחַטָּא יוֹתֵר [וְאֵל תְּהִי סָכֵל] שֶׁלֹּא תֹאמַר הוּאִיל וְהַחֲכָמָה יִתִּירָה חֲשׂוֹמִם אֶת

¹⁾ Spr. 3, 16. Der Verfasser unseres Commentars hat also auch die Sprüche erklärt. Vgl. Deutscher Theil cfr. übrigenß Maschi 3. St.

²⁾ כל steht im Bibelfeste nicht.

³⁾ Vgl. MŠWM.

⁴⁾ Jef. 39, 7. 8.

⁵⁾ Der Gegensatz zu ולהעשיר ist nicht ausgedrückt, es ist nach 1 Sam. 2, 7 zu ergänzen להוריד.

⁶⁾ Vgl. MŠWM.

⁷⁾ 1 Sam. 15, 3 ff. 20. 28. Dasselbe Beispiel bei Maschi.

⁸⁾ Mit Bezug auf 5 M. 17. 16 ff.

⁹⁾ Vgl. 1 Kön. 11, 4 ff.

איני יגע בדרך ארץ מעתה אל תאמר כן אלא לפי מה שאתה רואה את העולם הוי יגע בתורה הוי יגע בדרך ארץ¹⁾ שהימים הראשונים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה. 11. [טובה חכמה עם נחלה] טובה היא החכמה כשיש עמה נחלה ונכסים אבל חכמה בלא נחלה חכמת המסכן כווייה ודבריו אינם נשמעים וכשאדם רש אע"פ שהוא חכם עושה כף רמייה והכל מבזין אותו וכן עומד לפני כסילים ומשרתם ומתכוזה [ויותר לרואי השמש] פת' ויותר משובחת החכמה עם הנחלה לכל באי עולם אלא²⁾ החכמה בלא נחלה אינו מכבוד³⁾ לכל העולם כולו אלא בעיני חכמים בלבד [ויותר לרואי השמש] פלש אן אשט אונורד אטוט לו שיקול בלע"ז. 12. [כי בצל החכמה בצל הכסף] דע כי זה הפסוק נותן ראייה לשלמעלה שאמר ויותר לרואי השמש ואמר כאשר יהיה החכם עשיר כבר נחסה תחת צל החכמה וצל הכסף צל החכמה יסובבנהו⁴⁾ מהרעות והצרות שיפול בהם הכסיל וצל הכסף יגוננהו מן הצרות שיפול בהם העני [ויתרון דעת] עתה שב להעדיף החכמה על הממון כי הממון פעמים שגורם מיתה לבעליו ואין הדעת כן אלא החכמה תחיה בעליה בעיית הצרות בעולם הזה ובעולם הבא⁵⁾. ל"א [טובה חכמה עם נחלה] אם אדם עשיר אל יאמר מה אני מיגע בני וכופהו ללמדו תורה וללמדו אומנות או חכמה אחר כשאני בא ליפטר מן העולם אני מנחילו שדות וכרמים וזהב וכסף לרוב ואילו יחיה מאה שנה ויוצא בכל יום מנה אינינו חסר לנפשו מכל אשר יתאוה אל תאמר כן שהרי טובה חכמה עם נחלה שהחכמה מקיימת את נחלה ושומרתה לבעליה ומי שאין בו חכמה מאבד כל מה שהורישו אביו [ויותר לרואי השמש] אל תאמר שהחכמה שווה לנחלה אלא יותר היא שווה השמש⁶⁾ לבאי העולם מן הנחלה כמו שמפרש והולך כי בצל החכמה בצל הכסף ופת'⁷⁾ במקום שיש שם החכמה יש שם גם הכסף ולא תאמר שניהם שווים אלא [ויתרון דעת] פת' הדעת יתר על הכסף שהרי החיים אין אדם יכול לקנות בכסף והחכמה תחיה בעליה כמו

¹⁾ Hier ist wohl zu ergänzen: אל תאמר מה היה: Eine Vergleichung mit einer anderen Schrift. wäre hier vielleicht von besonderem Werthe.

²⁾ מיותר.

³⁾ מכובדת.

⁴⁾ יסובבנהו.

⁵⁾ cfr. HEBM.

⁶⁾ Entweder לרואי השמש zu ergänzen oder השמש zu streichen.

⁷⁾ Bgl. Hefzi.

לב וכן טוב לשמוע גערת חכם לפי שלכסוף מביאו לידי מוטב לפיכך
 הוא אימר בסוף כולם טוב אחרית דבר מראשיתו וכן [טוב ארך רוח]
 פת' טוב אדם שמשל ברוחו מאדם שעושה לשעה תאות לבו נמצא
 גם כזה טוב אחרית דבר מראשיתו ד"א [טוב אחרית דבר מראשיתו]
 טוב לו לאדם שמטיבין לו באחריתו ממי שמטיבין לו בראשיתו
 ומריעין באחריתו ואם ראה אדם שהטיב לו בראשיתו והריע לו
 באחריתו אל יהא רב את יוצרו ויוכח נגד מידת הדין אלא יארך¹⁾
 רוחו ויקבל מאהבה כמו שמפרש טוב ארך רוח מגובה רוח וכן בסמוך
 הוא אומר. 9. [אל תבהל ברוחק לכעוס וגו'] וגם אחריו הוא אומר.
 10. [אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאילו]²⁾
 פת' אם הטיבך מן השמים בראשיתך ובאחריתך נשתנה עולמך
 לחילופו אל תזמה ותאמר מה היה הדבר שהימים הראשונים היו
 טובים מאלה שהרי אני לא שיניתי את שלוחי וצדקתי נשתנית³⁾
 שאלה זו לא שאלת חכם היא כמו שמפרש [כי לא מחכמה שאלת
 על זה] אחרי שאתה יודע שהעור תמים פעלו וכל דבריו משפט⁴⁾
 כי חכמה זו להקב"ה היא ואין לאדם בא מבואי⁵⁾ [אבל תבהל
 ברוחק לכעוס] גם מקרא זה מחובר לשלמעלה ופתרון אחד להם⁶⁾
 [אל תאמר מה היה שהימים הראשונים וגו'] פת' אל תשאל מה היה
 בימים הראשונים אשר היו לפנינו אם יאמרו לך איש פל' היה מפולפל
 בתורה שלא קם אחריו כמוהו אל תאמר הואיל ואין ברור הזה חכם
 כמוהו מעתה איני הולך ללמוד תורה אצל חכם שברור וכן בדרך
 ארץ אל תשאל מה היה שכר האדם ברורות שלפנינו כשיאמרו לך
 איש פל' ורע ומצא מאה שערים דורות הראשונים יחיה איש עגלת
 בקר ושתי צאן והיה מרוב עשות חלב יאכל חמאה⁷⁾ אדם יגע מעט
 ומשכר הרבה כשחשמע כן אל תאמר מאחר שהעולם נהפך הוא

¹⁾ Soll wohl heißen יארך.

²⁾ Bies מאלה.

³⁾ Offenbar verschrieben für צדקתי ושלוחי נשתנית
 = ich habe meinen Lebenswandel nicht geändert, aber mein Geschick ist
 ein anderes geworden.

⁴⁾ Vgl. 5. M. 32, 3 und lies דבריו für דבריו.

⁵⁾ Bies ist unverständlich (sollte es eine Anspielung
 auf 1 Mos. 24. 62 sein?), offenbar ist es verschrieben, wie ja auch
 statt des folgenden אבל zu lesen ist אל.

⁶⁾ Diese Stelle (von אבל an) ist vielleicht verstellt; jedenfalls ist
 das Ms. hier incorrect. Vor תאמר אל ist wohl zu ergänzen דבר.

⁷⁾ Vgl. Jes. 7, 21 und 22.

בחיים [ולב כסילים] שאין לבם רואג בקרבם מה יהיה רעה על הארץ נותנים לב ללכת [בבית שמחה]. 5. [טוב לשמוע גערת חכם מאיש שומע שיר כסילים] פת' טוב להקשיב גערת חכם אע"פ שמעציב את הלב מיד מאיש מקשיב שיר כסילים אע"פ שמשמח את הלב מיד שהמקבל גערת חכם לוקח מוסר ומביאו לידי שמחה אבל המפנה לבו לשמוע שיר כסילים מחבטל ממלאכתו ומביאתו לידי עני. 6. [כי בקול הסירים תחת הסיר] שלפי שעה נוחן קול וככה מיד כן שחוק הכסיל בשעה ששומעו מטייל בו מהפנותו¹⁾ שכמו ללכת משם הולך לביתו מוציא נפשות ביתו רעיבים וחסירים כל טוב מי גרם לו זה על שפנה לבו לשמוע שיר כסילים ולהחבטל ממלאכתו ל"א [טוב לשמוע גערת חכם מאיש שומע שיר כסילים] פת' טוב לו לאדם שהולך לשמוע גערת חכם שכשהוא שומע גערת חכם הוא מחכים ושב מאולתו ואינו²⁾ שומע שיר כסילים מציאש מכל צרכיו לפי שלבו נמשך אחריהם [כי בקול הסירים] שגדלקים [תחת הסיר] שאין באותו קול הנאה שלכלום [כן שחוק הכסילים] [וגם זה הכל] פת' קול הסירים ושחוק הכסילים שניהם הכל. 7. [כי העושק יהולל חכם] למעלה הוא אומר טוב לשמוע גערת חכם ועכשיו מפרש מהו גערת חכם אדם שמניח אומנתו ועוסק לעשוק ולגזול אביונים פעמים שנכנס אצל חכם והחכם גוער בו ואומר לו חזור כך מדרך הרע וחפוש לך אומנותך הראשונה שהעושק יהולל חכם ומשכח אומנותו ראשונה שהיה בו³⁾ קודם שחפש דרך ליסטיית [ויאבר את לב מחנה⁴⁾] פת' ויאבר חכמה שנתן הקב"ה בלבו שמתוך שעוסק בוה שוכח את זה. 8. [טוב אחרית דבר מראשיתו טוב ארך רוח מנבה רוח] מקרא זה סופו מפרש את ראשו וזה פת' טוב מי שנותן לב מה יהיה בסופו שלדבר ומשל ברוחו ואינו עושה רעיון לבו מזה שעושה חרון אפו בתחילת הדבר ואינו רואה מה בסוף המעשה ד"א [טוב אחרית דבר מראשיתו] בטוב זה חכם כל טוב שאמר למעלה. למעלה הוא אומר טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו הרי שיבח את האחרית מן הראשית כמו כן כשאמר טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה כאשר הוא סוף כל האדם לפי שהולך אל בית אבל גורם לו לחקן מעשיו באחריתו גם בכאן שיבח את האחרית מן הראשית ואף כשהוא אומר טוב כעס משחוק כי ברוע פנים ייטב

1) Lics und nachher במהפנותו (und findet).

2) Lics ואם.

3) Der Concinnität halber lies בה.

4) Bgl. Maschi g. Et.

דע לך שתחילת המקרא באיש צדיק הכח' מדבר אבל אדם רשע אין
יום מיתתו טוב לו מיום היוולדו לפי שיום היוולדו עדיין לא חטא
ואין יודעים מעשיו אבל יום מיתתו ידועים מעשיו אבל הצדיק יום
היוולדו אין מעשיו ידועים אבל יום מיתתו נתבררו מעשיו הטובים
שכבר קנה לו עולמו. 2. [טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית
משתה] דע לך כי גם מקרא זה באבלו של צדיק שהתחיל לדבר בו
הכח' מדבר וכה פתח' טוב ללכת אל בית אבלו של צדיק כשהצדיק
נפטר מלכת אל בית משתה כשאביו עושה משתה כשהוא נולד והולך
ימפרש מה טעם [באשר הוא סוף כל האדם] שהבריות מספידין עליו
בשביל שהוא נפרד מהם וכשישמע השומע שכל כך בריות מספידין
עליו יתאזהר לעשות כמעשיו כמו שמפרש [והחי יתן אל לבו]. לשון
אחר [טוב שם משמן טוב] טוב¹ שם שאדם קונה טוב הוא משמן
אפרסמון² והוא הדין שהוא טוב מכל דברים חמודים אלא שהלשון
ניפל על הלשון³ [ויום המות] טוב הוא [מיום הולדו] שאחר מותו
שיב אינו רואה עמל ושוב אינו יחסא. [טוב ללכת אל בית אבל
מלכת אל בית משתה] בשביל ש[הוא סוף כל האדם] וכשיראה אותו
מתאבל על מתו והחי יתן אל לבו שסופו גם הוא למות ויתן לב
לשוב בתשובה. 3. [טוב כעס משחוק] גם זה רבוק למקרא שלמעלה
שא' טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה ופירוש למקרא
שלמעלה הימנו שכל אדם שהולך אל בית אבל יש לו צער ורוע
פנים ואותו הצער ורוע פנים מביאו שלבסוף ייטב לבו שמחוק שנותן
לב שזהו סוף כל האדם יתן אל לבו להיטיב דרכיו ומעשיו ובאחריתו
ייטב לבו על ששב מדרכו הרעה להחיותו אבל השחוק מבטל ומשכח
את היראה ואחריתה שמחה חונה⁴ ל"א [טוב כעס משחוק כי ברוע
פנים ייטב לב] כל אדם שדואג יש לו רוע פנים והדאגה שבלבו
נרמט לו לחקן הדבר שהוא דואג עליו למדתה שברוע פנים גורם
סופו שייטב לב⁵. 4. [לב חכמים בבית אבל] פת' לפי ששם נשמעים
דברי חכמים שרואים שזה נפטר ומורים לחיים לשוב בתשובה בעולם

¹ שם טוב ist als dittographirt zu streichen oder umzustellen: שם טוב
= guter Name schreibt unser Autor nicht.

² Vgl. RSBM.

³ = Wortspiel. Dieser terminus kommt zuerst im Midrasch vor
(Ber. Rabba c. 18), auch bei Menachem S. 77, Dunasch, Tefschubot
S. 10, Raschi sehr oft und RSBM.

⁴ Vgl. RSBM. f. Spr. 14, 13.

⁵ Der Wortlaut ist zweifellos durch die Textworte verursacht,
sonst wäre wohl besser שרוע פנים גורם בטובו.

מי שיש בו מידה זו גם זה הכל ורעות רוח. 10. [מה שהיה כבר נקרא שמו ונדע אשר הוא אדם] ככל עיניין שהנהיג אדם את עצמו לשבח כמו¹⁾ איש אשר יתן לו האלהים עשר ונכסים וכבוד והשליטו לאכול ממנו ולשאת את חלקו ולשמוח בעמלו כבר דבר זה אי אפשר ליבטל שכבר נקרא שמו ונדע לכל שהוא אדם חשוב ולפי ש[לא יוכל לדון עם שחקיף ממנו] הוא מלאך המות יעשה דבר בעורר שהוא בחיים שיהיו הבריות מוכירין אותו לשבח. 11. [כי יש דברים הרבה מרבים הכל] יש דברים הרבה שאדם יגע בהן וסוף שמרבים הכל ואין בהן יחרון לאדם הוא אשר יתן לו האלהים עשר ונכסים ולא שליטנו האלהים וגו'.²⁾ 12. [כי מי יודע מה טוב לאדם בחיים מספר ימי חיי הכלן] זהו מעשה הטוב שבכולם [יעשה כצל] יחשב ימיו ושנותיו כאילו הם כצל עובר שיחשב בעצמו ויאמר הואיל וימיי ושנותיי בורחים כצל עובר אם לא עכשו אהנה מנכסיי מחר איתו האיש³⁾ מת ואחרים אוכלים את נכסיי [כי⁴⁾ מי יגיד לאדם מה יהיה אחריו חחת השמש].

VII.

1. [טוב שם משמן טוב] לפי ששמן טוב אם אין אדם נוגע בו יסך בו אין לו הנאה שלכולם חשם טוב אפילו אין אהה נוגע באדם שיש לו שם טוב אהה⁵⁾ נהנה ממנו [ויום המות מיום היוולדו]

¹⁾ ע. א. 2.

²⁾ Vgl. B. 2, der nach der Erklärung des H. Jos. Kara eben durch B. 10 und 11 illustriert wird.

³⁾ = זה. Euphemistisch vgl. zu 3. 14. Vgl. היה נברא oft = ich oder du א. ב. הוא בל דבביה דההוא נברא הוא jener Mann da (du) ist der Feind von diesem Mann (mir). Gittin 53 b. Vgl. auch Deligisch zu Hiob XIII. 28 und Gef. 28 § 137 A 3.

⁴⁾ Text אשר.

⁵⁾ Da der Träger des guten Namens derjenige ist, dem eben der Vortheil des guten Namens zu gute kommen soll, so ist hier אתה, welches sich nach der Konstruktion auf die Person bezieht, die dem Träger des guten Namens gegenübersteht, logisch falsch. Gleichwohl möchte ich das אתה nicht streichen, so daß der Träger des guten Namens im Nachsage Subjekt würde, da der Gedankenschler aus der Analogie mit dem guten Del zu erklären ist. „Gutes Del muß berührt werden und der Berührende zieht Nutzen; guter Namen bringt für einen Fremden, der ihn berühren könnte, auch ohne Berührung Nutzen.“

יזכור את ימי חייו] פת' יזכור כי לא הרבה יהיו ימי חייו¹⁾ לפיכך בעודו בחיים ייהנה מנכסיו [כי האלהים מענה בשמחה לבן] פת' כשהקב"ה נתן לו ממון כאילו מעיד עליו לומר אני נתתי לך ממון זה כדי שתשמח בו ותיהנה ממנו.

VI.

1. [יש רעה חחת וגו']. 2. [איש אשר יתן לו האלהים עשר ונכסים וכבוד וגו']. 3. [אם יוליד איש מאה ורב שיהיו ימי שניו] עד שיאמר דיי לי ימים ושנים [גם קבורה לא היתה לו] שנהרג וחיה רעה אכלתה או שננטע בים אמרתי טוב ממנו מי שלא חיה אפילו יום אחד כמו שמפרש [טוב ממנו הנפל]. 4. [כי בהכל כא ובחשך ילך ובחשך שמו יכוסה] זה שחיה שנים רבות ונפשו לא תשבע מן הטובה. 5. [גם שמש לא ראה] גם הנפל שלא ראה השמש [ולא ידע נחת לזה] הנפל ממנו לפי שלא ראה עמל בעולם וזה כל ימיו היו בצער²⁾. 6. [ויאלו חיה אלף שנים פעמים] לא תאמר שחיה שנים רבות³⁾ אלא אפי' חיה אלף שנים פעמים וטובה לא ראה [הלא אל מקום אחד הכל הולך] הנפל והוא. 7. [כל עמל האדם לפיהו] כל מה שאדם עמל בעולם הוה⁴⁾ כדי שיתן אל פיהו [גם הנפש לא תמלא] בחמיהא⁵⁾ והוא מקמץ ואינו ממלא תאוה נפשו ומחסר את נפשו משובה. 8. [כי מה יותר לחכם מן הכסיל] פת' מה יתרון לחכם שיודע להשתכר ולהרויח מאחר שאינו מראה את נפשו טוב בעמלו מן הכסיל שאינו יודע להשתכר כלום והוא רעב מרוב שאינו יודע להשתכר. אי זה רעב מרוב איזולתו גם החכם הוה רעב מרוב שלא הראה את נפשו טוב בעמלו. [מה לעני יודע להלך נגד החיים] פת' לעני היודע להתנהג בדרך ארץ נגד הבריות שהם חיים באווה דבר רע לו מזה העשיר שיש לו ממון הרבה ונפשו לא תשבע מן הטובה. 9. [טוב מראה עינים מהלך נפש גם זה הבל ורעות רוח] ורעה רבה כל אדם שיש בו מידה זו טוב לי שאראה איצר מלא כסף וזהב משאחסר ממנו⁶⁾ להראות את נפשי טובה כל

¹⁾ וינבא בעניי זבן עזרא zu St. als Erklärung.

²⁾ cfr. RSBM.

³⁾ und das ist sein Vorzug vor dem bl.

⁴⁾ Ich möchte hier der Deutlichkeit wegen ein *יה* oder *הוא* einsetzen, das beim Abschreiben leicht ausgefallen sein kann.

⁵⁾ Ebenso Raschi.

⁶⁾ Sinn: „Mir ist es angenehmer, meine Schatzkammer voll zu sehen, als sie zu mindern und meiner Seele Gutes zu thun.“

שעה ושעה עמל להוסיף ואינו אוהב המון רב לקנות עבדים הרבה ובני בית הרבה ויש לך אדם שאוהב המון רב בעבדים ושפחות ובני בית אע"פ שאין לו תבואה במה לפרנס ושניהם הבל זה שכנס כסף וזהב הרבה ועדיין לא ישבע כסף הבל הוא שאינו שבע במה שכנס כבר שדיי לו אפילו במקצתו וזה שאוהב המון רב ואין לו תבואה במה לפרנס גם זה הבל. 10. [ברכות הטובה רבו אוכליה] פתר' ברכות הטובה לאדם ראוי היה ¹ וכבוד לאדם שירבו אוכליה כגון עבדים ושפחות ובני בית ושהיו עניים מתפרנסים ממנו אבל כשאדם כונס נכסים הרבה ואין לו הנאה מהן ולא לאחרים [מה כשרון לבעליה כי אם ראות עיניו]. 11. [מתוקה שנת העובד אם מעט אם הרבה יאכל] פת' נוח לו לזה שלא כנס אוצרות כסף וזהב מימיו ועובד אדמתו כדי פרנסת אנשי ביתו מזה שכנס כסף וזהב הרבה שזה שעובד אדמתו ינע היום ² בעבודת אדמתו כשיבוא ³ מן השדה בערב מתוקה תהיה שנתו בין מעט בין הרבה יאכל וזה עשיר ששבע בנכסים ממון שכנס איננו מניח לו לישן אלא דואג עליו ביום ובלילה וכן שנינו במשנה ⁴ מרבה נכסים מרבה דאגה. 12. [יש רעה חולה ראיתי חחת השמש עושר שמור לבעליו לרעתו] כיצר אדם קיבץ ממון הרבה ולא שבע ממנו מימיו ומחר או מלכות נוטלו או ליסטים מקפחים אותו או אש שורפתו או ספינתו טובעת בים כמו שמפרש. 13. [ואבד העושר ההוא בעינין רע] נמצא שלרעתו היה שמור אצלו כמה שנים ונגזלה שנתו עליו וסוף אבד וגם לורעו אחריו אינו מניחו שכבר אבד כמו שמפרש [והוליד בן ואין בידו מאומה] ⁵. 14. [כאשר יצא מבטן אמו ערום ישוב ללכת כשבא] פת' כאשר בא [ומאומה לא ישא בעמלו] כדי [שיולך בידו] מקצת מעמלו שעמל בחייו ומאחר שכן שאין אדם יכול ליהנות מכל נכסיו בעולם שהוא הולך בו ⁶. 17. [הנה אשר ראיתי אני טוב אשר יפה לאכול ולשחות וגומר כי הוא חלקו] מִנְּטָ שֵׁן אֶד בלע"ז מכל מה שכנס אין לו חלק בו כי אם מה שאכל ושתה ושמה. 18. [גם כל האדם אשר נתן לו האלהים עושר ונכסים והשליטו זה מתת אלהים היא]. 19. [כי לא הרבה

¹) Vielleicht ließe sich statt *היה* besser *חם* lesen.

²) *Bieß* ביום (entsprechend) (בערב).

³) *Bieß* וכשיבוא.

⁴) *Abot* 2. 8.

⁵) Zu Vers 12 und 13 vgl. *MSBM*.

⁶) Eine Erklärung *Kara's* zu Vers 15 und 16 fehlt in der Handschrift.

נהו¹⁾ ואבר מעשה ידיו²⁾ וכן שנינו במשנה בעון פוסקי צדקה ברכים
אזין ניתנין נכסי בעלי בתים יורדים לטימיון³⁾. 6. [כי ברוב חלומות
הבליים ודברים הרבה כי את האלהים ירא] מקרא זה מוסב למעלה
שאימר כי בא החלום ברוב עינין שאם היו מאיימין אותך בחלום
כך וכך יקרה את האלהים ירא ולא חירא מן החלום וכן כשליכך
מעפד להוציא דבר לפני האלהים את האלהים ירא. 7. [אם עושק
יש וגול משפט וצדק חראה במדינה אל תחמה על החפץ] פת' אם
חראה עניים נעשקים וכן אם חראה שהמשפט וצדק נגולים שאם
חראה דור שאין אחד מהם קורא בצדק ואין נשפט באמונה אל
תחמה על החפץ היאך הקב"ה סובלם [כי גבוה מעל גבוה שומר]
הקב"ה שהוא גבוה על כל הגבוהים ממחין להם שישבו בחשוכה
וכיון שאין חוזרין מביא גבוהים עליהם לגבות מהם דינם על גול ומשפט⁴⁾
יצדק שעשו [שומר] פת' ממחין כמו ואביו שמר את הדבר⁵⁾.
8. [ויתרון ארץ בכל היא מלך לשדה נעבר] יתרונה של עבודת
הארמה בכל דבר היא בין בחבואה ובפורות⁶⁾ ובכל גידולי קרקע
[מלך לשדה נעבר] אפילו מלך צריך לחבואה שאם כנס כמה בתים
מלאים זהב וכסף אם אין לו חבואה לפרנס חיילותיו אין לו בכל
כסף וזהב שכנס הנאה⁷⁾. 9. [אהב כסף לא ישבע כסף ומי אוהב
בהמון לא חבואה גם זה הכל] שתי מידות בריעות⁸⁾ יש אדם⁹⁾
שאוהב כסף כל כך שאם יצבור כעפר כסף לא ישבע כסף אלא כל

¹⁾ Der Sinn ist zwar klar, aber der sprachliche Ausdruck hat einige Härten. Sinn: „Der Mensch läßt sein Wort leicht unerfüllt, weil er hiebei nicht durch eine Handlung eine Sünde begeht“.

²⁾ Für ידיו ist augenscheinlich ירך zu lesen und die Worte ואבר ירך sind entweder ungenaues Citat oder beabsichtigte Paraphrasierung der Textworte: וחבל את מעשה ירך.

³⁾ Die Stelle findet sich Massechet Derech Erez Nabbä c. II und Talm. Babl. Sukla fol. 29 a u. b. Das Citat ist ungenau. Denn בעון פוסקי צדקה ברכים ist an beiden Stellen unter נכסי בעלי דברים ארבעה דברים aufgezählt, während unter יורדים לטימיון andere Dinge angeführt sind.

⁴⁾ Vies מכנס wie im Texte.

⁵⁾ 1 M. 37. 11., vgl. Maschi zu St. Dieselbe Erklärung von שמר gibt Kara zu Hiob 14. 16.

⁶⁾ Schreibfehler für מידות.

⁷⁾ Ähnlich das erste ד"א bei Maschi.

⁸⁾ Vies בריעות.

⁹⁾ Vies באדם.

אום ניוולי מטר אקור כפייש פייט ציל כי משפייט אשי אפורטר
הדייא פור שון פורפייט כציל כי נא מי שפייט ניינט נא אפירטיר
הדייא וכן שמואל הוא אומר ¹⁾ הלא שמוע מזבח טוב להקשיב מחלב
אילים וכן ירמיה אומר ²⁾ כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים
ביום הוציאי אתם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח כי אם את
הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי וגו'.

V.

1. [אל חבהל על פיד ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני
האלהים] לדבר קשות ³⁾ כשם שאמרו דור המדבר ⁴⁾ או במדבר הזה
לו מחנו והושיב להם ⁵⁾ אם לא כאשר דברתם באוני כן מעשה לכם
במדבר הזה יפלו פגריכם וגו' [כי האלהים בשמים ואתה על הארץ]
ואפילו חלש למעלה וגיבור למטה אימת חלש על גבור כל שכן
כשהגיבור למעלה והחלש למטה ⁶⁾. 3. [כי בא החלום ברוב עיניין
וקול כסיל ברוב דברים] דרך החלום לבא ברוב היראה שדאם
מהרהר היום ⁷⁾ והחלומות שוא ידברו כן קול כסיל ברוב דברים
כי ברוב דברים לא יחדל פשע. 3. [כאשר חדר נדר לאלהים וגו'
כי אין חפץ בכסילים] אילו שמאחרין את נדרם אע"פ שמשלמין
אותה לאחר זמן ⁸⁾ אין חפץ להקב"ה בהן [את אשר חדר שלם]
לאלתר. 5. [אל תתן את פיד לחטוא ⁹⁾ את כשרך] שחפסוק צדקה
ברבים ולא חשלם [אל תאמר לפני המלאך כי שגגה היא] פחר'
כשגבאי צדקה נכנסין אצלך לנכות מה שנדרת אל תאמר שונג הייתי
בשעה שנדרתי לאחר שנדרתי נחתי בדעתי שאין בידי יכולת ליתן
כל כך ¹⁰⁾ [למה יקצוף האלהים על קולך ¹¹⁾] פת' עלוב הוא אדם זה
שדבר זה קל שאין בו מעשה כי אם קול כלבר שפסק צדקה ולא

¹⁾ 1 Sam. 15. 22. Unser Text hat statt הנה.

²⁾ Jeremiah 7. 22. 23. (ft. אותם lies).

³⁾ cfr. Maschi.

⁴⁾ 4 M. 14. 2.

⁵⁾ cod. 28. lies והשיב.

⁶⁾ Stimmt wörtlich mit Maschi zur Stelle überein.

⁷⁾ lies ביום. So hat auch Maschi, mit dem unser Commentar
3. St. fast wörtlich übereinstimmt; ähnlich auch MEBM.

⁸⁾ Maschi und MEBM אין משלמים.

⁹⁾ Text לחטא.

¹⁰⁾ cfr. Maschi.

¹¹⁾ lies קולך wie im Text.

אֲחֵר יַעֲמִיד וַיִּמְלֹךְ חֲחִיו. 16. [אין קץ לכל העם לכל אשר היה
 לַפְּנֵיהֶם] שֶׁלֹא שָׁמְחוּ בַמֶּלֶךְ כִּסִּיל¹⁾ וְהַעֲבִירוּהוּ וְהַמְלִיכוּ אַחֵר חֲחִיו [וְגַם
 הָאֲחֵרִינִים לֹא יִשְׁמְחוּ בּוֹ] וְגַם הַדּוֹרוֹת הָאֲחֵרִינִים לֹא יִשְׁמְחוּ בַמֶּלֶךְ
 כִּסִּיל אֲלֵא יַעֲבִירוּהוּ וַיִּמְלִיכוּ אַחֵר חֲחִיו [גַּם זֶה הִבֵּל וְרַעְיוֹן רוּחַ]
 שֶׁאֵדָם מֵאֲבֵר טוֹבָה הִרְבֵּה עַל יְדֵי שְׁטוּתוֹ. 17. [שְׁמוֹר רִגְלִיךָ כְּאִשֶּׁר
 חֵלֶךְ אֶל בֵּית הָאֱלֹהִים] פֶּתֹ' הַשֹּׁמֵר לֶךְ מִכָּל דְּבַר עֲבִירָה קוֹדֵם שֶׁחֵלֶךְ
 לְהַפְלִיל אֶל בֵּית הָאֱלֹהִים וְאוֹ יִהְיֶה הַקִּבָּה קְרִיב לִשְׁמוֹעַ חֲפִילֶיךָ
 כְּמוֹ שֶׁמִּפְרָשׁ וְהוֹלֵךְ [וְקְרִיב לִשְׁמוֹעַ מִתַּת הַכְּסִילִים] פֶּתֹ' יוֹתֵר יִהְיֶה
 קְרִיב הַקִּבָּה לִשְׁמוֹעַ חֲפִילֶיךָ יוֹתֵר מִמָּה שֶׁהָיוּ הַכְּסִילִים מְבִיאִים כְּמֹה
 וְכַחֲסִים וְעוֹלֹת וְכֵן בַּמָּקוֹם אַחֵר²⁾ הוּא אוֹמֵר וְכֵן רַשְׁעִים חוֹעֵבָה
 וְחֲפִילֵת יִשְׂרָאֵל רָצוֹנוֹ וְמִקְרָא זֶה קְרִיב לְמִקְרָא שְׂאוֹמֵר³⁾ כִּי חֲצֵא
 מִחֲנִיָּה עַל אֵיבִיךָ וְנִשְׁמַרְתָּ מִכָּל דְּבַר רַע כִּי יִי מִתְחַלֵּךְ בִּקְרִיב מִחֲנִיךָ
 לְהַצִּילֶךָ וְלִתֵּת אֵיבִיךָ לַפְּנִיךָ וְהָיָה מִחֲנִיךָ קְרוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֲרוֹת
 דְּבַר אֲבֵל אֲדָם שֶׁהוּא מֵלֵא עֲבִירוֹת וְכֵן לְבֵית הַכְּנֶסֶת וּפּוֹרֵשׁ כִּפּוֹי
 הַשְּׂמִיטָה וּמִקְרִיב כָּל אִילֵי נְבוֹת⁴⁾ עָלָיו הַכְּתוּב אוֹמֵר⁵⁾ לְמָה לִּי
 רֹב וְכַחֲסִים וְאוֹמֵר⁶⁾ גַּם כִּי חֲרָבוֹ חֲפִילָה אֵינִינִי שׁוֹמֵעַ דִּי'א [שְׁמוֹר
 רִגְלֶךָ כְּאִשֶּׁר חֵלֶךְ אֶל בֵּית הָאֱלֹהִים] הַשֹּׁמֵר לֶךְ כְּאִשֶּׁר חֵלֶךְ אֶל בֵּית
 הָאֱלֹהִים שֶׁלֹא חָהָא רִגְלֵי לְבוֹא שְׂמָה בַּחֲטָאוֹת וְאִשְׁמוֹת כְּגוֹן זֶה שֶׁשׁוֹכֵב
 עִם שִׁכְחָה חֲרוּפָה⁷⁾ וּמְבִיא אֵיל אִשֶּׁם שֶׁלֹא יֵהָא יִצְרֵךְ חִיקָפֶךָ שֶׁחֲמַר
 הָרִי כָּל עֵינֶשָׁה שֶׁל עֲבִירָה זֶה אֵיל אִשֶּׁם אִם אֲבוֹא אֵלֶיהָ אִפְּלוּ כְּמֹה
 אִשְׁמִית אֲנִי מְבִיא וְאִשְׁקִיט חֲמוּזִתִּי אֶל חֲמַר כֵּן אֲלֵא הוּוֹי [קְרִיב
 לִשְׁמוֹעַ] בְּקוֹל בּוֹרֵאךְ וּמִנֵּעַ מִן הַעֲבִירָה וְאֵל חֲצִטְרֶךָ⁸⁾ לְהִבִּיא מִשְׁחַחֲטָא
 וְחִבִּיא קֶרֶב⁹⁾ שֶׁהַכְּסִילִים שֶׁחֲוֹטְאִין וּמְבִיאִין קֶרֶבָן עַל הַחֲטָא [אֵינָם
 יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רַע] פֶּתֹ' אֵינָם שָׂמִים עַל לֵב מַלְעָשׁוֹת¹⁰⁾ הַעֲבִירָה
 וְלְהִבִּיא עָלֶיהָ קֶרֶבָן רַע הוּא מוֹה שֶׁשׁוֹמֵעַ בְּקוֹל בּוֹרֵא וּפּוֹרֵשׁ עֲצָמוֹ
 מִן הַעֲבִירָה וְאֵינוֹ מְבִיא קֶרֶבָן [כִּי אֵינָם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רַע] לִיפּוֹל

1) Der Gedankengang ist deutlicher ausgeführt bei MSB.

2) Spr. 15, 8. Es ist zu lesen יִי חוֹעֵבָה.

3) 5. Mos. 23. 10 u. 15.

4) Bgl. Jef. 60. 7.

5) Jef. 1. 11.

6) Jef. 1. 15. Die Schreibung אֵינִינִי dürfte trotz der oft eigen-
 tümlichen Orthographie des Ms. als Fehler zu bezeichnen sein.

7) Bgl. 3 M. 19. 20.

8) Ähnlich Raschi z. St.

9) Hier ist wohl zu lesen: מִשְׁחַחֲטָא קֶרֶבָן.

10) גִּיעַשׁוֹת.

אל המקלות¹). 12. [ואם יתקפו האחד השנים יעמדו נגדו] אם חקף אדם עליו להורגו הבן והאב יעמדו נגדו כל שכן כשהן שלשה האב ושני בנים לא במהרה יעמוד אדם כנגדם² כמו שמפ' [החוט המשולש לא במהרה ינתק]. 13. [טוב ילד מסכן וחכם] אע"פ שיש בו שני דברים לגריעות אחד שהוא ילד שני שהוא מסכן וסתם ילד אינו נכנס בין החכמים וכן המסכן אין מושיבין אותו בין החכמים אעפ"כ טוב הוא [ממלך זקן וכסיל] שיש בו שני דברים הללו לשבח אחד שהוא מלך שני שהוא זקן ומה מועיל לו זקנותו שלא דיי לו שלא נזהר בילדותו אלא עוד בזקנותו לא ידע להזהר כמו שלא נזהר בילדותו ג'ש אַנקרא קים איל אַישט וְלוֹי ג'ש שד וְהַדיר גְּיוֹנָם פֶּלֶשׁ בְּאֵיל שִׁשׁוּד וְהַדיר קים איל פֹּר יוֹכָנָא. בתחילת העניין שיבח ילד מסכן וחכם וגינה למלך זקן וכסיל ולא נתן טעם לדבריו מה טעם שיבח לזה וגינה לזה ועתה מפרש. 14. [כי מבית האסורים]³ יצא למלך מי שהוא חכם אע"פ שהוא ילד ומסכן חכמתו מרוממתו ומביאתו למלך ולא תאמר כשהוא שפוי וברוחה אלא אפילו שהוא⁴ חבוש בבית האסורים חכמתו גורמת לו לצאת מבית האסורים למלך כמו שמצינו ביוסף בן יעקב⁵ כשנחנו אדוניו בבית האסורים חכמתו גרמה לו שהריצוהו מן הבור ונתנו אותו על כל ארץ מצרים הרי פירש לך מה גורם חכמת המסכן ועתה חזור ומפרש לך מה טובה מאבד מלך כסיל אף על פי שהוא זקן [כי גם במלכותו נולד רש] שלא תאמר קודם שלא עלה כשהעם רואין אותו שהוא כסיל אין ממליכין אותו עליהם אלא גם במלכותו אף משקיבלו אותו עליהם למלך מאבד את המלכות בשטותו כשם שמצינו⁶ ברחבעם שבאו כל ישראל שכם אחד להמליכו ומתשובה שהשיבם אני אוסיף על עולכם איכר מלכותו [גם במלכותו נולד רש] ג'ש אַיִנְשֵׁן רִי גִיד רְיוֹנָם פּוֹכְרָא. 15. [ראיתי את כל החיים המהלכים תחת השמש עם הילד השני אשר יעמוד תחתיו] שמניחים מלך זקן וכסיל ומהלכים עם הילד השני⁷ ילד מסכן וחכם

¹) Hier schließt der Commentar bei §. mit den Worten des Herausgebers: "ואם יתקפו האחד השנים יעמדו נגדו".

²) cfr. Maschi u. MSBM.

³) So nach der Massorah.

⁴) ג'יהא.

⁵) Vgl. 1 M. 41, 38 ff. Maschi bringt auch David als Beispiel mit Hinweis auf 2 Sam. 7, 8.

⁶) 1 Kön. c. 12.

⁷) עם הילד השני שהוא. cfr. Ibn Ezra 3. St. Nachfolger. = שני מלך תחת זקן וקראו שני בעבור היותו ילד בא אחריו וקראו תחתיו.

זהוה לו להצרפנס¹⁾ בהן אנשי ביתו שהם בשרו. הרי גינה וחישב
הבל אדם שמתניגע ולוהט אחר הממון יותר מדיי וגם גינה את הכסיל
הדבק את ידיו ובטל ממלאכתו לגמרי אלא²⁾ כיצד יעשה יעמל כדי
פרנסת אנשי ביתו בנחת ואל יתניגע יותר מדיי כדי למצוא נכסים
מזכים כמו שמפרש. 6. [טוב מלא כף נחת ממלא חפנים עמל
ועוית רוח] פת' טוב לו לאדם שכר מיעוט שיבוא לו בנחת משכר
מחבה שיבא לו בעמל וביגיעה יותר מדיי. 7. [ושבתי אני ואראה
הבל תחת השמש]. 8. [יש אחד ואין שני גם בן ואח אין לו]
משאני ראה אדם שהוא יחידו גם בן ואח אין לו³⁾ שיוכל לומר
אעמל⁴⁾ לצורך אילו שיצרפנסו בנכסיי ואעפ"כ [אין קץ לכל עמלו]
שעמל יומם ולילה לקבץ ממון [גם עינו לא תשבע עשר] אף על פי
שכנס ממון הרבה אינו שבע אלא עמל תדיר אחר הממון והיה לו
לשום אל לבו לומר [למי אני עמל] [ומחסר את נפשי מטובה]
שאני עמל תדיר ומחר מתי⁵⁾ ואחרים אוכלים אותו [גם זה הבל]
כל מי שעושה⁶⁾ הבל ועיניו רע הוא. 9. טוב לו לאדם שישא
אשה כדי שיוליד ממנה בנים כמו שמפרש [טובים השנים מן האחד
אשר יש להם שכר טוב בעמלם] ואין שכר טוב אלא בנים כמו שנ'⁸⁾
הנה נחלת י"י בנים שכר פרי הבטן. 10. [כי⁹⁾ יפלו האחד יקים
את חברו ואילו] ואין לו¹⁰⁾ [לאחד שיפיל ואין שני להקימו]¹¹⁾ לפיכך
יעסוק אדם בפרייה¹²⁾ כדי שיעמדו לו¹³⁾ לעת זקנותו. 11. [גם אם
ישכבו שנים¹⁴⁾ וחם להם] נולד בן משניהם¹⁵⁾ כמו¹⁶⁾ ויחמו הצאן

1) richtiger? לפרנס.

2) אבל.

3) Von כשאני bis לו fehlt bei §.

4) בנכסיי und nachher dementsprechend [שיגע] ועמל.

5) §. למחר אני מתי; so ist auch Mf. 104 zu lesen, vgl. S. 15 Note 2.

6) §. Zusatz. זה. So ist auch hier zu lesen.

7) Die Einzeichnung des X. 9 ist auch bei §. hierher zu setzen.

8) Mf. 127, 3.

9) Text אם כי.

10) Vgl. Maschi und MCBM. X. 16 אין לו.

11) [כי אם יפלו] אילו ראוי לו לאדם שיפיל [ואין שני להקימו] לפיכך וכו'.

Das ist nicht zu verstehen, vielleicht ist אידע zu lesen.

12) §. Zusatz. רבייה.

13) Ergänzungen בניי, wie §. richtig in seinem Texte zugefügt hat.

14) §. Zuf. יחדו.

15) cfr. Maschi.

16) 1. M. 30, 39.

זחת השמש ושמה בימיו יתכשר הדור וישובו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם לפיכך. 2. [משבח¹⁾] אני את המזים שכבר מתו] שאין אדם עושקם [מן החיים אשר הם חיים עדנה]. 3. [וטוב משניהם] מן החיים ומן המזים [את אשר ערן לא היה] פת' דור שעדיין לא היה²⁾ שעתיד לקום אחריהם ד"א [וטוב משניהם אשר ערן לא היה] פת' טוב משניהם מאותם שכבר מתו שראו בדורם דמעת העשוקים מיד עושקיהם כח וגם מאותם שהם חיים עדנה טוב משניהם שמת קודם שקם אותו הדור שרבו העושקים על הנעשקים [את אשר ערן לא היה] פת' קודם שלא³⁾ היה מעשה הרע הזה שקם דור בעלי זרוע שיעשוק עני ואביון ואין מציל מידו ואשריו שמת קודם שקם אותו הדור שלא ראה את המעשה הרע אשר נעשה זחת השמש⁴⁾. 4. [ראיתי אני את כל עמל] שאדם עמל כדי להתעשר [וזאת כל כשרון המעשה] שמזכשר במלאכה לבנות בית נאה ליטע כרם ולקנות עבדים ושפחות כל זה אינו [כי אם⁵⁾] קנאת איש מרעהו⁶⁾ רואה שחביריו עוסקים בניינו של עולם וביישובו ומקנא בהם ומזכשר גם הוא במלאכתו⁷⁾ וביישובו ובונה בית ונוטע כרם סבור שישב בו לעולם ואינו כן לפיכך גם [זה הבל ורעות רוח]. 5. [הכסיל חבק את ידיו ואוכל את בשרו] ואם תאמר לאחר שהוא חושב להבל כל עמל וכל כשרון המעשה לפי⁸⁾ שסופו מניחו לאחרים יכול⁹⁾ ישב לו בטל¹⁰⁾ לכך נאמר הכסיל חובק את ידיו מלעשות מלאכה ובטלונותו¹¹⁾ גורם לו לבסוף שאוכל את בשרו¹²⁾ מכלה נכסיו

¹⁾ Text ושבח.

²⁾ §. דור עדין עתיד. Die Lesart des Mf. 104 ist als die bessere vorzuziehen.

³⁾ קודם שלא = קודם עין לא ist auffallend, vgl. IV. 14 קודם שלא ebenfalls = „bevor“. Offenbar ist dies ein Gallicismus. (cfr. Blösch Syntag der frz. Sprache S. 288 3. Aufl.) — Doch schreibt der Verf. auch: קודם שחמש קודם שם: VII. 7. — Vgl. übrigens Menachem's Nachberet, (ed. Filipowski p. 100) f. v. טרם לא = טרם und zweifellos = קודם; dem allgemeinen Sinn nach (trotz Raschi zu 1. M. 2, 5).

⁴⁾ Das ד"א fehlt bei §. ganz.

⁵⁾ Text היא.

⁶⁾ §. Zusatz: משום קנאת איש מרעהו.

⁷⁾ §. במלאכה קולם.

⁸⁾ §. unrichtig. לפיכך.

⁹⁾ §. לאחרים יכול.

¹⁰⁾ Von §. in seinem Text richtig ergänzt.

¹¹⁾ Lies besser: ובטלונותו.

¹²⁾ §. ומה גורם לו הבטלנות ואוכל את בשרו גורם לו שאוכל את בשרו.

הסריות וכן רוח הבהמה שהיא יורדת למטה לארץ¹⁾ מה נעשה ממנה כלומר על הגוף אני יכול לחפש אחריו לפי ששם אל העפר אבל על הרוח מי יכול לחזר אחריה לידע היאך מנוחתה ומאחר שאני הוצא שהכל שב אל העפר רואה אני 22. ש[אין טוב מאשר ישמח האדם במעשיו] בעודו בחיים [כי הוא חלקו] פת' שמחה ששמח במעשיו זהו חלקו בלבד מכל עמלו שיש לו ושאר הכל יירשוהו אחרים [כי הוא חלקו] מַנְטְשִׁין אֶד בליע ואם תאמר עד שהוא שמח במעשיו יתעצב על שסופו מניח נכסיו לבניו אחריו²⁾ ואינו יודע החכם יהיה ויתקיימו בידו או סכל ויאבד הכל תשובה לדברך ישמח בעולם שהוא עומד בו ואל יתעצב במה שיהיה אחריו [כי מי יביאנו לראות במה שיהיה אחריו].³⁾

IV.

1. [ושבתי אני ואראה את כל העשוקים אשר נעשים תחת השמש] כאדם האומר עוד אני חוזר לדיבורי⁴⁾ הראשון למעלה דיבר הכת' בדור שהעשוקים רבים⁵⁾ על הנעשקים כמו שאמ' מקום⁶⁾ שמה הרשע⁷⁾ ולימד שאם ראיתה דור שהרשע מושל בצדיק אל תתמה על החפץ הכל כמו שמפורש עד⁸⁾ מי יביאנו לראות במה שהיה אחריו ועכשיו שב לדבריו הראשון להגיד שנחמה הוא לאדם שאינו רואה מה שיהיה אחריו כמו שהוא אומר בסוף הדבר⁹⁾ ושבתי אני את המתים שכבר מתו שאינן רואים את המעשה הרע¹⁰⁾ כמו שמספר ושבתי אני ואראה את כל העשוקים אשר נעשים תחת השמש [והנה דמעת העשוקים ואין להם מנחם] פת' בוכים ואין מושיע אותם מיד עושיהם שבאים עליהם בכח ובדבר¹¹⁾ זה טוב לו שלא היה מן העשוקים ולא מן הנעשקים ולא ראה את המעשה הרע אשר נעשה

1) fehlt bei §. שהיא יורדת למטה.

2) §. שמניח אחריו נכסיו לבניו.

3) Vgl. XXXII.

4) §. לדברי.

5) §. רבים.

6) Ergänze.

7) Vgl. oben 3. 16.

8) Vgl. 3, 22.

9) Vgl. 3. 2.

10) Von ihm bis וְעַכְשָׁיו הרע fehlt bei §., der dafür ergänzt wird. אל ענין זה.

11) Nur אשר לא ראה §. 3 a. v. richtig zu §. 2 hat §. 2 ובדבר ist bei ihm zu lesen ובדבר זה ובטוב זה statt.

In unserem Verlage erschien:

Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert von
Dr. A. Berliner, 2 Bände. gr. 8°. Berlin 1884. Preis
Mark 15. I. Theil: Text nach ed. Sabionetta v. J. 1557.
II. Theil: Noten, Einleitung und Register.

**Beiträge zur Geographie und Ethnographie
Babyloniens im Talmud und Midrasch** von
Dr. A. Berliner. Mit ausführlichen Registern. 4 $\frac{1}{2}$ Bogen
in gross Octav, auf holländischem Büttenpapier gedruckt.
Preis Mark 3.

Ad. Mampe,
Berlin C., 50. Kurstrasse 50.

Durch die unterzeichnete Buchhandlung ist zu beziehen:

Abrahamel, Is. comm. manuscr. in Mos. Maimonidis מורה נבוכים p.
rim ed. cum. praef. et adnot. M. Landau. 2 vol. Prag. 1831. M. 4.

Abrahams, Jos. The sources of the Midrasch Echah Rabbah. A. critical
investigation. gr. 8 Berlin. 1883 M. 2.

Abraham bar Chija, הגיון הנפש Sittenbuch, nebst einer Abhandlung
von S. Rapoport; nach einer Handschrift herausgegeben von C.
Friedmann. Leipzig 1860. 8°. M. 2.

Bacharach, J. ספר היחש zur Geschichte der hebr. Schrift, Vocale und
Accente. Warschau 1854. 8°. M. 2,50.

Berliner, Dr. A., Ein Gang durch die Bibliotheken Italiens. Berlin.
1877. 8°. M. 1,50.

Cahn, Mich. Pirke Aboth, sprachlich und sachlich erläutert, nebst Angabe
der Variae lectiones, nach gedruckten und ungedruckten Quellen.
I. Peref. Berlin 1875. M. 2.

Chodowski, Dr. S., Kritik des Midrasch Schir ha-Schirim, nach der
Münchener Handschrift. Berlin 1877. 8°. M. 1.

Efra, Abr. Ibn, Commentar zu Exodus, nach einer Handschrift heraus-
gegeben. Prag 1840. M. 2.

Geserot, (חצוני) גורות הישנות. Die Judenverfolgungen in Speyer,
Worms und Mainz im Jahre 1096; nach einer Handschrift heraus-
gegeben von Mannheimer. Berlin 1878. 8°. M. 1.

Hamaski, רמכר, Hebräische Bibliographie, Jahrgang 3—21. Berlin
1860—82. (statt 128 M.) für 78.

— Einzelne Jahrgänge — ausgenommen 1869—71 à 6 M.

Heilbut, L. Ueber die ursprüngliche u. richtige Einteilung des Decalogs.
Berlin 1874. 8°. M. 1.

Holbheim, S., מאמר ראשון über Ehe- und Scheidungsrecht bei den
Juden und Nichtjuden nach den Auffassungen der Sabucäer, Pharasäer,
Karaiten und Rabbaniten. Berlin 1861. 8°. (M. 4) M. 2.

— Sammlung jüdischer Predigten. Bd. IV. enthaltend, Festgelegenheits-
Predigten. Berlin 1869. gr. 8°. M. 3.

— Gott sie h!l Neujahrspredigt, herausgegeben von Dr. A. Geiger.
(letzte Predigt Holbheim's) Berlin 1861. gr. 8°. 30 Pf.

Israel, Jf., המוסר לרופאים ספר Präpödentil für Aerzte. (Abdruck
in 25 Exemplare.) 8°. Berlin 1885. M. 2.

- Kohler, St.**, Der Segen Jakobs, mit besonderer Berücksichtigung der alten Versionen und des Midrasch, kritisch-historisch untersucht und erläutert. Ein Beitrag zur Geschichte des hebr. Alterthums wie zur Geschichte der Geogese. Berlin 1867. 8°. Mf. 2,50.
- Kohn, Dr. S.**, Die hebr. Handschriften des ungarischen Nationalmuseums in Pest. 1877. 8°. Mf. 1.
- Kuzatto, S. D.**, אבני זכרון Grabchriften. Prag 1841. 8°. Mf. 2.
- Magazin für die Wissenschaft des Judenthums** mit der hebr. Beilage אוצר מוב, herausgegeben von A. Berliner und D. Hoffmann. Jahrgang 1876—85. Berlin 1876—85 à 12 Mf. (Neu eintretende Abonnenten erhalten die früheren Jahrgänge zum ermäßigten Preise von 6 Mf. pro Jahrg.)
- Raimonides, Mos.** משנה תורה יר חוקה, Mishne Thora Jab Chafalah. 8°. vol. Berlin 1862—63. Fol. Mf. 30.
- Randelstamm.** Biblische und talmudische Studien. 2 Bände. Berlin 1861. gr. 8°. M. 15.
Inhalt: 1) Geschichte. 2) Sprachliches u. Sachliches. 3) Kritik der Quellen. 4) horae talmudicae.
- Marcus, Dr. S.**, Zur Schulpädagog. des Talm. Berlin 1866. gr. 8°. M. 1,50.
- Midrasch Mischle, מדרש משלי** Stettin 1861. 8°. 60 Pf.
- Moller, G.**, רבברי יאר, Les paroles lumineuses sur les problèmes difficiles du livre de Moïse au point de vie de la logique. I. La Genèse (in hebr. Sprache). Paris 1881. gr. 8°. M. 3.
- Ozar Tob, אוצר טוב**, hebr. Zeitschrift, enthaltend Mittheilungen aus Handschriften u. Jahrgang 1—9. Berlin 1876—85. Mf. 18.
- Plehnner, Sal.**, Belehrungen und Erbauungen in religiösen Vorträgen. 2 vol. Berlin 1837. Mf. 3.
- Sacut, Mos.** יסוד עולם, das älteste bekannte dramatische Gedicht in hebr. Sprache. Zum ersten Male nach drei Handschriften edirt und mit einer Einleitung versehen von A. Berliner. Berlin 1874. 8°. M. 2.
- Steinschneider, M.**, Die Schriften des Dr. B. Jung. Berlin 1874. 8°. 50 Pf.
— Donolo. Hebr. Text. Berlin 1866. gr. 8°. 75 Pf.
- Stern, J.**, Gotteskammer. Religiöse Reden über die Festtage, Wochenabschnitte u. verschiedene Gelegenheiten. gr. 8°. Berlin 1872. Mf. 3.
- אסתר תרגום שני על מגילת אסתר** Targum scheni zum Buche Esther, nach variae lectiones nach handschriftlichen Quellen erläutert und mit literar-historischer Einleitung versehen von Dr. B. Munk. Preis 3 M.
- Talmud Babilonicum, Tractat Berachot**, Text mit deutscher Uebersetzung u. Commentar von M. Pinner. Berlin 1842. Fol. Mf. 15.
— Dasselbe auf Velinpapier Mf. 16.
- Targum Onkelos**, herausgegeben und erläutert von Dr. A. Berliner, 2 Bände. gr. 8°. Berlin 1884. Preis Mf. 15. 1. Theil: Text nach ed. Sabionetta v. J. 1557. 2. Theil: Noten, Einleitung u. Register.
- Viterbi, Dav. (Rabb.)**, Sermoni. 2 vol. Padua 1848. gr. 8°. 2 M.
- Wolffsohn, J.**, 12 Neben. 2. Ausgabe. Berlin 1866. 8. 1 M. 25 Pf.
- Zomber, B.**, נאמר על פירוש רש"י להמס' נדרים ומועד קטן, De com. Salomonis Isacidis in tract. „Nedarim“ et „Moed Katan“. Berol. 1867. gr. 8°. M. 1.

Ad. Rampe,
Berlin C., Kurzstraße 50.

Magazin

für

die Wissenschaft des Judenthums.

Herausgegeben

von

Dr. A. Berliner und Dr. J. Hoffmann.



Vierzehnter Jahrgang

1887.

Erstes Quartalheft.



Berlin.

Julius Benjian.

1887.

Inhalt des ersten Quartalheftes.

Abhandlungen:

	Seite
Der sogenannte Raschi-Commentar zu Bereschit-Rabba von A. Epstein	1
Nachbemerkung zu vorstehendem Artikel von Dr. Berliner	17
Hebräische und Chaldäische Wortbildungen in der talmudischen Zeitperiode von M. Jastrow	19
Elia's von Nisibis und Saadja Alfajjâmi's Aeußerungen über die Trinität von Dr. David Kaufmann	29
Kleinere Mittheilungen	32
Berichtigungen und Zusätze zu Dr. Berliner's Die Schriften des Dr. M. Steinschneider	35
An die Leser	38

Diesem Heft ist die Schrift „Professor Paul de Lagarde, nach seiner
Natur gezeichnet“ beigegeben.

Magazin

für

die Wissenschaft des Judenthums.

Herausgegeben

von

Dr. A. Berliner und Dr. J. Hoffmann.

Vierzehnter Jahrgang.

1887.

Berlin.

Julius Benzigian.

1887.

I n h a l t.

	Seite
Der sogenannte Raschi-Commentar zu Bereschit = Rabba, von A. Epstein	1— 17
Hebräische und chaldäische Wortbildungen in der talmudischen Zeitperiode, von M. Jastrow	18— 28
Elia's von Nisibis und Saabia Alfajumi's Aeußerungen über die Trinität, von D. Kaufmann	29— 32
Kleinere Mittheilungen, von Harkavy, Hoffmann, Grün- wald, Reismann, Berliner	32— 34
Berichtigungen und Zusätze zu Dr. Berliner's „Die Schriften des Dr. M. Steinschneider“	35— 37
Beilage: Professor Paul de Lagarde, nach seiner Natur gezeichnet	1— 32
Der Erb-Aker, von Nathan Hoffmann	41— 60
Das aramäische Verbum im babylonischen Talmud, von Dr. J. Rosenberg	61—89; 154—189
Elasar Aschenasi, von A. Epstein	90— 94
Zur hebräischen Grammatik, von E. Solli	95—101
Bücherschau	102—109
Recension: J. Egers, Diwan des Abraham ibn Esra	109—113
Erklärung, von A. Berliner	114
Zungstiftung	115
Die Areti und Aleti, ihre inhaltliche Bedeutung und Geschichte, von Benzion Behrend	117—153
Zu Alexander von Aphrodisia, von M. Steinschneider	190—195
Was bedeutet קרובה? von D. Feuchtwang	196—197
Kleinere Mittheilungen, von A. Harkavy	198
Berichtigungen, von Biemlich, Epstein, Solli	199—201

Ozar Tob, die hebräische Beilage enthält:

Seite	
1 —7	פירוש רשב"ם למסכת עבודה זרה
8 —10	דברי המעתיק בסוף ספר הנפש
11—22	נוסח הצומח של מעלת הגאון נתנאל מרבוט



Der sogenannte Raschi-Commentar

zu

Bereschit-Rabba.

Von A. Epstein.



I.

Die wissenschaftliche Thätigkeit der jüdischen Gelehrten in Europa während des 11. Jahrhunderts finden wir folgendermaßen getheilt: in Spanien cultivirten sie hauptsächlich Philosophie, Bibel-Exegese und Grammatik, in Italien befaßten sie sich viel mit Philologie und der damit verbundenen Erklärung der Misdraschim und des palästinensischen Talmuds, während die Gelehrten in Nordfrankreich und Deutschland sich in den babylonischen Talmud vertieften.

Der Commentar Ibn Esra's zur Bibel, das Lexikon Nathan ben Jechiel's und der Commentar Raschi's zum babylonischen Talmud lassen auch auf eine ähnliche Theilung der Arbeit in den früheren Jahrhunderten schließen.

Ohne die vorangegangenen Arbeiten spanischer Philosophen und Grammatiker, ohne die frühere Durchforschung des Talmuds von Seiten der französischen und deutschen Gelehrten wären die Commentare Ibn Esra's und Raschi's nicht zu Stande gekommen. Ebenso setzt das Riesenwerk Ratan ben Jechiel's vielfache Vorarbeiten auf dem Gebiete der Philologie voraus. Während wir aber die Vorgänger Ibn Esra's und Raschi's mehr oder weniger kennen, sind uns die Vorarbeiten Nathan's in Italien unbekannt. Der Commentar zu Bereschit-Rabba, welcher irrthümlich Raschi zugeschrieben wird, gibt uns bei näherer Betrachtung in dieser Beziehung manchen Aufschluß.

Herr D. H. Schorr wies im 10. Theile seines החלקיך nach,

daß dieser Commentar Raschi nicht angehören kann. Er führt als Argument an:

- a) die Sprache, welche von der Raschi's gänzlich verschieden ist;
- b) die Kenntniß der griechischen und lateinischen Sprache, welcher wir in unserem Commentar begegnen, die wir aber bei Raschi vermissen;
- c) die häufige Benützung des jerusalemischen Talmuds und Targums wie auch mancher Midraschim, welche Raschi nicht kennt oder sehr selten anführt;
- d) der Commentator führt öfters Erklärungen seines Lehrers an, mit den Worten והמורה רקק oder המורה רגיה oder רבי לא פירש כן; Aehnliches kommt bei Raschi nirgends vor;
- e) endlich widerspricht dieser Commentar an vielen Stellen den anderen, Raschi gewiß angehörenden Commentaren zur Bibel und zum Talmud.

Schorr ist geneigt anzunehmen, daß unser Commentar älter als Raschi sei. Er findet aber einige Stellen, welche mit Raschi auffallend übereinstimmen, und ist unschlüssig, welchem von beiden die Priorität zuzuerkennen sei. Dagegen findet Schorr einige Stellen, welche seiner Meinung nach, die Benutzung des Aruch voraussetzen. Er schließt seine vorsichtige und gründliche Abhandlung mit der Bemerkung, daß es ihm sicher scheine, daß dieser Commentar nicht das Werk Raschi's sei; alles Andere zu entscheiden, wäre schwierig, da der gedruckte Commentar sehr corrupt sei und viel Fremdes enthalte. Man müsse warten, meint Schorr, bis sich eine gute Handschrift dieses Commentars irgendwo finden werde; erst dann werde man im Stande sein, über diesen Gegenstand ein endgiltiges Urtheil zu fällen.

II.

Die Gebrüder Trieste in Padua besitzen eine Handschrift unseres Commentars. Eine Copie derselben ist gegenwärtig in meinem Besitze. Auf Ersuchen des Herrn Schorr verglich ich dieselbe mit dem gedruckten Commentar, untersuchte diesen Gegen-

stand auch anderweitig und gehe nun daran, die Resultate hiervon bekannt zu geben.

Der Commentar wurde zum ersten Male von Abraham ben Gedalja ibn Ascher, Schüler des J. Karo, zusammen mit dem **אור השכל** Benedig 1562 (שכ"ב) gedruckt. Ibn Ascher benützte bei Veröffentlichung desselben zwei Handschriften. Obwohl die eine Handschrift nach seiner eigenen Aussage Erklärungen enthielt, welche von denen der anderen Handschrift gänzlich verschieden waren, so hielt er doch beide für zwei Versionen eines und desselben Commentars Raschis. Er legte eine Handschrift zu Grunde und fügte derselben Erläuterungen aus der anderen jedes Mal mit dem Zeichen **ס"א** d. i. **ספר אחר**, hinzu. Wie er dabei verfuhr, erzählt er selbst in seiner Vorrede:

אני מרם אכלה לדבר אל לבי מצאתי און לי וד' אנה לידי פי
מאור הגולה ר"ש ז"ל על המדרש הזה . . . והסבמתי לשם פירושו
מצד אחד ופירושי מצד אחר והגירסא באמצע, ושתי מהדורות מצאתי
מפירוש רש"י ז"ל ויש מקומות שבמהדורא האחת לא דבר כלל
ובמהדורא האחרת דבר וחדש שום דבר וכן באחרת ויש מקומות
שבמהדורא האחת פירש בענין אחר פי' אחד ובאחרת פירש בה
פירוש אחר ואני תפסתי לעקר האחת מהן והוספתי בה כל מה
שחדש באחרת, וכדי שידע הקורא שהפירוש ההוא מהמהדורא
האחרת שמתו בתחלת הפירוש ס"א ופירושו ספר אחר.

Da Ibn Ascher aus der zweiten Handschrift abgerissene Sätze mittheilt und nur zu oft das Zeichen: **ס"א** anwendet, so entstand große Confusion, und der edirte Commentar ist dadurch an vielen Stellen unverständlich. In den weiten Fällen stimmen die mit **ס"א** überschriebenen Stellen mit dem handschriftlichen Commentare überein. Der Editor legte also eine Handschrift zu Grunde, welche von der unsrigen völlig verschieden war. Es kommen auch Stellen vor, welche er mit **ס"א** bezeichnet, und welche sich in meiner Handschrift nicht finden. Folgende Beispiele mögen das ungeschickte Verfahren des Editors illustrieren:

In der Handschrift:

בתיב מגערותך ינוסון באותו

מזמור כתוב למעלה מן הפסוק

הזה זה הים גדול ורחב ידים

Edition zu c. 5: (S. 15 der

Ven. Ausgabe)

בתיב מגערותך ינוסון באותו

מזמור כתוב למעלה מן הפסוק

וגו' ומפרש המקרא מגערתך
 ינוסן המים בשעת מעשה בראשית
 והלכו להם אל דכים עשה מדה
 במים ומשמע יקוו לשון מדה,
 יקדרו אל מקום אחד, היינו שיעור,
 וכמו שמצינו קו לשון מדה. יקוו לי
 חמים יקימו לי תנאם מה שאני
 עתיד לעשות בהם ברור אנוש
 וברור המבול.

זהו זה הים גדול ורחב ידיים
 ומפרש המקרא כתיב ינוסן המים
 ממעשה בראשית והלכו להם.
 ס"א לדכים. ע"כ. עשה מדה
 למים ומשמע יקוו לשון מדה ימדרו
 אל מקום אחד היכן ספר אחר
 היינו ע"כ שיעור וכמו שמצינו בו
 לשון מדה כדכתיב וקו ינטה על
 ירושלים. ס"א כמון כן יקוו לשון
 מדה. ע"כ יקוו המים יקוו לי
 חמים. ס"א יקימו לי תנאם.
 ע"כ. מה שאני עתיד לעשות בהם
 בחר אנוש וברור המבול.

In der Handschrift:

שאלו את ר' אלעזר עד איכן
 כבוד אב ואם אמר להם ולי אתם
 שואלים צאו ושאלו לדמה בן
 נחמה ראש פטרבוכי היה. פעם
 אחת נכנסה אמו והיתה משכרת
 (מסמרתו ¹) לעיני כל בולי שלו
 בפסיקתא רבתי במדרש עשרת
 הדברות ¹) וראיה היא לכולי
 דימוס. בולי עשירים דימוס
 שורות של שרים.

Edition c. 6 (S. 18 b.):

בולי ודמוס בולי המון ודמוס
 שורה של חיילות. ס"א ראש
 בולי היה בולי עשירים שורות
 של שרים.

Hier kürzte der Editor und ließ halbe Sätze aus. Die
 Worte: ראש [פטר] בולי היה sind Reste der im Manuscript
 aus Beḥikta rabba angeführten Stelle. Vor: שורות של שרים
 fehlt das zu erklärende Wort דימוס. Der Verfasser des
 אות citirt S. 22b. (ed. Salonihi) richtig: בולי עשירים דימוס
 שורות של שרים.

¹) In Beḥikta rabba S. 127b (ed. Friedmann) ist diese Stelle corrupt
 und lautet: וזיתה פטרבוכי לפני כלי שלו.

Handschrift (S. 41b.):
מטרופולי (טרופילי) שומר
העיר (השער) ובלע"ז משטרא
דלפורטא, פולי הוא שער.

Edition c. 42 (S. 89):
ואת החוריוה טרופילי מטרופילי
משמיר דיל פורטא פולו הוא שפר
(שער) (ל. ס"א מטרופולי שומר
השער ולשון שני הוא ובלע"ז וב').
ע"כ.

Ebenso citirt את אמת S. 49a. Ich glaube aber, unser Commentator habe טרופילים (Trablus?) gelesen und es vom griechischen *τροπῶν* und *πύλη* abgeleitet. Eine Spur von dieser Lesart ist im gedruckten Commentar zurückgeblieben, indem er hat. ואת החוריו זה טרופילי. Natan liest אליותרופילים und erklärt es mit Freistadt s. Rapoport Erach-Willin S. 49.

In der Handschrift:
בתנ"כ . . . מיוחד שמו על
הזיווג.

Edition c. 68 (S. 137b.):
בתורה ובנביאים ובכתובים מצינו
שהקב"ה מיוחד שמו על ישראל.

In der Handschrift:
לשון יוני הוא. אלקן אלקן אחר
אלקן בכות אלטרא פלייטרא בלע"ז.

Edition c. 81 (S. 160):
אלקן אחר אליו פלטו בלשון
יין.

Dies die italienische Uebersetzung von אלקן בכות nach der Auslegung des Bereschit rabba.

Diejenigen Stellen im gedruckten Commentar, welche Aruch und Raschi entnommen zu sein scheinen, finden sich im Manuscript nicht.

Edition c. 2, Anfang:

א"ל הקב"ה היינו לך לעבדים לא שבחת . . .

Dies ist Raschi (Hosea 12) nachgeschrieben, wie Schorr (החלוץ 117) bemerkt. Im Manuscript heisst es blos:
ויאמרו הננו לך לעבדים וירבעם משבט יוסף היה על כן היה
אומר שהם וכל אשר להם שלו הוא בדין עבר לאדוניו עבדא רמאן
נכסי רמאן

und dies ist von Raschi nicht im geringsten abhängig.

In c. 5:

מנוולין סודר הראש ויש מקומות כשנותן . . . ס"א והושב בה
דיוקין . . . וראיה לדבר שמנוולין הוא סודר . . .

Der letzte Passus ist aus dem Aruch abgeschrieben (Schorr ibid.) Im Manuscript findet sich nur die erste Erklärung. Der Editor hat hier die Ordnung nicht eingehalten; er hätte eigentlich den ersten Passus unter א"ס bringen sollen.

ע. 77 (S. 154): בלכ אגריין בלעז שלואטיקי וליי הוא.

So wörtlich im Aruch (Schorr 113). Die Handschrift hat nichts davon und gibt eine andere Erklärung:

בלכ בשמרה ארם אותו נשבו. —

Aus diesen Beispielen ist ersichtlich, daß die zwei vom Editor benützten Handschriften zwei verschiedene Commentare enthielten, deren einer unserer Handschrift entspricht, während der andere jüngere Commentar. Manches aus Aruch und Raschi citirt. Unsere Handschrift, welche wir Com. I. bezeichnen werden, enthält hingegen nichts, was auf irgend eine Abhängigkeit von Aruch und Raschi hinweisen könnte.

Wir werden später sehen, daß auch Abraham ben Asriel einen Unterschied zwischen diesen beiden Commentaren macht. Den späteren Com. II. citirt er unter המפרש, während er Com. I. mit dem Namen des Verfassers bezeichnet. Bevor wir zu unserer Handschrift übergehen, will ich auf eine Stelle im Com. II. aufmerksam machen. In der Edition c. 6 Anf. gibt der Com. eine ausführliche Berechnung des Neumondes und des Sichtbarwerdens des Mondes im Monate Nissan zur Zeit des Auszuges aus Aegypten. Diese Auseinandersetzung wird durch einen fremdartigen Passus unterbrochen:

ואותו מולד ניסן כיון שנולד לאחר חצות ביום ד' לא נראה בעליל עד ליל ששי — וקשיא לי הא מנא לן דחלתין שעי מתבסי והא בארבעה [תעשרים] שעי אמרין וחו לא — והא לא קשיא ליה ליה לרבי יוסף דלהבי נקט ליל ששי לפי שביום ה' אינה נראית בעליל עד הלילה — לפיכך אם אתה מונה ללכנה מה שנראת בליל ששי לא תמצא מראש חדש ניסן . . .

Die beiden Sätze . . . וקשיא לי und . . . קשיא לא sind eingeschoben.

Der erste Satz enthält eine Einwendung gegen die Behauptung, daß der Mond die ganze Zeit von Mittwoch gleich nach 12 Uhr Mittags bis Donnerstag gleich nach 6 Uhr Abends nicht

sichtbar war; der zweite Satz widerlegt diese Einwendung und fragt *למה ליה ל"ר יוסף*. Er will damit sagen, daß der Mond wohl nach weniger als 30 Stunden sichtbar werde, jedoch nur, wenn es Tag ist. Im gegebenen Falle konnte er Donnerstag nicht sichtbar werden. Die ganze Polemik ist sinnlos, denn von 24 Stunden, während derselbe der Mond unsichtbar ist, entfallen in Palästina auf den neuen Mond blos 6 Stunden (nach *Rosch-hašchana* 20b), und in der Behauptung *בחדש חצו* liegt schon die Erklärung, wie so 30 Stunden vergehen müssen, bis der Mond zu der 6. Stunde Abends sichtbar wird. Wir ersieht aber daraus, wie viel fremde Elemente in diesen Commentar gedrungen sind.

III.

Die Handschrift enthält:

I. Den älteren Com. bis *ושב*. Zu Ende *ושלח* bemerkt der Schreiber *עד סוף הספר ומכאן ואילך לשון אחר*.

II. Diesen andern Com. (wir bezeichnen ihn mit Com. III.), welcher mit *חולדות* beginnt und bis zu Ende der Genesiß geht. Er beginnt mit c. 64: *יגורו יצפוני המה עקבי ישמורו כאשר קו: נפשי. יגורו ישראל (ישמורו) יצפוני (יארוב) כמה (המה) איבי עקבי ישמורו שונאינו שומרים ואורכים על עקבינו מחי יעבור כאן יהודי ונצא אחריו במקלות ואבנים כאשר קו נפשי כי אינם מקווים* f. Raschi zu diesem Verse (Ps. 56).

Er ist von Ersterem in Sprache und Art der Erklärung völlig verschieden. Er citirt weder Talmud noch Targum Jeruschalmi noch diejenigen Midraschim, welche der erstere Com. so häufig benützt, und erklärt kein einziges Wort aus dem Griechischen und Lateinischen. C. 64 erklärt er *קו* aus dem Arabischen. Zu c. 93 *לפרעה לפטרן* sagt dieser Com.: *הוא אב ריך שאני* Com. I. sagt zu c. 46 (Ms. 46b.) *בלשון אשכנז*. Sonst sind seine Uebersetzungen französisch. Der Verfasser dieses Com. lebte demnach in Nordfrankreich. Er erwähnt *גבראל וקני ר' (83b.)* Dieser ist

¹⁾ Der die Einwendung erhob, muß demnach Joseph geheißen haben.

wahrscheinlich der Gabriel, welcher zu Raschi Zusätze geschrieben hat. (Bunz: Zur G. u. L. 95, Berliner: Pletath Soferim deutsche Abth. 27). Vielleicht ist dieser Com. ein Fragment des Com. Raschi's zu Ber. r. Daß es einen solchen gegeben hat, scheint eine Stelle im Codex von Raschi's und Raschbam's Com. in der Breslauer Seminar-Bibliothek zu beweisen.¹⁾ Es heißt dort zu Gen. 22,20:

הופלא בני המעתיק אנדה בר' רב' שפרש המורה (רש"י) כל מקום שנאמר אחר סמוך, אחרי מופלג שאחרי זה סמוך הוא שבהר המורה הוגר לו הנה ילדה מלכה גם היא.

Raschi erklärt wirklich מופלג, daß es örtlich gemeint sei. Siehe dessen Com. Sota 33b, woselbst er auch Ber. r. 44,5 citirt. Ebenso Deut. 11,30.

Com. III. beginnt mit חולדות, und liegt uns daher keine Erklärung zu der Stelle מופלג אחרי סמוך vor. Der handschriftliche Com. I. hat zu dieser Stelle (S. 42) אחרי מופלג אחרי סמוך ממך שמדבר למעלה . . . אחר סמוך ממך שמדבר למעלה. מדבר בסמוך.

Nach dieser Erklärung deutet אחרי auf einen Unterschied im Inhalte, nicht im Orte der Erzählung. Der obige Einwand kann nur gegen Raschi und nicht gegen Com. I. gerichtet sein.

III. Am Ende des Ms. finden sich ליקוט מבראשית רבא, welche Com. I. in Allem ähnlich und aus demselben hervorgegangen sind. Der Verfasser des אמת אמת citirt eine Stelle aus Raschi's Com., welche in Editionen und Collectaneen, aber nicht in Com. I. zu finden ist. Zu ראשון לשחיטה בצפן c. 3 רש"י ו"ל מוחק זה וגרים במקומו ראשון (S. 22a.) אמת אמת (S. 22a.) Com. I. hat dies nicht, es findet sich aber in den Collectaneen und Editionen. Diese ליקוט benützen dieselben Midraschim wie Com. I. und erklären aus dem Griechischen und Lateinischen. Ich werde sie daher als dem Com. I. angehörend betrachten.

Die Handschrift, welche dem אמת אמת resp. Jehuda Gedalja vorlag, war Com. I. ähnlich. Auch seine Handschrift war

¹⁾ S. Monatschrift 1865 S. 382.

sehr corrupt, wie aus der Vorrede zu אור אמת und aus der zu den הגהות רי"ב im Midrasch=rabba Ed. Salonichi שנ"ד ersichtlich ist.

Auch unsere Handschrift hat sich nicht ganz frei von Zusätzen erhalten. Einige Sätze sind gewiß eingeschoben.

So die mit לישנא אחרינא beginnenden. S. 7 heißt es: חנה. אם זכה צבאות השמים והארץ נעשים לו.

Diese Zuthat ist in der Edition schon ohne das Wort אהה aufgenommen. Zu c. 39 לענין חשבון ועד עבשיו מחבקש Com. I. Ed. S. 82b., Ms. S. 38b. eine Erklärung und fügt hinzu: ונראה בעיני לפרש שנייה לפי שמפורש בערכוביא. Dies ist gewiß eine spätere Zuthat.

Wir sehen also, daß unser Com. ein wechselvolles Schicksal durchmachte. Umänderungen, Kürzungen und Zusätze folgten auf einander. Bei der Beurtheilung desselben muß man diesen Umstand in Betracht ziehen.

Der Verfasser des Com. I. war ein seiner Sache gewachsener Gelehrter. Seine Sprache ist klar, und die Erläuterungen sind zumeist zutreffend. Er war in der gesammten Literatur der Juden, besonders in der Midrasch-Literatur versirt und kannte ihre Eigenarten.

Ms. S. 5b.: דלמה בבל המדרשים שחראה דלמא מעשה שהיה.

Anders in Ed. S. 19b. — C. 18 Ed. 47b., Ms. 17, sagt unser Com.:

שכן דרך הספר הזה הולך ומפרש המקרא שהוא עומד בו ודורש בו בשני דפין ואינו מזכיר כי אם ראש תבת המקרא והולך ודורש על פני כולו סתם אבל צריך שיפקח הצופה את עיניו ויהפוך בידו משוט לאחז תיבת המקרא שהדורש עומד בה להשקן עליה המדרש אך כאן . . . מכאן ואילך ראה בעיניך ושים לבך אל כל הדברים אשר אני מראה אותך לקבוע כל מדרש ומדרש על מוסדו אשר יסוד משם.

Er bessert häufig den Text aus. Ms. 15a, 33b und Collectaneen 86b. Er benützt verschiedene Handschriften 56b ס"א . . . ובספרי (S. 30a) Ed. c. 10 (S. 30a) ויש ספרים שכתוב בהם בספר אבני (zu c. 49) Ms. 48a רבותינו שבכרך (Rom) בתוך

(?אבלי Apulien) כתיב זה הלשון אברהם אכלה בשולה
 Er verstand Griechisch und Latein. Er erklärt Worte aus dem
 Arabischen (c. 78, Ms. 69b, und c. 80 Ms. 72b) welches er
 מחרפקות על בעליהן nennt. C. 44 Ms. S. 43 מחרפקות על בעליהן שכן ערבי קורין לחבר רפא.
 Auch das Slavische benützt er. c. 68 Ms. 65a¹).
 Zu דיברטום (c. 19) sagt er (Ms. 18b). דיברטום קורין לממונה.
 דיברטום (?דיבנטום).

In der Ed. fehlt dies, wird aber von אמה (zu Exod.)
 S. 45b im Namen Maschi's citirt.

Ms. S. 45b. erzählt: רומים ורומילים ביום שנוטרו מזה אמן
 חימן להם רובין (?ואבין) והניקו אותם וגדלו ועמדו שני מלכים
 רומים בנה רומי ורומילום בנה רימש.

Der größte Theil seiner Uebersetzungen ist italienisch.

Es kommen auch französische Wörter vor. Die Sprache
 der Juden enthielt gewöhnlich auch Elemente fremder Idiome,
 welche von Einwanderern herrühren dürften. Ich glaube, daß
 der Verfasser auch seine Kenntniß der griechischen Sprache der
 Prager zu verdanken hatte, denn das Griechische war in Süd-
 italien an manchen Orten Umgangssprache der Juden; s. Stein-
 schneider, Donolo § 7, An. 14. — Com. I. citirt: Talmud und
 Targum jeruschalmi, Sifra, Sifre, Boraïta des Samuel, Pirke
 R. Eliezer, Abot bi R. Natan, Sefer Jezira, Bajtara rabba,
 Midrasch Tehillim, Schir rabba, Besikta rabba und die des R. Kahana,
 Tanchuma häufig mit den Worten: במדרש תנחומא (c. 89 Ende auch Ms. 16²),
 er citirt ferner: ברייתא דר"ב נתיבות (c. 89 Ende auch Ms. 16²),
 und auch מרות דמ"ט מרות ר' יוסי welche er zuschreibt. (Ed.
 c. 83 S. 162b, Schorr 113). Zu c. 23 (S. 60a) hat Ed.
 בברייתא דרבי יוסי דל"ב מרות אבי יושב אהל ומקנה, שהיו מקנן
 Dies ist verschrieben; es soll heißen:
 ברייתא דר"י דמ"ט מרות. Denn die andere Boraïta nennt er
 ברייתא דל"ב נתיבות. Dann findet sich diese Stelle dort nicht.
 Talmud Ende bringt dies und giebt keine Quelle an.

¹) Auch Aruch erklärt שריגין בלשן כנען aus dem Slavischen: מאקום.

Er entnahm dies ebenfalls der ברייתא רמ"ט מרות welche ihm bekannt war. *ס. נח* § 61. Diese Boraïta hat also nach *Com. I. R. Jose* zum Urheber und nicht *R. Ratan* (*Junz* *G. B.* 91). *ס. über יומי ברייתא דר' יוסי* Brüll, *Jahrbücher* VI., 99. — *Midrasc̄ Harninu* wird in *Ed.* dreimal erwähnt c. 42⁵, 55⁷, und c. 56⁵ (der *Wilnaer* Ausgabe). Zu den zwei letzteren Stellen wird dieser *Midrasc̄* im *Ms.* gar nicht erwähnt. Zu c. 42 sagt das *Ms. blos*: . . . שכל . . . Es ist daher nicht bewiesen, daß *Com. I.* den *Harninu* benützt hätte. (Vgl. *Schorr a. a. D.* 113). Uebrigens ist meiner Ansicht nach מדרש הרנינו keine Bezeichnung für einen selbstständigen *Midrasc̄*, wie *Buber* (*Einleitung zur Pesikta XVII*) und *Friedmann* (zu der 38. *Pesikta* r.) meinen. Es ist blos eine Bezeichnung der *Pesikta's* zu *Neujahr*, *Veröhnungsfest* und *Hüttenfest*. Diese *Pesikta's* zusammengenommen wurden als ein Ganzes מדרש הרנינו genannt, weil die erste *Pesikta* zu *Neujahr* mit dem Verse ענו. למנצה על הנחית לאכף הרנינו לאלהים beginnt.

Alles, was *Koseach* und *Tania* im Namen des הרנינו citiren, findet sich schon in diesen *Pesiktas*.

Auch was *S. Raro* im Namen des סוכה פ' הרנינו citirt (*Buber a. a. D.* XVII.) war in einer der *Pesiktas* zu *Sukot* und befand sich in der *Pes. r.* Daß die *Pes. r.* auch *Pesiktas* zu סכות enthielt, ist aus der vom *Talkut Pinchas* 782 und bei *Buber* 193 b abgedruckten *Pesikta* zu שמיני עצרת ersichtlich. Dieselbe beginnt mit . . . מיראל מרו. . . und dies ist wohl nur eine Umschreibung der, der *Pes. r.* eigenen Formel . . . ילמרנו רבנו. *Koseach* selbst sagt: במדרש הרנינו בפסיקתא רבתי (§ 203, 217), und es ist mir unbegreiflich, wie man daraus einen *Midrasc̄* für sich machen konnte. Aehnlich verhält es sich mit עשרת הרברות. Die 21 *Pesikta* der *Pes. r.* wurde so benannt, wie aus der oben citirten Stelle des *Com. I.* erhellt; sie lautet nämlich: במדרש עשרת הרברות. Was unser *Com. Ed.* c. 56 vom מדרש הרנינו citirt, findet sich wirklich in *Pes. r.* בחדש שביעי (*ס. 171 Ed. Fried.*). Die anderen zwei Stellen handeln vom *Patriarchen Abraham* und waren gewiß in derselben *Pesikta*.

Abraham ben Ariele (lebte im 13. Jahrh.) giebt uns in seinem handschriftlichen ¹⁾ Eriugot haššem Aufschluß darüber, indem er Stellen aus Com. I. citirt und denselben einem Kalonymos zuschreibt.

Ich citire die betreffenden Stellen nach dem der Merzbach'schen Bibliothek in München angehörenden Codex.

1) Folio 77a:

בבר' רב' ודברים אחרים מעשה דור המבול נפרש ומעשה דור הפלגה לא נפרש פיו ר' קלונימוס זצ"ל אחרים, כי מעשה דור המבול נפרש מעשיהם דכת' ותמלא הארץ חמס, אבל מעשה דור הפלגה לא נפרש מעשיהם אלא הכל סגור.

So heißt es auch in unserem Com. zu c. 38:

מעשה דור הפלגה לא נפרש דכתיב ודברים אחרים סגורים כמו ואת הדלת סגרו אחדו מתרגמינן.

2) Folio 66^b:

נוטיות תפקידם, פי' נוטיות מנהיגיהם, בר' ריש לקיש בשם דם עשה ספינה בתחילה מביא קורות ואח"כ מביא ארזים ואח"כ מביא הגנים (הוגנים l.) ואח"כ מביא עליהם נוטים, אבל הקב"ה ברא הם ומנהיגיהם יחדיו וה"ד כי בה אמר ד' בורא השמים ונוטיות קיה נוטיות, פ' המפרש נוטיות חבלי הספינה. ובלשון יוני נוטי ספן כן הכבבים ומולות מנהיגים הם שמים וארץ, וכן ודנה שלשת אנשים אמר ר' לוי אחד נרמה לדמות נוט. ואחד בדמות מורקי ואחד בדמות ערב, ופי' ד' קלונימוס נוטי מנהיג הספינה.

In Edition zu c. 12:

נוטים חבלי הספינה. ס"א עוגנים אנבורש קלע, נוטים ספנים שמנהיגים הספינה.

In Ms. zu dieser Stelle:

עבנים אנקורש כלססים (בלעז, נוטי l.) ספנים שמנהיגים הספינה.

Die Erklärung נוטי חבלי הספינה kommt im Ms. nicht vor. Abraham ben Ariele lagen beide Handschriften unseres Editors vor. Er macht aber einen Unterschied zwischen ihnen. Com. II. schreibt er einem anonymen מפרש zu; Com. I. aber

¹⁾ S. hierüber Perles, Monatschrift 1877, und Kaufmann, Monatschrift 1882 und Berliner, Magazin 1886.

vindiciert er Kalonymos. Der Passus bei A. b. A. . . . בלשון יון
gehört nicht dem מפרש an, da er der ersten Erklärung wider-
spricht; er gehört schon dem anderen an. Com. I. Zu c. 48
heißt es wirklich in Ed. und im Ms.:

בדמות נוחי ספן שכן קורין לספן בלשון יוני וכן מצינו בוראה שמים
גיטתיהם, מנהיגיהם.

3) Folio 20b:

דאמר כבר רב' משיעלה עמוד השחר עד שיאיר מרח אדם
מהלך ד' מילין דבת' וכמו השחר עלה וכת' השמש יצא על הארץ
ומסדום לצער ד' מילין. והא יותר הוויין, א"ר חנינה המלאך היה
מרקד, ס"א מרקד לפניהם את הדרך, שנ' ויאצו המלאכים. הא
דפריך הא יותר חוויין פי' רבינו קלונימוס ו'ל מדרגסין בפ' מי שהיה
טמא בפסחים לדידי חזי לי ההוא דוכתא והוי ה' מילין. ומנא לן
משיעלה עמוד השחר עד שהאיר מרח ד' מילין כמו וכמו מילה
מידמא למלה, כמו וכמו דבר מידמי לחבירו, כמו משיאיר עד הנץ
החמה ד' מילין כך משיעלה עמוד השחר עד שיאיר מרח ד' מילין,
מלה מידמא למלה. אם יאמר לך אדם הדא אילתא דשחרא
כוכבתא דצפרא היא שקרן הוא, עוד כתב בפ' רבינו קלונימוס ו'ל
בברכות ירושלמי הדא אילת דשחרא מאן דאמר כוכבתא היא טועה
הוא' למה שפעמים קודמת ופעמים מאחרת רלא במין דוקרנין דנהור
סלקן מן מדינחא ומנהרין לעלמא. תרין דוקרנין פי' שני עמודין של
אורה דוקרין לרקיע ויוצאין. ויש מפרש דוקרנין מלשון כי קרן עוד
פניו דמשה. בברכות ירושלמי בתחילת במסכת (המסכת I.) מאיילת
השחר עד שהאיר מרח אדם מהלך ד' מילין, ומירושלמי דקאמר
מאיילת השחר עד שיאיר מרח אדם מהלך ד' מילין שמעינן דעמוד
השחר הוא איילת השחר.

Hier sind einige unnötige Wiederholungen. Dies Alles
findet sich in Ed. c. 50 und etwas abgekürzt im Ms.

Aus diesen drei Citaten geht mit Sicherheit hervor, daß es
Abr. b. Atriel bekannt war, daß Com. I. Kalonymos angehöre.

Folio 38c:

וישם את אפרים לפני בני' ראש, ורבינו קלונימוס כתב
בכל מקום אפרים לפני מנשה בשופטים, ברגלים, ובמלכים, ובקרבנות.
בשופטים יהושע. . . .

Ueber diesen Gegenstand handelt Ber. r. c. 97. Wir be-
figen aber keinen Com. zu diesem Capitel, weder in Ed. noch

im Ms. Der Abr. b. Aſriel vollſtändig vorgelegene Com. enthielt gewiß dieſe den Ver. r. ausbeſſernde Stelle. Ver. r. hat: ביהוסן, בנחלה, ברנלים, בנשיאים, בשופטים, במלכים, בברכה. und bringt als Beweis Verſe, welche in der Bibel nicht vorkommen, ſ. מהרז"ו. Kalonymos corrigirte dieſ und ſo findet ſich dieſe Stelle auch in Bej. r. III. und Bamidbar r. c. 14. Ich erwähnte ſchon früher, daß unſer Com. I. öfters den Text des Ver. r. verbessert. Auch Jaſkut (oder deſſen Gloſſator) zu Samuel § 132 citirt eine Correctur zu Ver. r. im Namen Kalonymos'; Jaſkut bringt aus Ver. r. c. 92: זה אחד מעשרה קל ורומר und zählt bloß neun קל auf. Darauf heißt es im Jaſkut (Ed. Salonichi im Texte):

ונמצא בחוב בשם ר' קלונימוס איש רומי וכן פרשה ביחזקאל זה הפסוק הנה בהיותו חמים לא יעשה למלאכה ק"ו כי האש אכלתו.

In unſeren Editionen des Ver. r. (auch Conſtan. Ven. und Salonichi) iſt der zehnte ורומר קל bereits aufgenommen; man ſieht aber, daß er eine ſpättere Zuthat und daher zuletzt angebracht iſt, wie יפה האר richtig bemerkt. In meinem handſchriftlichen כ"ר (im מדרש חכמים) kommt er noch nicht vor. Auch der Jaſkut fand ihn noch nicht in ſeinem Ver. r. Erſt ſpäter, nach der Ausbeſſerung durch Kalonymos wurde er in die Texte aufgenommen. Der von Abr. b. Aſriel als Erklärer des Ver. r. citirte Kalonymos iſt kein anderer als Kalonymos aus Rom.

Abraham ben Aſriel war ein in der geſamten jüdiſchen Literatur bewandeter Mann; er lebte zwei Jahrhunderte nach Kalonymos; wir dürfen wohl ſeiner Angabe Vertrauen ſchenken und annehmen, daß unſer Com. von einem Schüler Kalonymos' nach deſſen Belehrung verfaßt iſt. Daß Kalonymos ſelbſt in dieſem Com. zwei Mal erwähnt wird und zwar, ohne מורה oder רבי titulirt zu werden, kann die Angabe Abr. b. Aſriel's nicht widerlegen, da unſer Com. ſo vielen Umänderungen unterworfen war.

Wir werden uns auch nicht wundern, wenn unſer Com. manches mit dem Aruch gemeinſam hat. Beide Gelehrte, Nathan und Kalonymos, lebten faſt zu gleicher Zeit in Rom; beide

schöpften aus den älteren, auf sie überkommenen Schriften, ohne von einander abhängig zu sein. Ein Beispiel möge dies be-
weisen.

Raschi zu 1 Samuel 25,18 schreibt:

עשויות' ת"י חבברא ממולאות בשר דק ובצים פשטיץ בלע"ז
כמו ששנינו בפסחים נותן את הברעים ובני מעיו להוכי' ר' טרפן
קוררו חבברא מה שבחובה [נראה] לברו, כ"ר עקיבא דאמר חולין
חצה לו כך היא שניה בחוספתא (בירושלמי. I.) ור' קלונימוס זצ"ל
מן רמי פרשה לנו כן.

Zu dessen Namen bringt dasselbe Raschi zu Pesachim 77b.
Bei uns steht dort מקולם גרי קוררו ר' טרפן. Aber Jer. Pe-
sachim VII., 1 hat: ר' ישמעאל או מר: חק בר דברי ר' טרפן,
מקולם, אחיא ר' טרפן כ"ר עקיבא.

Ralonymos bringt den Beweis aus Jeruschalmi und sagt
daher: . . . כ"ר עקיבא דאמר.

Nun schreibt Aruch f. v. חק:

יש ששונן חוכבר ומרמן לו וחמש צאן עשויות דמחרגמין
חבברא.

Dies ist die Erklärung Ralonymos'. Aruch selbst sagt
Diesen Anderen waren Beiden, Nathan sowohl als
Ralonymos, bekannt.

Ähnlich ist das Verhältnis unseres Com. zu Raschi. Wo
sie Berührungspunkte haben, dort schöpften sie beide aus einer
dritten Quelle. Diese Quelle giebt ein Mal dieser, ein anderes
Mal jener an. Was Raschi zu Prov. 26,10 im Namen eines
Midrasch-Agada bringt, hat unser Com. c. 10 (S. 30b) anonym,
und was Raschi dort im Namen des Moses ha-Darshan citirt,
wird in unserem Com. (a. a. D.) als אחר שמעתי angeführt.
Vgl. auch Raschi zu Gen. 27,3 und unseren Com. zu Ber. r.
c. 65 (S. 131b) (114 החלין). —

Als Resultate dürfen wir annehmen,

- 1) daß unser gedruckter Com. aus zwei verschiedenen Com-
mentaren, die wiederum zwei verschiedenen Autoren ange-
hörten, zusammengesetzt ist.
- 2) Der eine, gewöhnlich mit מ"א überschriebene Commentar,
ist der ältere und rührt von der Schule Ralonymos' aus

Rom her. Diesen Com. enthält unsere Handschrift bis Parſcha וישב; auch die ליקוטי gehören dazu.

3) Der andere Commentar ist eine jüngere Bearbeitung; er wird von Abraham ben Aſriel einem anonymen מפרש zugeschrieben.

4) Die Handschrift enthält noch einen dritten Com., welcher mit הלכות beginnt. Dieser ist in Nordfrankreich verfaßt und gehört vielleicht der Schule Raschi's an.

Es erübrigt noch den Dgfordor Com. (Neubauer's Catalog 147) zu untersuchen; erst dann wird man weitere Consequenzen aus dem bisher Gesagten ziehen können. Von Interesse ist die Frage, wer unter Meir b. Nizchal gemeint sei, und in welchem Verhältnisse er zu dem Verfasser unseres Commentars stand.

Nachbemerkung zu vorstehendem Artikel.

In meiner Schrift: Pletat Soferim S. 24 habe ich die Vermuthung ausgedrückt, daß Joseph Kara der Verfasser des Commentars zu Bereſchit-Rabba sei. Die persönlichen Beziehungen, welche Kara zu Kalonymos aus Rom hatte, habe ich dort S. 19 u. Note 27 näher nachgewiesen. Noch hinzuzufügen wäre das Citat, welches Halberſtam im Teshurun hebr. Abth. Band 6 S. 121 aus einer Handschrift mittheilt: פירש ר' יוסף בר שמעון איש המדות לפני ר' קלונימוס מן רומי.

Ueber das Verhältniß Raschi's zu Kalonymos im nächsten Heft.

Somit dürften meine Nachweisungen die Ansicht des Herrn Epstein, wenn auch in indirekter Weise, unterstützen. Gelegentlich sei noch bemerkt, daß auch dem Verfasser des sogenannten יאר zum Targum der Commentar vorgelegen hat; er citirt denselben c. 49. B. 6 בר בפירוש על.

Berliner.

Hebräische und Chaldäische Wortbildungen in der talmudischen Zeitperiode.

Die vorwiegende Meinung über den Sprachschatz im Talmud ist, daß er ein systemloses Gemisch von allerlei Elementen enthält, die, Niemand weiß wie, aus allen vier Weltgegenden zusammengetragen wurden und im Talmud sich kolonisirt haben. Selbst sonst gebiegene Sprachforscher sind von diesem Vorurtheil so befangen, daß sie nicht anstehen, für die talmudische Philologie ein Verfahren anzuwenden, welches sie keiner anderen Sprache und keiner anderen Volkstrace zumuthen würden. Die talmudische Sprache ist ein Jargon, sagt man, und da macht man sich's denn mit der Etymologie bequem. Man sucht irgend eine, wenn auch noch so entfernte, phonetische Aehnlichkeit, und findet man sie nicht in einer den Juden jener Zeit und jenes Schauplatzes zugänglichen Sprache, so scheut man sich nicht selbst zu Pahlavi seine Zuflucht zu nehmen.

Ist der „Gleichklang“ nicht ganz gleichklingend, wie z. B. wenn man אִסְתַּרִּירָא von *ιστοκεραλα* ableitet, — nun so haben die Rabbinen das Wort corumpirt, oder man emendirt. Ist die Bedeutung des entlehnten Fremdwortes nicht ganz zutreffend, wie etwa wenn אֶפְלָיָא von *ἀσφάλεια* hergeleitet wird, während ersteres eibliche Bethuerung und letzteres Sicherheit (*securitas*) bedeutet, so haben eben die Rabbinen dem fremden Worte Gewalt angethan oder in ihrer Unwissenheit eine falsche Anwendung gegeben. Gegend und Zeit werden nicht in Betracht genommen. Man fragt nicht, welchen Weg ein Wort wie σκύφος, scyphus aus fernem Lande nach Babylonien genommen, um dort einem einheimischen Namen, den man sicher für diesen Hausrath hatte, zu verdrängen und אֶפְלָיָא corumpirt zu erscheinen. Ob ein persisches Wort, dem ein talmudisches entlehnt sein soll, zur Zeit

seines Gebrauches im Talmud schon in Persien eingeführt war, oder erst später eingebracht ist, darauf wird keine Rücksicht genommen. Kurz Lateinisch, Griechisch, Aethiopisch, Arabisch, Persisch (und bisweilen selbst Slavisch) werden unterschiedslos und auf's Gerathewohl herbeigezogen und verstümmelt, um das talmudische Idiom als einen barbarischen Kauderwelsch erscheinen zu lassen, der auf den Culturgrad seiner Besitzer kein sehr günstiges Licht wirft.

Auf der anderen Seite müßte es auffallend erscheinen, daß Männer, die jeden einmal aufgenommenen Gedanken bis auf seine letzten logischen und praktischen Consequenzen auszuspinnen verstanden, die in die feinsten Nüancen des biblischen Textes eindringen und jedes Wort, jeden Buchstaben scharfsinnig und selbst spitzfindig deuteten, — mit einem Worte, daß so feine Dialektiker so verkommen nachlässig in der Wahl des Ausdrucks gewesen sein sollten.

Unvereinbar mit dieser vermeintlichen linguistischen Verwahrlosung sind ferner die tiefen grammatischen Beobachtungen, denen wir gelegentlich im Talmud begegnen, und von denen eine kleine Schrift von Berliner (Beiträge zur hebr. Grammatik im Talmud. Berlin, Julius Benjian 1879) manche überraschende Proben giebt, die genügend die innigste Vertrautheit mit dem hebräischen Sprachgeiste zu einer Zeit beweisen, da, wie man gewöhnlich annimmt, die hebräische Sprache bereits längst zu den Todten gehörte.

R. Jehudah Han-Nassi war ein ängstlicher hebräischer Purist, und selbst seine Hausdiener mußten für die Utensilien des Hausstandes hebräische Ausdrücke benutzen. So lernten seine babylonischen Schüler die Bedeutung so manches biblischen und althebräischen Wortes von Rabbi's Hausmagd. (Moisch-haschanah 26b. Jerusch. Megillah II, 73a.) Der Patriarch selbst pflegte zu bemerken, daß man in Palästina entweder Hebräisch oder Griechisch sprechen müßte, und daß das Syrische kein Bürgerrecht hätte. (Sotah 49b). So viel über die ältere palästinensische Periode.

Aber selbst in der babylonischen Gemarah und zu einer

verhältnißmäßig späten Zeit finden wir, daß man der Sprache Aufmerksamkeit schenkt und die Affectation im Gebrauche moderner oder modernisirter Ausdrücke statt der vollständigen chaldäischen oder der von den Gelehrten gebrauchten tadelhaft findet. (Ribb. 70a). „In Babylonien (Persien) muß man Hebräisch oder Persisch sprechen“, bemerkt R. Josè vier Generationen nach der Redaktion der Mischnah. (Sotah I. c.).

Solche und ähnliche Bemerkungen über Sprachen weisen zur Genüge darauf hin, daß die Gelehrten des Talmud keinesweges die barbarischen Sprachmenger gewesen sein konnten, für die sie gewöhnlich gehalten werden.

Ueberhaupt gehen Gedanke und Ausdruck in jedem Volke Hand in Hand, und die Fortentwicklung des einen bedingt auch die Fortentwicklung des andern. Dieses Gesetz muß auch auf die talmudische Litteratur Anwendung finden. Der originelle Gedanke schafft sich einen originellen, d. h. heimischen Ausdruck; der entlehnte Gedanke oder Begriff wird in der Regel von seinem vaterländischen Ausdruck begleitet.

Es ist daher natürlich, daß mit der Erweiterung der Anschauungen auch die Sprache nach erweiterten Formen ringt und nach bestimmten inhärenten Gesetzen sich entwickelt. Nur Mischvölker, wie die Syrer, sprechen und schreiben in einer Mischsprache, und selbst dann noch sind bestimmte Gesetze nicht zu verkennen. Das jüdische Volk aber in der talmudischen Zeit war noch zu stark von nationalem Geiste erfüllt, um seinen Sprachsinn so ganz aufzugeben und in linguistischen Barbarismus zu versinken.

Nach diesen allgemeinen Voraussetzungen mögen hier an einigen Beispielen talmudischer Wortbildung die Methode illustriert werden, welche für die etymologische Erforschung des talmudischen (und auch targumischen und midraschischen) Sprachschatzes angewendet werden mußte, um für denselben fortan in der modernen Philosophie einen würdigen Platz in Anspruch nehmen zu können.

I. Nomina mit dem Vorschlag א, oder Afel-, Ijel- oder Ijel-Formen.

איספקא zeigt den Namen ספק, welcher austheilen, speisen bedeutet. מרחף המסתפק (Pes. 8b) wird von Raschi (zur Mischnah I, 1) erklärt: „Der Weinkeller, von welchem der Vorrath für den jedesmaligen Tischbedarf geholt wird.“ Demnach ist איספקא das Geräth, aus welchem bei Tische der Wein ausgeschenkt wird, die Amphora. Auch citirt unser Wort auch aus Targum zu Exodus XVI, 33 für צלחיתא in unseren Ausgaben; das σκάμνον der LXX daselbst entspricht ganz dem ἀμφορεύς. Unser Wort hat demnach mit dem in's Syrische als אסקפא übergegangene scyphus Nichts gemein. א' רכספא (Gittiu 14a) ist eine werthvolle silberne Amphora, um deren gefehrgültige Uebermittlung durch einem Dritten es sich handelt.

אטריא kommt ebenso wenig wie הטריות und טריה aus dem Griechischen ἀτρία, sondern ist echt semitisch und hat, wie טריה beweist, das Verbum נטר zum Stamme. Allen liegt der Begriff des Aufbewahrens und Präservirens zu Grunde. אטריא (Jer. Chall. I., 57d, Jer. Bez. I., 60d) bedeutet einen getrockneten Teig, Vermicelli. — הטריות (Neb. 49a) bedeutet ein Präserv (Eingemachtes) aus Kürbissen, das in weichem Zustande als Ruß (Fruchtbutter) benutzt wird. טריה, Chalb. טריה, ist eine Art marinirter oder eingesalzener Fische, mit denen an der palästinischen Küste ein bedeutender Handel getrieben wurde; siehe Megilla 6a טריה וו טריה. — Ein anderes Präserv. unter dem Namen טריה findet sich Berachoth 37b, wo es auch beschrieben wird.

Eben so wenig ist אטרן (Targum Jes. IX., 13; XIX., 15) das griechische τριπάρδος, sondern ein Denominativum von נטר wachen. Dem Stamme nach identisch ist der טירן (Ibid. X., 17; XXXIV., 7; Targ. Judges III., 3 und öfter), der talmudische סנטר (ein Saphel-Nomen) und die קרתא גטורי.

Nur noch ein Beispiel von erkannter Etymologie sei hier unter der Rubrik von Nomina mit dem Aleph-Vorschlag angeführt. אופסין oder אופסים (Mechilta, Beschall., Baisissu 3) findet sich fast unverändert in אפסים (Ezekiel XLVII., 3); nach

der Massora (ed. Letteris, Berlin, Trowitsch u. Söhne 1874) אֶפְסָיִם welches mit der mater lectionis אופסים geschrieben werden mußte. Unser Wort bedeutet je nach dem Zusammenhange entweder (= רגל) die Fußfläche bis zum Gelenk, oder (= יד) die Handfläche bis zum Gelenk. Es heißt also in der Mechilta (l. c.): Das Manna wurde den Israeliten auf den Handflächen gereicht, denn der Herr streckte, so zu sagen seine Hände aus und empfing die Gebete der Väter und brachte dafür als Entgelt (כופר) das Manna (mit Anspielung auf כפפור).

Die Stelle, das muß zugegeben werden, ist dunkel und wie es scheint, corrumpt oder versezt. Aber was auch immer der Sinn sein mag, die Bedeutung des Wortes אופסים unterliegt keinem Zweifel, und der Versuch einer fremden Etymologie sollte von vornherein ausgeschlossen bleiben.

II. Nomina mit dem Vorschlag איה oder אים.

Viel wichtiger für die talmudische Philologie als die Aleph-Nomina sind die mit dem Vorschlag איה oder אים, die wir Ithpael- und Ispael-Nomina nennen, und deren Formation auf das Ithpael-Verbum, respektive auf die Saphelform (dialektisch entsprechend der Schaphelform) zurückzuführen ist. Statt der Theorien geben wir Beispiele, aus denen die Sprachgesetze dann leicht abgezogen werden können.

Das oben erwähnte אסתרירא oder אסטרירא (Sabbat 111b) ist ein Denominativum von סדר, (vgl. das biblisch-hebräische סרון und סררה) und bedeutet das Tafelwerk des Schiffes, welches ringförmige Schleifen enthält, an welche die Segel durch Knoten befestigt werden. Die Schleifen oder Knoten an dem Tafelwerk sind permanent (קשר של קיימא), die der Segel zur Auflösung bestimmt. Ist die Lesart אסתרירא oder אסטרירא (v. Rabbin. Dikb. Sofr. zur Stelle) korrekt, so ist der Stamm des Wortes סדר, und bedeutet, wie סריר und סררא, ein Negwerk, — eine Bezeichnung, die sehr wohl auf das Tafelwerk angewendet werden kann. Jedenfalls ist die Mühe in der Fremde nach einer Ableitung zu suchen, zum Mindesten unnötig.

אפליאה hat mit ἀσφάλεια Nichts als den verlockenden phonetischen Gleichklang gemein. Es ist ein Israpael-Nomen von פלא, und hat ganz dieselbe Bedeutung wie הפלאה (Masir 34a, 62a), eine bestimmte, feierliche Erklärung; vgl. Lev. XXVII., 2; Num. VII., 2. Es heißt daher (Dent. R. f. 7) 'וכן הוה י' ב' ו' אפליאות, in jedem Worte Amen liegen dreierlei Erklärungen: ein Eid (mit der Uebernahme der Strafe im Falle des Meineides), eine Zustimmung (Uebernahme einer Pflicht) und eine Bestätigung.

אמטליה oder אצטליה kann nicht von σκολή hergeleitet werden, denn, abgesehen von anderen Gründen bedeutet אמטליה einen ganzen Anzug, während σκολή in der nachklassischen Zeit die stola, das lange Frauengewand u. bedeutet. (Siehe Soma VII., 1 אמטליה לבן כשרי; Gittin VII., 5 אצטליתי, ib. 74a אצטלתי meine Garderobe.)

Nun haben wir מליה von מל, als Mantel, Decke. Was liegt demnach näher als unser אצטליה für ein Israpael-Nomen von מלל zu erklären?

Dasselbe gilt von chaldäischen Form אמטלא oder אצטלא. Man vergleiche Targ. Genesis XLV., 23, wo dieses Wort im Plural geradezu für מליות steht. Der syrische Gebrauch dieses Wortes beweist Nichts für oder gegen seine Entlehnung vom Griechischen, denn in diesem Sprachenmagazin berühren sich die beiden Idiome so innig, daß eine Schlußfolgerung auf Abstammung kaum möglich ist. Dagegen zeugt das Vorhandensein unseres Wortes im Mandäischen für seine semitische Heimath.

Ein durch fremde Ethymologie unerklärtes Wort ist אמטנויה (Kelim VIII., 9) indentifizirt in Jerusch. Ab. Zar. II., 42a mit מנויה oder מנויה (siehe Commentare zu Kelim I. c.). Was hat מנויה sachlich oder phonetisch mit unserem Worte zu thun? Nehmen wir dagegen אמטנויה als Israpael-Form von מני, so bedeutet es Ränder (Fortsetzungen), und die Identität mit מנויה ist selbstverständlich.

Ein Israpael- oder Ispeel-Nomen ist ferner אממא oder אממא in der Bedeutung von Kopfbinde. Sein hebräisches

Äquivalent ist צפר (Cant. VI, 7; Jes. XLVII, 2), von צם zusammendrücken, zusammenhalten. In der That giebt der Talmud (Sabb. 57b) diese Grundbedeutung des Stammes als seine Erklärung an. Es wird gefragt: Was ist ist'ma? Antwort bizjone! Was ist bizjone? Antwort בליא פרוה „das was die fliegende (Haare) zusammenhält.“ Die Ableitung von στεμμα ist lautlich unzulässig, denn das müßte die Form אסטמא verlangen, — eine Form, die in keiner von den Varianten erscheint, während das Ms. München (in Sabb. I. c.) אצטמא hat. Auch sachlich decken sich die beiden Worte nicht, denn στεμμα ist meistens ein Blumenkranz, während אצטמא aus gewebten Stoffen besteht, wie aus Tosefta Kilajim V., 26 und Sabb. I. c. zu ersehen ist. Eine andere Bedeutung von אצטמא wird weiter unten besprochen werden.

Nur noch eines von den vielen Beispielen dieser Wort-
sei hier angeführt.

איצטבא und seine chaldäische Form אצטבא, er-
weicht in איסטוי, איסטוי, können nur durch die Annahme einer
Bergewaltigung der Sprache auf στοά zurückgeführt werden.
Was hat die Bank vor dem Hause, oder der Sitz, der im
Hause dem Gaste angeboten wird (Pidduschin 70a) mit der
Stoa zu thun?

Dagegen erklären sich alle Bedeutungen des Wortes von
selbst, wenn die hebräischen Äquivalente zu Rathe gezogen werden.
Diese sind מִקְבַּח oder מִקְבֵּחַ und das talmudisch = hebräische מִקְבֵּחַ
und מִקְבֵּיחַ. Die von סבב abgeleiteten Nomina bedeuten in
Architektur Anbauten, die sich an ein Hauptgebäude
anlehnen, wie Säulengänge, Gallerien, Balkon u.; als Haus-
rath: Bank, Sopha, oder auch ein Arrangement für ein Fest-
gelage (siehe M. Raton 10b), so wie bankähnliche Gänge an den
Wänden entlang. Letztere Bedeutung findet sich im Pesachim
65b רמסני אצטמאי, die Priester, um sich ihre Kleider nicht mit
dem Blute auf der Flur zu besudeln, gehen auf Bänken an den
Wänden entlang, wofür Jerusch. Pesach. V., 32c מִסְמָח steht;
vgl. מִסְמָח Cant. R. zu VI., 12 und מִסְמָח Jer. Erubin

VII., 24b vorletzte Zeile, wo ם als als Formalbuchstabe an den Hspael gerade so wie an den einfachen Verbalstamm tritt.

Diese Hspael-Formation erhält eine erweiterte Anwendung in der Abwerfung des ן, wie z. B. in מַצְרָא und מַצְרָה.

מַצְרָא findet sich erstens in Menachot 41a מַצְרָי 'למיפטר נפשו וכו'. „Das sind Ausflüchte, um dich von der Pflicht der Schaafäden zu befreien.“ Stände dafür die volle Form אִיצְרָי, so wäre die Etymologie des Wortes sofort aus Gen. XLIV., 16 erkannt worden. Das 'ן aber ist hier abgeworfen, und die Transposition des Consonanten ן und צ, die im Hithpael der Verba, פֿצ Regel des Wohllautes ist, wird aufgehoben, so daß statt מַצְרָא wieder מַצְרָה gelesen wird.

Irrthümlicherweise ist dieses Wort bereits von den ältesten Commentatoren mit einem andern gleichlautenden verwechselt worden. In Bab. Rama 56a heißt es: „Da er das Thier in der Sonne gelassen hat, למעבר עברה ונפא, כל ט' ראית לה למעבר עברה ונפא, so wird es jedes Gewaltmittel in seiner Macht benutzen, um sich frei zu machen“ (daher die Verantwortlichkeit für den Schaden wegen Fahrlässigkeit). Der sachliche Zusammenhang erfordert für unser Wort die Bedeutung Riß, Durchbruch, entsprechend dem in der Diskussion gebrauchten נפרץ und דחור, und nach obiger Analogie ist es von כרך, abzuleiten, d. h. also: wo es einen Riß erzeugen kann um durchzuschlüpfen, wird das Thier es versuchen. (Ueber die phonetischen Inflectionen von מצ und מכ, siehe Mölbete Mand. Grammatik § 40 und § 49) אִיצְרָא steht hier für מַצְרָא.*)

Zu derselben Wortklasse gehört auch מַצְרָה (Gittin 86a), welches angeblich zwei, drei oder vier Jahre bedeuten und von dem Persischen cihar (vier) entlehnt sein soll. Das Wort erscheint in einem Formular für den Verkauf eines Sklaven. Warum sollte da für ein einfaches Zahlwort ein persischer Ausdruck herangezogen worden sein? Das Wort cihar bedeutet

*) Anm. der Red. Es ist vielleicht nicht nöthig, das vorhergehende מַצְרָי von diesem zu unterscheiden, da „Riß, Durchbruch“ leicht fig. die Bedeutung „Ausflucht“ annimmt.

nicht einmal eine Periode von vier Jahren, sondern einfach „vier“ — so daß es hier, weit entfernt dem Kaufkontrakte Deutlichkeit zu verleihen, nur zu seiner Verbunkelung beiträgt.

Nimmt man dagegen מצרר als apokopiertes Ispael-Nomen vom Stamme צרר, so erkennt man seine Bedeutung und Stellung in dem Kontrat sofort. Targ. J. Lev. XIII, 39 hat צרר für כהק weißer Fleck, eine Art Ausfluß, der für rein erklärt wird. מצרר heißt demnach „eine Spur von weißem Ausfluß“, und die ganze Stelle (Gittin l. c.) heißt demnach: „frei von jedem organischen Fehler, und von jedem Ausschlag (צרוץ), der zum Ausbruch gekommen ist, einschließlich tatzhar, alt oder frisch“. Alfasí liest in der That צרר.

Die oben erwähnte Auslegung unseres Wortes als eines Zahlwortes beruht offenbar auf einer irrthümlichen Beziehung eines traditionellen oder geschriebenen Commentars zum Worte פרוץ, welcher die Zeitdauer der Garantie des Verkäufers bestimmen sollte.

III. Reduplikationen.

Eine andere für die talmudische Etymologie zu wenig verwendete Erscheinung ist die im Syrischen gebräuchliche Wiederholung eines oder mehrerer Radikalbuchstaben.

Hierher gehört das Wort כמממ oder כמממ in seiner zweiten Bedeutung als Stählung und Polirung des Eisens. In Berachoth 62b heißt es: „Schlaf am Morgen ist dem Körper כמממ לפרוץ (Bar. Lect. כמממ, contrahirt כמממ, כמממ, כמממ, כמממ, v. Aruch Complet. f. v. und Rabbin. Dikd. Sofr. a. l.) was die Stahlschneide dem Eisen.“ Aruch verweist hier auf das Griechische σόμωμα. Sollte in der That für eine volkstümliche Gesundheitsregel kein heimischer Ausdruck zu finden gewesen sein? Oder war den semitischen Völkern der Stählungsproceß unbekannt, bis sie ihn von den Griechen erlernten? Sehen wir uns nach einem hebräischen Ausdruck für diesen Proceß in der talmudischen Literatur um, so finden wir חיסום (Relim XIII., 4) als Stahlschneide. Das Verbum

פדפד wird in der Bedeutung vom Poliren und Härten der Oberfläche gebraucht (Tosefta Schebiith IX., 10, Bezah 34 a). פדפד wird auch in übertragener Bedeutung von der glänzend feuchten obersten Schichte des Bodens gebraucht (Jerusch. Berach. IX., 14a; Gen. R. f. 13 und Parallestellen).

In פדפד oder פדפד is der zweite Radikal verdoppelt, und aus פד ist פד oder פד geworden, während das hebräische פ dialektisch in פ übergegangen ist. (Vgl. פדפד variirend mit פדפד Targ. Joël I., 17, v. Levij Targum Wörterb. f. v.).

Auf die Verdoppelung eines Radikals ist auch פדפדפד zurückzuführen, welches im Targ. Jer. (Gen. XXIV., 25) geradezu für das hebräische פדפד steht. Beide gehören zum Stamme פד, פד. Die erste Bedeutung des Wortes ist Viehfutter; daß es im Talmud auch mitunter Klee heißt, kann wohl kaum auffallend erscheinen. Ob das persische ifsis mit unserem Worte einen geschichtlichen Zusammenhang hat, wage ich nicht zu entscheiden. Aspasta aber ist sicherlich ein Lehnwort.

Einer andern Form von Reduplikation begegnen wir in פדפד von פדפד, פדפד, פדפד, welches mit פדפד dialektisch abwechselt (vgl. Dhol. XIV., 1 ed. mit פדפד f. v. פדפד) und mit εἰσοσπα nichts gemein hat; פדפד, פדפד, neben פדפד; פדפד (von פד) ein defektes Geschirr u. (Vergleiche Möbdefe, Mand. Gramm. §§. 47—49).

Dies sind einige Beispiele von Wortbildungen, die zum Theil ganz unerkannt, zum Theil nicht genügend etymologisch verwerthet sind.

Hat man sich erst einmal des Vorurtheils entschlagen, daß das talmudische Idiom ein unsystematisches Sprachengemisch ist, so wird man natürlich die Analogien von anderen semitischen Sprachen heranziehen und heimische Worte finden, wo man früher fremdländische Corruptionen zu sehen glaubte.

Natürlich enthält ein so reiches Wortgebiet auch sehr viele fremde Elemente, die bei der Durchsichtigkeit semitischer Wurzeln sehr leicht von den heimischen zu unterscheiden sind. Zeit und Schauplatz, sowie der behandelte Stoff werden stets Fingerzeige bieten, wo die Heimath des betreffenden Lehnwortes zu suchen ist.

Die Betrachtung dieser fremden Elemente und ihre Handhabung in der nachbiblischen jüdischen Literatur sei für eine spätere Abhandlung vorbehalten.

Philadelphia.

M. Jastrow.

Elias von Nisibis und Saadja Alfajjâmi's Aeusserungen über die Trinität.

Ich habe schon in meiner Geschichte der Attributenlehre p. 43 darauf hingewiesen, daß die Darstellung, die Saadja Alfajjâmi von der christlichen Trinitätslehre überliefert, der nestorianischen Dogmatik entnommen ist. Die von L. Forst vorgelegte Uebersetzung aus dem Arabischen, „Des Metropolitens Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens“ (Colmar 1886), erhebt meine Annahme zur Gewißheit.

Wohl ist Elias bar Schinâjâ, Metropolit von Nisibis 1049 gestorben, allein seine Schrift giebt in denjenigen Punkten, in denen sie die Angaben des Gaons beleuchtet, nur das wieder, was allgemeine nestorianische Lehre ist, in den zur Zeit Saadja's geläufigen Darstellungen derselben also genau ebenso vorgetragen worden sein dürfte. Saadja's Worte will ich jedoch zuvörderst nach der sog. zweiten Uebersetzung hierherstellen, wie ich sie Halberstam's Copie von cod. de Rossi 769 entnehme (ed. Landauer p. 14 Z. 2 = Ibn Tibbon ed. Sluck II., 45 Z. 18):

ובזה העניין טעו הנצרים והאמינו שיש לו שינוי וחילוק ער
ששמוהו שלשה חלקים הנקראים אקאנים [=שנים] ואתחיל
ואפרש נימוסיהם ואשיב על טענותם וטעותם אבל אוכיר דברי
חכמיהם ואעזוב דברי הדיושיהם בעזרת שרי ואומר קצת מן הנצרים
והם חכמיהם אמרו כי יוצר חי וחכם וחיתו וחכמתו הם וולתו
ולכר מנופו ולפיכך היוצר וחיתו וחכמתו שלשה קנו(א)[ים] הם שהם
שלשה עיקרים.

Wie richtig der große Unbekannte, der immer noch namenlose Uebersetzer Saadja's, auf dessen philosophische Bildung ich

bereits einmal *3DMG.* 37, 232 f. hingewiesen habe, hier den Terminus der nestorianischen Dogmatik: *Alänim* eingeführt hat, zeigen die Worte des *Elia* von *Nisibis* p. 1 am Klarsten, die zugleich den Bericht *Saadja's* verdeutlichen: „Alle Christen sind darüber einerlei Ansicht, daß Gott weise ist und die Quelle der Weisheit; daß er lebendig ist und der Urgrund des Lebens, der Schöpfer alles Lebenden; daß die Weisheit und das Leben zwei Attribute Gottes sind, die keiner außer ihm besitzt. Deswegen sagen die Christen auch, daß er ein Dreieiniger ist (wörtlich: daß er ist drei *Alänim* (*πρόσωπα*), d. h. drei wesentliche Attribute besitzt, nämlich die Essenz, die Weisheit, welche ist sein Wort, und das Leben; er ist aber eine einzige Substanz, ein einiger Gott, ein einiger Herr, außer dem kein Gott ist. Und es kommt auf dasselbe heraus, wenn die Christen einerseits von drei *Alänim* reden, andererseits aussagen, der Allerhöchste sei Gott, weise und lebendig . . . Auch ist die Essenz Gottes ein anderes als seine Weisheit und sein Leben; seine Weisheit ein anderes als seine Essenz und sein Leben; sein Leben ein anderes als seine Essenz und Weisheit.“

Zur Beleuchtung von *Saadja's* Polemik dient eine weitere Äußerung *Elia's*, die mit einer gegen die Einwürfe der Araber gefehrten Spitze den Grund für die Wahl gerade dieser Attribute angiebt (p. 3): „Was die drei *Alänim* betrifft, so haben wir bereits gesagt, daß, nach der Anschauung der Christen, drei Attribute gemeint sind, keine Personen. Wenn man aber einwendet: warum begnügen sie sich mit diesen Dreien, mit Ausschluß aller andern? — so antworten wir: weil sie zum Wesen des Schöpfers gehörende Attribute sind, an denen durchaus keiner außer ihm Theil hat. Alles sonstige besteht aus adjectivischen Bestimmungen, welche meistens eine Handlung ausdrücken und von Zeitwörtern abgeleitet sind, z. B. *al-chäliq* (der Schöpfer) . . . abgeleitet von dem Zeitwort *chalaqa* . . . Diese Namen und die anderen ähnlichen sind also alle von den Zeitwörtern abgeleitet, und können sich sowohl auf den Schöpfer wie auf die Geschaffenen, Ernährten, Barmherzigkeit Erfahrenden

beziehen. Ebenso verhält es sich mit den übrigen Bestimmungen Gottes; deswegen wird [nur] von der Essenz, der Weisheit und dem Leben gesagt, daß sie „*Atkanim*“ sind, im Sinn von Attributen [nicht von Personen]. Alles sonstige gehört nur zu den Qualitäten.“ ¹⁾

Daß aber auch die von Saadja p. 11 Z. 1 = p. 46 Z. 11 im Namen christlicher Dogmatiker als angebliche Schriftbeweise dieser Attribute angeführten Verse aus nestorianischen Quellen stammen, mag die folgende Äußerung Elia's beweisen (p. 5): „Das Wort Gottes“ und der „Geist Gottes“ endlich, werden in der gesamten heiligen Schrift erwähnt. In der Thora werden beide an vielen Stellen genannt; der Prophet David sagt: ich will rühmen Herrn Wort (Ps. 56,11); ferner: Der Himmel ist durch das des Wort des Herrn gemacht (33,6); ferner: bis in Ewigkeit bist du, o Herr, und besteht dein Wort (119,89). Ferner sagt der Prophet Jesaja: das Wort Gottes bleibt ewiglich (40,8); und Hiob der Gerechte, in seinem Buch, welches Moše ¹⁾ niedergeschrieben hat: Gott und sein Wort, und sein Geist bestehen, wandelnd auf den Wassern wie auf dem trockenen Land. ²⁾ Ähnliche Stellen giebt es viele; was wir aber davon angeführt haben, genügt.“

Im zweiten, eine Widerlegung der Juden enthaltenden Capitel antwortet Elia auf den Tadel, „welchen man gegen unsern Satz richtet, daß Christus der Sohn Gottes ist, indem man die Bedeutung, welche wir diesem Ausdruck beilegen, mißkennt.“

¹⁾ Ähnlich sagt Josef Ibn Caspe offenbar nach arabischer Vorlage (פסוקי בראשית p. 60), um die vom Kalām festgehaltenen vier Wesensattribute Gottes zu erklären: אלו הארבעה הארים הם סבואר באמנותם שהם הארים עצמם לו כי הם הארים נבדלים ויקרים והם עם זה בודדים אינם כמו בראש ופצל וכתב ובנה שהם פועלים יוצאים. Prof. Freudenthal (in Philos. Aufsätze p. 103 N. 1) übersetzt יוצאים und בודדים selbst dem Sinne nach schwerlich richtig: transscendente und immanente Attribute.

¹⁾ Cf. Baba b. 14b.

²⁾ Horst bemerkt: cf. Hag. 2,5—6!

Wir behaupten, daß ihn die Christen nicht zuerst angewendet haben . . ." Von diesen Stellen mögen erwähnt werden, das Wort aus der Thora, von Gott gesprochen: Israel ist mein erstgeborener Sohn (Ex. 4,22). Auch die Anwendung dieses Verses in der christlichen Polemik war Saadja bekannt (s. p. 91 Z. 1 = p. 47 Z. 12 v. u.).

David Kaufmann.

Kleinere Mittheilungen.

So eben finde ich in der Kaiserlichen Bibliothek ein Blatt aus einer Einleitung zu einem arabischen Commentar über die Genesis, dessen Verfasser ein Karäer zu sein scheint, wie der Ausdruck קום מן אצחאבנא, Leute von unseren Genossen, vermuthen läßt. Ueber den noch immer nicht genügend aufgeklärten David אלמקמץ (vgl. meine Studien und Mittheilungen III. 42, Anm. 115) wird gesagt, daß er ein schönes Buch zur Erklärung der Genesis zusammengestellt habe, und zwar durch Uebertragung aus dem Syrischen:

וקר דון דאוד בן מרואן אלרבי אלמערופ באלמקמץ פי
חפסיר בראשית כחאבא חסנא נקלה מן חפסיר אלסריאני.

Die letzte Angabe klingt räthselhaft. Sind unter den Erklärungen der Syrer die Targumim oder christliche Commentare gemeint? Jedenfalls ist die Thatsache, daß dieser David ein exegetisches Werk geschrieben, neu und interessant für die Literaturgeschichte. —

Von dem Commentare, in dem Joseph b. Stanaš citirt wird (s. meine חרשים וגם ושנים S. 3—4), fand ich noch einige Blätter, worin ich ein viertes Citat bemerkte, nämlich zu בריא אולם Psalm 73,4:

רב' יוסף בן שמנאש. לית את המי לון לא אסירין במרתוקין ולא כייבין בשלפוקין (אבעכועות) ברם בכריאות נופיהון אינן מיתין.

Joseph's Commentar war also, ganz wie der Midrasch, stellenweise aramäisch abgefaßt.

Dr. Hartavy.

In der zu Jerusalem erscheinenden hebräischen Monatsschrift „Hamisderonah“ 2. Jahrgang 1. Heft befindet sich (S. 17 ff.) eine Abhandlung von Wolf Zabez aus Warschau über die Hallel-Psalmen. Bekannt sind die beiden „Hallel“, nämlich הלל המצרי (das aegyptische Hallel), Ps. 113—118, und הלל הגדול (das große Hallel), dessen Schluß nach Pesachim 118a Ps. 136 bildet, über dessen Anfang aber die Ansichten der Amoräer das. verschieden sind. Die vermittelnde Ansicht des R. Acha b. Jacob, wonach, (wie Zabez dessen Worte richtig aufsaßt) das große Hallel aus Ps. 135 und 136 besteht, findet darin eine Stütze, daß hiernach der Inhalt des großen Hallel dem des הלל המצרי vollständig ähnlich ist. Zabez bemerkt aber, daß nach dem Talmud Sabbath 118b (vergl. die Erklärung Raschi's das.) es noch eine drittes „Hallel“ gibt, das täglich recitirt wird, nämlich Ps. 148 und Ps. 150. — Nach R. Akiba in Pesachim 117a haben Chanania, Mischael und Asaria das Hallel-Gebet gesprochen. Zabez weist nun genau nach, wie die vereinten Sätze der Psalmen 113, 115, 116, 117, 118 (aeg. Hallel) sowie der Ps. 148 u. 150 (als tägliches Hallel) in dem apokryphischen „Gebet Azarias und Loblied der drei Männer“ dem Inhalte nach enthalten seien.

Dr. Hoffmann.

Gestatten Sie mir einige Berichtigungen in Betreff der slavischen Ausdrücke, welche im Magazin v. J. angeführt sind. S. 137, Z. 4 von unten, ist uzkosta und nicht oskosta zu transkribiren. S. 146, Z. 11 von unten ist פוסמיטון statt

פוכמיטן zu lesen, wie noch im heutigen Böhmisches posmeton, ausgelehrt = כבוד. §. 166 Anm. 14 ist אוננציא = ognanci(e), von ohen = ogen Feuer, ferner פוחודנא = pochodna von chod = gehen, וסלא gleich dem slav. veslo, Segel. §. 170 Anm. קנרסטיכו ist das böhmische kměstvo, das dem איפרכו entspricht. §. 174 Anm. 37 ist רשאי der Pflüger, von orati, pflügen. — Daß Böhmisches die Umgangssprache der Juden in Böhmen war, habe ich aus Urkunden und Grabsteinen im ersten Theil meiner Geschichte der Juden in Böhmen (§. 5 ff.) erwiesen.

Dr. Grünwald.

Im Tur I § 281 wird bemerkt, daß man in Toledo aus dem Sabbath-Ritual den Bijut אשר שבה לאל weglassen. Mir scheint, daß der Grund dafür sei, weil man die Stelle darin מזמור ואומר משבח ויום השביעי für anstößig hielt, die ihre Quelle im מדרש הנעלם Abschnitt בראשות hat. Dort heißt es nämlich:

ואפילו יומו של שבת ממש משבח לו
הה"ר מזמור שיר ליום השבת.

Abraham ibn Esra, der in Toledo heimisch war, tadelt in seinem Commentar zu Kohelet 5,1 daß Kalirs Dichtungen voller Mißbrauch und Haggada's seien.

J. Reifmann.

Beachtenswerth ist die (wahrscheinlich geänderte) Lesart im Nachsor Vitry:

יום השביעי משובח באומר מזמור שיר ליום השבת.

Berliner.

Berichtigungen und Zusätze

zu Dr. Berliner's

Die Schriften des Dr. M. Steinschneider.

- S. 3 n. 3. steht angemessener auf S. 25 und ist hier zu streichen.
 S. 4 n. 9. Jakob ist ein im Münchener Catalog berichtiger Fehler.
 S. 6. Alexander Aphrodisiensis De Anima Liber cum Mantissa. Berolini 1887, 8^o; enthält einen großen Theil der Uebersetzung (s. Borr. S. XV).
 S. 9. Serapeum ist so zu bezeichnen: 1845 Jahrg. VI. (hier I.) 1846 Jahrg. VII. (II.)
 1847. VIII. Die Bücher-Sammlung des Brit. Mus. und Mr. Panizzis Wirken an derselben. Nach den Parlamentsakten mitgetheilt. S. 1—12. 17—32. 33—39.
 1848. IX. (hier IV.) — 1851, XII. (VII) enthält eine Notiz über Coxe's Catalog und andere Oxford'sche Bibliothekscataloge.
 1852. XIII. (hier VIII.) — 1853. XIV. (X., lies S. 280, 294), dazu 1854, XV.: Die Saravallsche Bibliothek in Breslau S. 187.
 1854. XV. (XI.) La cyrurgie de maistre Guillaume de salicet.
 — Gerson (Hieronymus), Souvenir I. Gerson's letzte Drucks.
 1856. XVII. (XIII.)
 Nachzutragen:
 1858. XIX. Die Schriften des Fürsten Boncompagni (in Rom) zur Geschichte d. Mathematik. 33. 96.
 1863. XXIV. Fürst Boncompagni und die „Tipografia delle Scienze matematiche e fisiche.“ Weitere Mittheilungen. 97. (Vgl. unten zu S. 16 n. 22.)
 — Das Traumbuch Daniels und die oneirokritische Literatur des Mittelalters. Eine bibliographische Studie. 193. 209.
 1864. XXV. Jüdisch-deutsche Litteratur und Jüdisch-Deutsch. Mit besonderer Rücksicht auf Abe Sallemant. 33. 49. 65. 81, 98.

1864. XXV. Intelligenzblatt zum Serapeum. Bücherammlung des Prof. Bonghena in Mailand. 73.
1865. XXVI. Luther's hebr. Psalter in Parma. Nach einer italienischen Mittheilung des Bibliothekars Abbé P. Berreau. 172.
1866. XXVII. Jüdisch-deutsche Litteratur und Jüdisch-Deutsch. Mit besonderer Rücksicht auf Abé Sallemant. 2 Artikel: Das Raase-Buch. 1.
1867. XXVIII. Hebr. Handschriften in München (f. Bibliothek) über arabische Philosophie. 136.
1869. XXX. Jüdisch-deutsche Litteratur und Jüdisch-Deutsch mit besonderer Rücksicht auf Abé Sallemant. 3 Artikel. Nachträge 130. 145.
1870. XXXI. Uebersetzer aus dem Arabischen, ein Beitrag zur Büchertunde des Mittelalters. 161. 305.
- §. 10. XXIV. lies Jndischen (für Jüdischen).
 XXV. 378—422. enthält Nachträge zu XVIII. u. XXIV.
 XXIX. §. 3 gwul, lies G'amil.
 Nachzutragen:
 XXXI. Arabische Aerzte. 1. Selama ibn Ra'hmun §. 758.
 II. Efranim §. 761.
 — Die Eskdy oder geomantischen Figuren. (Mit e. Tabelle.)
 §. 762—65.
- XXXII. Zur polemischen Literatur §. 392—95.
 — Ibn n'l-G'ezzar's Adminiculum §. 728—33.
- XXXVII. Die Parva Naturalia des Aristoteles bei den Arabern §. 474—492.
- §. 12, §. 2 lies Violinisten. Hinzuzufügen: Anna Maria von Schurmann §. 175 (aus einem größeren Artikel verkürzt).
- §. 16, IX. Typen 1. Das Größte und Kleinste. 2. Waage u. f. w.
- §. 16 n. 21 fehlt: LXXI. Trepan eines Melancholischen im XIII. Jahrh., aus einer hebr. Handschrift mitgetheilt. §. 131, 132.
- LXXVII ff. Gafiki's Verzeichniß einfacher Heilmittel, Bd. 77,

- S. 37—48, Bb. 85, S. 132—171. S. 355—70. Bb.
 86, S. 98—149. (1881, u. Sonderabbr. in 50 Exempl.)
 XCIV. Abu's-Salt (gest. 1134) und seine Simplicia, ein Bei-
 trag zur Heilmittellehre der Araber. S. 28—65. (1883,
 und Sonderabbruch in 50 Exemplaren.)
 S. 16 n. 22 ist eine angefangene Bearbeitung des oben (zu
 S. 9) nachgetragenen Artikels im Serapeum. N. 23, nur I
 aus den Annali di Matematica 1862 abgedruckt.
 S. 17: 1872, f. S. 19.
 — Bullettino (so) fehlt:
 1879. Intorno a Johannes de Lineriis etc. (9 S. im Sonder-
 abdruck).
 1881, 1883. Notice sur les Tables astronomiques, attribuées
 à Pierre III d'Aragon (und Supplement). (32 S. im
 Sonderabbr.)
 1883, 1884. Notice sur un ouvrage astronomique inédit d'Ibn
 Heitham (und Supplement) (31 S. in Sonderabbruch).
 1881. Études sur Zarkali, f. S. 23.
 N. 23 l. Buonarroti. 1880—83, mit Titelbl. 1884 (68
 Seiten). —
 Fehlt:
 1884. Letteratura Italiana dei giudei. Roma. (57 S. im
 Sonderabbruch).
 S. 19, Z. 1 l. gehört vor 1877.
 — n. 34. Miscellen, 1. Bernard u. f. w.
 2. Galen de morte subitanea S. 126—130.
 3. — de morbo icterico. „ 131.
 4. Rufus, de morbo icterico. „ 131—137.
 5. Magnus (ob. Magnes) über Urin „ 137—138.
 — n. 36. IV. ist 1878/79.
 S. 20. VIII.: „Aus Handschriften“ gehört vor n. 6. — IX
 zu streichen (f. S. 19, VII).
 S. 25. 2. Steinschneider ist nur Verf. des Registers (den Cata-
 log selbst verfaßte ein Sohn Michaels).
 S. 26, 9 ist identisch mit 13 (IV, 54 autogr. richtig).

An die Leser!

Mit dem zweiten Hefte des Magazin d. J. wird als Gratis-Beilage ein bibliographischer Anzeiger beginnen, in welchem die Erscheinungen auf dem Gebiete der hebräischen und jüdischen Litteratur während der letzten fünf Jahre in übersichtlicher Darstellung, an die sich auch kürzere Referate über Einzelheiten aus dieser Litteratur anschließen sollen, zur näheren Kenntniß gebracht werden.

Wir hoffen damit einem längst gefühlten und vielfach gefühlten Wunsche Rechnung zu tragen.

Dem gegenwärtigen Hefte legen wir die Schrift des Dr. Berliner bei, mit der derselbe die beispiellosen Angriffe des Professor Lagarde, dem die Göttinger gelehrten Anzeigen hierfür zu Gebote stehen, kräftig zurückweist.

Die Redaktion u. der Verleger des Magazin.

Professor Paul de Lagarde, nach seiner Natur gezeichnet.

Vier deutsche Gelehrte von hervorragender Bedeutung sahen sich im Jahre 1880 veranlaßt, den Göttinger Professor Paul de Lagarde wegen der ehrenrührigen Ausfälle, welche er sich gegen sie erlaubt hatte, energisch nach Gebühr zurückzuweisen. Einige Citate aus den betreffenden Schriftstücken, die in der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft, Jahrgang 1880 veröffentlicht sind, werden den noch Ueingeweihten mit der Manier de Lagarde's bekannt machen, wie er es versteht, verdienstvolle Gelehrte aufs Unerlaubteste zu schmähen und empfindlich zu kränken.

H. Bölsche betont in seiner Erklärung (S. 403) „Aber mit aller Entschiedenheit verwahre ich mich gegen die Verunglimpfung meines Charakters.“

E. Schrader widerlegt in seiner Richtigstellung (S. 404) den von Lagarde erhobenen Vorwurf eines an ihm begangenen Plagiats, und beweist zugleich „Das Thatsächliche ist, daß nicht Lagarde vor mir, sondern ich Jahre vor Lagarde jene Ansicht ausgesprochen habe.“

A. Weber erklärt in seiner Klarstellung (S. 405—414) geradezu: „Diese versuchte Irreleitung der Kritik nun verdient umsomehr eine öffentliche Rüge, als der Verfasser sich nicht gescheut hat, dieselbe durch direkte Unwahrheiten zu unterstützen“ u. s. w.

H. Hübschmann resümiert am Schlusse seiner Entgegnung (Anhang zur Zeitschrift S. 11) „Ich weise sonach alle Beschuldigungen de Lagarde's als unwahr zurück.“

Eine so vernichtende Kritik müßte Jedermann, dem die Moral noch nicht zur leeren Phrase geworden ist, zwingen, mit sich selbst zu Gerichte zu gehen.

Nicht so Herr de Lagarde, der ja selbst von sich ¹⁾ sagt „ein in frühester Jugend krumm gezogener Baum, wird nie grade, und nie eine Freude der Menschen“.

Lagarde hat auch nach der Abfertigung im Jahre 1880 nicht aufgehört, in allen seinen Schriften die ihm eigenthümliche Verirrung des Herzens zu offenbaren, welche A. Weber (S. 6 des oben erwähnten Anhangs) dahin charakterisirt: „der hochmüthige und wegwerfende Ton seiner Polemik gegen die Mitforscher, das Rühmen der eigenen Leistungen, für die er öffentlichen Dank erwartet, die unermüdlische Prioritätsucht, die das Interesse der Person immer über das der Sache stellt, den festen Glauben, daß den Andern nichts mehr am Herzen liege als den Verfasser zu verfolgen oder todzuschweigen oder seines Eigenthumes zu berauben. Der Verfasser scheint geradezu zu verlangen, daß man ihn bei jedem Worte, das er irgendwo einmal besprochen hat, so oft man es gebraucht, citire, auch wenn die betreffende Erklärung längst Gemeingut der Wissenschaft geworden ist. Thut man es nicht, so wird man Plagiator, man kann sich drehen und wenden wie man will. — Auch ist de Lagarde parteiisch in der Beurtheilung der eigenen und der fremden Fehler. Der Mitforscher wird wegen eines leichten oder schweren Fehlers mit unerbittlicher Strenge (doch nicht ohne Freude de Lagarde's) an den Pranger gestellt, und es werden die weitgehendsten Folgerungen aus diesem Fehler gezogen; die eigenen Fehler weiß der Verf. als „Schreib-, Druck- oder Gedächtnißfehler“ zu entschuldigen.“ ²⁾

Doch Paul de Lagarde hat sich trotz dieser ernststen Vorhaltungen von dem Wege, auf dem er sich so behaglich zu fühlen scheint, nicht im Geringsten abbringen lassen. Was er seither gegen verschiedene Gelehrte, lebende wie bereits verstorbene, direkt und indirekt, klar oder in versteckten Anspielungen, die er

¹⁾ Erinnerungen an Fr. Müllert S. 90.

²⁾ In einer Note fügt Prof. Weber noch vorsichtig hinzu: „Damit habe ich nicht sagen wollen, daß de Lagarde alle seine Fehler in der angegebenen Weise entschuldige. Ich wollte nur rügen, daß er „Milberungsgründe“ für die Fehler Anderer niemals annimmt.“

so gern macht, in der hämiſchſten Weiſe vorgebracht hat, davon zeugt faſt eine jede Seite ſeiner biſher erſchienenen Schriften.

Seine neuſten Leiſtungen bietet der 6. Aufſatz in den Mittheilungen „Lipman Junz und ſeine Verehrer“ (S. 108—162). Was Lagarde hier an Grobheiten und Unverſchämtheiten geleiſtet hat, giebt ihm das Recht, am Schluſſe mit Wohlgefallen das Ganze zu überblicken und ſich zu geſtehen „wenn dieſe Juden unverſchämt werden, dann behandeln wir ſie mit der ihnen gebührenden überzeugten Grobheit.

Was hier in vermuthlich ausreichender Weiſe geſchehen iſt.“

Mit ſeinen eigenen Worten an einer anderen Stelle (S. 158) muß man Lagarde zuruſen: „Es iſt kläglich zu erleben, wie tief Haß und Hochmuth die Menſchen fallen machen“ und von Neuem ſoll Lagarde den Vorwurf¹⁾ hören: „Den todten Löwen an der Mähne zauſen, iſt kein Heldenſtück.“²⁾

Hat es aber in der That dem Ruhmeskranze Junzens nur noch gefehlt, von einem Lagarde geſchmäh't zu werden, ſo weiß ich nicht, wie ich zu der Ehre gelange, nach allen dieſen Männern an die Reihe zu kommen, und die Wuthausbrüche Lagarde's nun auch meinerſeits zu erfahren. Es hat doch gewiß nicht damit in der Abſicht des Herrn Lagarde gelegen, mich etwa in die Kategorie ſolcher bedeutenden Männer zu bringen, wenn er auch darin geirrt hat, mich im Grunde ſchon als einen ungelehrten Mann zu bezeichnen, weil ich eine unſinnige Interpolation von meiner Raſchi-Ausgabe (1866) fern gehalten habe.

Es verdient, des Näheren gezeigt zu werden, wohin Verblendung und Anmaßung führen. Lagarde bemerkt nämlich S. 14 R. in ſeiner Ausgabe Psalterium juxta Hebraeos Hieron. Folgendes: „Hinc Raſchi ad Gen. 2, 4 in nupera editione

¹⁾ Bereits bei einer anderen Gelegenheit ihm zugeſchleudert in der Zeiſchrift der deutſch-morgentl. Geſellſchaft S. 405.

²⁾ S. 111 ſcheint ſelbſt Lagarde dieß zu fühlen, da er ſchreibt, „daß Junz verſtorben iſt, ehe ich nachſolgende Blätter veröſſentlichen konnte, bedaure ich lebhaft, doch ließ ſich mein Aufſatz nicht früher ſchreiben.“

berolinensi ab indocto editore mutilatus et e codicibus veteribus supplendus בִּיָּד נִבְרָא הָעוֹלָם הַבִּלְיָה.

Gründlich wird der gelehrte Herr Professor hiefür von dem in manchen Zweigen der Wissenschaft doch noch gelehrteren Dr. Grünbaum in der Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellschaft 1886 S. 255 abgeführt, indem dieser schreibt: „Unter der Berliner Ausgabe ist ohne Zweifel die von Berliner (v. J. 1866) gemeint, in welcher die Stelle Rasch's mit der oben angeführten — die überhaupt in allen gedruckten Ausgaben steht — übereinstimmt. שֶׁהוֹלָם הוּא נִבְרָא בִּיָּד. Dieselbe Lesart findet sich auch in der Raschi-Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Cod. 5 f. 2 b) sowie im Anfang einer ebenda befindlichen Handschrift, die in Steinschneiders Catalog (unter No. 112, p. 54, Z. 6 v. u.) erwähnt wird. Ebenso heißt es in den oben erwähnten Stellen (T. Jerus. Chagiga II., 1 und Menachoth 29 b):

הָעוֹלָם הוּא נִבְרָא בִּיָּד.

Die von Lagarde ohne nähere Angabe angeführten alten Codices haben also eine entschieden falsche Lesart, zudem ist הָעוֹלָם הַבִּלְיָה durchaus unhebräisch: man sagt הָעוֹלָם כָּל — כל העולם — כל העולם; es dürfte aber schwer sein den Ausdruck הָעוֹלָם הַבִּלְיָה irgendwo nachzuweisen.“

Die maßlosen Angriffe, welche Lagarde gegen Juden und Judenthum in seinen Schriften richtet, werde ich einer Kritik nicht unterwerfen,¹⁾ denn sie sind in der That unter aller Kritik. Ich kann mich mit so vielen Anderen darüber beruhigen, um so mehr, da ja Lagarde die Juden nicht allein, sondern Alles, was ihm im Wege steht, mit Stumpf und Stiel auszrotten möchte.²⁾ Die biblischen Erzählungen, das Christenthum wie der Stifter

¹⁾ Nur am Schlusse werde ich noch einmal mit wenigen Worten darauf zurückkommen.

²⁾ So schreibt Lagarde (S. 161 der in Rede stehenden Schrift): „Erstens fehlt vermuthlich wegen der Affenliebe, mit der alle Ununterrichteten den Protestantismus umfängen, die Einsicht, daß in einer Nation nur Eine Seele vorhanden sein darf, also in ihr so wenig Protestanten neben Katholiken, wie Juden neben jenen beiden stehn dürfen.“

desselben¹⁾, der Katholizismus, vorzüglich aber der Protestantismus — Alles, Alles verfällt seinem Strafgerichte. Wahrt sich doch Lagarde ausdrücklich das Recht (S. 159 in der Schrift *Lipman Bunz u. f. Verehrer*), sich über das Judenthum und die Juden und die Synagoge mindestens ebenso freimüthig zu äußern, wie er dies über das Deutschtum und die Deutschen, wie er es über die christlichen Kirchen thue. —

Ich werde mich demnach darauf beschränken, mir die Invektiven vom Leibe zu halten, mit denen mich Lagarde so reichlich bedacht hat, in der erwähnten Schrift sowohl als auch in seiner Besprechung meines *Targum Onkelos*, in den *Götting'schen Gelehrten Anzeigen* 1886 Nr. 22.

Gern wäre ich hierbei meiner inneren Neigung gefolgt, jede persönliche Polemik zu vermeiden; allein bei der Weise Lagarde's, Sachliches und Persönliches stets mit einander zu verquicken, bei seinem beiläufigen Gerede *de omnibus rebus et quibusdam aliis*, bei der im Lapidarstyl gehaltenen Conglomeration von Wörtern,²⁾ in der er sich ohne Unterlaß übt — kann ich unmöglich innerhalb der Grenzen des rein Sachlichen bleiben.

Ich werde daher der Anweisung Lagarde's selbst folgen,³⁾ die dahin geht, „daß man auf einzelne Vorkommnisse des Neides, der Rohheit, des Uebermuthes mit einem entschiedenen *Pro-nunciamento* antworte.“

Und Neid, Rohheit und Uebermuth sind auch die Quellen seines vulkanischen Ausbruches.

Ist es nicht Neid, der ihn verleitet, in der erwähnten

¹⁾ Einzelheiten hieraus als Probe zu geben wage ich nicht; ich fürchte, die strafgesetzhche Grenze zu streifen. Doch empfehle ich der Redaction des *Nethanel* eine solche Blumenlese zu veranstalten. Es würde eine solche Zusammenstellung christlicher Aeußerungen und Urtheile eines deutschen Professors ihr besser anstehen, als die jüngst gebrachte bunte Karte über den Verlauf religionsgesetzlicher Requisitionen und jüdischer Speisen — *hic Rhodus, hic salta!*

²⁾ So beurtheilt ihn Professor Weber in prägnanter Weise, in der Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellschaft S. 412.

³⁾ Deutsche Schriften II. S. 105 (409 der 2. Ausgabe).

Schrift gegen Junz mich mehrere Male mit der Bezeichnung „Berliner-Akademie Berliner“ zu nennen? Er kann es nicht verwinden, daß mich die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin mit einer namhaften Summe zur Herausgabe meines Targum-Werkes unterstützt hat. *Hinc illae lacrymae!*

Ist es nicht ferner Reib, wenn er, der seit Jahren den Wahn in sich trägt und nährt, von aller Welt verfolgt zu werden, so en passant (S. 864 der erwähnten Besprechung) gestehen muß, daß „das Ansehen des Herrn Dr. Philos. A. Berliner zur Zeit“ so groß ist“!

Ist es nicht endlich Reib, der sich in jenem Satze ausspricht. (S. 524 der deutschen Schriften): „Ein wirklicher Realpolitiker schüttelt sich bei dem Gedanken, daß pp., daß¹⁾ Hellmuth von Moltke und Abraham Berliner paripassu in der Nation einherschreiten, und jeder so viel zählt wie der Andere!“ — Schwerlich dürfte der geneigte Leser den Sinn dieser Zusammenstellung errathen. Liebt es ja Herr Lagarde gar sehr, wie bereits oben erwähnt, in räthselvollen, versteckten Anspielungen sich zu ergehen! Ich will ihm aber dazu verhelfen. Lagarde kann sich nämlich aus Reib nicht genug darüber ärgern, daß in dem Comité des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästina's, ebenso wie der Feldmarschall Graf v. Moltke, auch ich als Mitglied genannt werde.

Von der Rohheit, die Lagarde anwendet, darf ich mit Rücksicht auf Anstand und Sitte keine schriftlichen Proben geben. Alle seine Schriften bieten unge sucht zahlreiche Belege hierfür. Jeder wahrhaft deutsche Mann muß sich von einem solchen Cynismus, wie ihm Lagarde noch obendrein mit Selbstgefälligkeit fröhnt, mit tiefem Abscheu abwenden.

Und Uebermuth — diesem Laster begegnet man bei Lagarde fast auf jeder Seite seiner Schriften. Welch maßloser Dünkel, z. B. wenn er S. 218 der Deutschen Schriften I pathetisch ausruft: „Ins Leben gerufen wird das von mir Geforderte werden, weil sonst Deutschland zu Grunde geht“ oder

¹⁾ Der gesperrte Druck rührt hier u. S. 3 vom Schreiber dieses her.

wenn er (S. 526) einen Vertrag, aus 11 Paragraphen bestehend, zwischen dem Kaiser von Deutschland und dem Kaiser von Oesterreich vorschreibt, den er für sich mit den Worten einleitet: „Stehen die amtliche Weisheit und die öffentliche Meinung vor einem Berge, über welchen sie nicht hinüber können, so darf der ohne Amt und einflußreichen Anhang redende gute Wille sich einen Rath über einen Weg erlauben, auf welchem vorwärts zu kommen ist. Dieser Rath lautet: 1. Zwischen dem Kaiser“ pp. — hierauf folgt der förmliche Vertrag.

Wahrlich! man hätte nur Einen Milberungsgrund für ein solches Auftreten der Ueberhebung, der in seinen eigenen Worten liegt (Erinnerungen an Friedrich Rückert, S. 86): „Schleiermacher's höchst sonderbare Art sich auszudrücken, ließ mich in meinem Kindskopfe überlegen, ob wohl bei dem kleinen Menschen alles richtig sei.“

Es dürfte nun an der Zeit sein, nach dieser Einleitung an die eigentliche Aufgabe heranzutreten, und, wie Lagarde sich ausdrückt, zu registrieren, wodurch ich eigentlich gegen denselben gesündigt habe.

S. 862 in seiner Besprechung meines Targum Onkelos schreibt Herr Lagarde wörtlich:

„Herr Berliner, der in seiner Schrift über „die Massorah so zum Targum Onkelos“ 125 mich noch dankend genannt hatte, schweigt in der jetzt zur Anzeige zu bringenden Schrift über meine Targum-Studien völlig: er weiß ja, wodurch er sich seinen Gönnern am nachhaltigsten empfiehlt: durch Schweigen noch besser, als durch die im Jahresberichte der deutschen morgenländischen Gesellschaft für 1878 35 gedruckten Bemerkungen.“

Daß ich in meinem Targum Onkelos Lagarde's Targum-„Studien“ (bedeuten weiter nichts als das von ihm aus Cod. Neuchlin und ed. Bomberg abgedruckte Targum zu den Propheten und Hagiographen) völlig verschwiegen habe, ist einfach gelogen: denn es ist von mir II 124 Note 1 ausdrücklich erwähnt. Herr Lagarde weiß dies ja bereits aus dem

Juden, wo verzeichnet ist „Lagarde, S. 47, 105, 124.“ Die beiden anderen Ziffern weisen auf die „Gesammelten Abhandlungen“ Lagarde's hin.

Meine Bemerkungen im Jahresberichte, auf die Lagarde hinweist, lauteten damals:

„Hierher gehört auch der Hinweis auf eine Sammlung von chaldäischen Wörtern, welche de Lagarde erklärt hat und durch welche öfters ein richtigeres Verständnis für einzelne Stellen im Talmud und Aruch erzielt wird — ein Gewinn, den uns der Verfasser nur zu häufig durch den Ton einer Sprache vergällt, wie man ihn zu hören nicht gewöhnt ist.“

Herr Lagarde sollte dankbar zufrieden sein, daß ich seine famose Darstellungsweise so milde beurtheilt habe, und nicht so, wie sie es wirklich verdiente.

Ich habe 1884 in dem Buche „Synagogal-Poesieen“ 35 hebräische Texte aus Handschriften und seltenen Drucken mit der deutschen Uebertragung aus der synagogalen Poesie des Mittelalters von Dr. Junz veröffentlicht, und diese Schrift Lektorem zum 90. Geburtstag gewidmet.

Dafür muß ich Folgendes von Herrn Lagarde hören: 1) „Gott segne den Abraham Berliner, den „Berliner-Akademie-Berliner,“ der sie (die Gedichte) neu abdrucken heißt.“

Ferner: dazu hilft uns Herr Abraham Berliner, der „Berliner-Akademie-Berliner,“ der voll Begeisterung für Junz 1884 angefangen hat in einem Buche „Synagogal-Poesieen.“ 2) des verewigten Meisters meisterhafte Uebertragung den Urschriften gegenüber zu stellen. (S. 129)

Ferner: „Juden, welche das von Junz Uebertragene schön finden, stehn in Bezug auf ihre Bildung und die Fähigkeit sich selbst zu täuschen auf Einer Stufe mit den Schneidbergesellen,

1) In der Schrift „Lipman Junz und seine Verehrer“ S. 126.

2) In einer Note, in welcher das Nachsor von Isaac Berlin angeführt wird, feiert mich Lagarde mit den Worten: „Von solchem Isaac Berlin ist Abraham Berliner natürlich eine Steigerung, und es ist begreiflich, daß der das Deutsch des „Doctor“ Lipman Junz hoch schätzt.“

die am Sonntage ihre großcarrierten Hosen, rothen Halsbinden und Talmi = Uhrketten vor Dienstmädchen spazieren geführt haben, und am Montage sich rühmen, man habe sie gestern aller Orten für Kavallerieofficiere in Civil angesehen.“ (S. 144).

Ferner: „Was soll es heißen, wenn Herr Berliner, der sich in die Schaugerichtsstellung des verstorbenen Bunz hinein- arbeiten zu wollen scheint, die trostlosen Reimereien, welche Bunz bereits zusammengesucht hatte, als seien es Edelsteine, in Sedez wie Meisterwerke ausbietet?“ (S. 160).

Nun, es ist wahr, die Sünde, die ich dadurch begangen, daß ich die deutschen Uebersetzungen von Bunz mit zu den hebräischen Texten aufgenommen und dadurch mein Verständniß für deutsche Sprache und Poesie in Mißcredit gebracht haben soll, diese Sünde muß ich büßen. Ich will sie dadurch sühnen, daß ich (im Anhang) neue Proben der deutschen Sprache und Poesie biete, und zwar — aus Lagarde's eigenen Schriften. (Hierauf wird mir wohl ein Jeder glauben, daß ich den deutschen Geist noch verstehe und ihn zu würdigen weiß.)

Meine vierte Sünde, der Lagarde die S. 862 widmet, ist eigentlich durch meinen Nachweis oben S. 8 bei der zweiten Sünde bereits beseitigt. Da aber Lagarde die von mir S. 175—200 verzeichnete Literatur des aramäischen Targums auch sonst noch bemängelt, so sehe ich mich genöthigt, etwas näher hierauf einzugehen.

Ich habe, wie man dort ohne Weiteres erkennt, nur die Literatur für das von mir behandelte Targum Onkelos geben wollen. Daher gehört dorthin durchaus nicht das von Lagarde erwähnte תרגום יונהג von Remsler, welches das sogen. Targum Jonathan zum Pentateuch erläutert. Deutschs literary remains 319—403 ist mir allerdings unbekannt geblieben; ich glaube aber, daß es selbst Lagarde nur angeführt habe, um, wie geschehen, in gewohnter Weise auf Deutsch einzuhauen.

In meiner Note am Schlusse des Literatur-Verzeichnisses S. 200 bemerzte ich Folgendes: „Der so weit gegebene

Literatur-Bericht macht natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit,¹⁾ da des Raumes halber Vieles unerwähnt bleiben mußte; so auch die Pentateuch-Commentare von Mendelssohn an bis auf unsere Zeit, und viele in Zeitschriften zerstreute Bemerkungen. — Die Leistungen auf diesem Gebiete Seitens christlicher Gelehrten, sind in der Einleitung von Reil ed. Schrader und in der von Bleek ed. Wellhausen verzeichnet.“ —

In der That hätte ich nur wiederholen können, was bereits in jenen Einleitungen angegeben ist, während von den 50 jüdischen Namen kaum 5 dort erwähnt sind.

Ich weise also jeden Vorwurf Lagarde's, als wollte ich die Leistungen christlicher Gelehrten ignorieren, entschieden zurück und stelle noch zum Ueberflusse nach dem Index die Namen der christlichen Autoren zusammen, deren Arbeiten von mir citiert werden: Boehl, Bleek, Buxtorf, Delisch, Dillmann, Eichhorn, Ewald, Fleischer, Ginsburg, Hausrath, Hengstenberg, Herzog, Lagarde, Merz, Möldeke, Schönfelder, Schürer, Stade, Siegfried, Straß, Weber, Wünsche.

So bleibt aus jenem Capitel Lagarde's nur das Monitum übrig, daß ich Reil-Schrader für de Wette-Schrader genannt habe.

Diesen Nachweis vergelte ich sofort, indem ich mit einem schwerer wiegenden Fehler in eigenem Citate, S. 864 zahle. Dort erfährt Lagarde (erst aus Boisins Anmerkung), „daß Azarya de Rossi in den mir unzugänglichen אמרי בינה 9 ebenfalls von dem Pentateuchtargum des Jonathan weiß.“

Lagarde konnte das Richtige und den richtigen Titel des Werkes bei mir im Targum Onkelos II S. 187 erfahren. Dann würde ihm auch das ganze Werk de Rossi's, in dem der Theil אמרי בינה enthalten ist, nicht unzugänglich gewesen sein. Denn darüber habe ich mir Gewißheit verschafft: die

¹⁾ Dr. Maybaum, dessen Werk von mir S. 223 erwähnt wird, ist aus Versehen übergangen und wird im Nachtrag zu meinem Targum-Werk verzeichnet werden.

Universitäts-Bibliothek in Göttingen besitzt die ed. pr. des Werkes מאור עיני (Mantua 1575). Dieses ist demnach Herr Lagarde sehr zugänglich, wenn er nur nicht statt des ganzen Werkes ein einziges Capitel darin forderte. Wie reich würde es Herr Lagarde mit seinen Kraftausdrücken mir entgelten, wenn ich „die graue Internationale von Lagarde“ als unzugänglich bezeichnen wollte, oder „die Diagnose von Lagarde“ citiren würde, während diese wie jene einzelne Abhandlungen seiner „Deutschen Schriften“ bilden!

Ich gönne dem großen Manne die kindische Freude, (S. 864) die ihn erfüllt, daß ich im Magazin II S. 9 (i. J. 1874) einmal „hirsolimitisch“ uncorrectirt habe stehen lassen, und daß ich auf dem Titelblatte und noch einige Male Sabbioneta, in der Regel aber richtig Sabbioneta im Targum-Werke geschrieben habe. Für diesen Nachweis verwendet Lagarde 26 kleingedruckte Zeilen, in welchen er die italienische Antwort des Postbeamten auf seine Anfrage wegen der richtigen Schreibung dieses Ortsnamens in extenso mittheilt — dies Alles aber nur, um am Schlusse bedeutungsvoll sagen zu können: „Für zwanzig an eine Doppelkarte gewandte Reichspfennige hätte auch Herr Berliner sich diese Belehrung verschaffen, und seinem Titelblatte einen Fehler ersparen können: seine Verwandten reisen doch auch nicht nach „Leppiz“ auf die Messe. Uebrigens druckt Herr Berliner 2, 132 zur Abwechslung selbst Sabbioneta.“

Wäre ich der große Lagarde, (wovor Gott in seiner Gnade mich behütet hat), dann hätte ich mir auch die kindische Freude gegönnt, darauf hinzuweisen, daß man den Namen meiner Vaterstadt Oberislo schreiben müsse, wie bei mir S. 199 richtig, und nicht Ober Sizlo, wie bei Lagarde einige Male, was durch eine Karte nur für 5 Pfennige vom deutschen Kaiserlichen Postamt zu erfahren gewesen wäre.

§. 867 enthält wieder ein Mal so viel beiläufiges Gerede de omnibus rebus et quibusdam aliis, um nur mir „dem Schützling des preussischen Unterrichts-Ministeriums und der Berliner Akademie“ (S. 866) Etwas am Zeuge fließen zu können.

Aber Herr Paul de Lagarde ist ein sehr gewöhnlicher Flitzer denn er verwendet ganz gewöhnliches Zeug als Material.

Es thut mir leid, daß ich den geneigten Leser mit solchen Lappalien belästigen muß — aber es ist Nichts so fein gesponnen, es muß endlich an die Sonnen.

Ich habe im Juli 1873 eine Anzahl von hebräischen Handschriften der Ambrosiana in Mailand kennen gelernt, und hierüber im „Magazin für die Wissenschaft des Judenthums“, Jahrg. 7, S. 111—120 berichtet.

Diesen Bericht kennt Herr Lagarde, denn er citirt ihn in seiner Schrift S. 867, allerdings nur ganz lakonisch „Berliner-Hoffmann Magazin 7, 112, 113,“ eingeschoben zwischen den vorhergehenden Satz und den nachfolgenden. Herr Lagarde durfte nämlich nicht näher auf meinen Bericht eingehen, weil er sonst den allergrößten Theil seiner Schreiberei als gegenstandslos hätte unterdrücken müssen.¹⁾

Doch diesen Muth, sich selbst zu bekämpfen, besitzt Herr Lagarde nicht, wenn es ihm gilt, dem „Berliner-Akademie-Berliner“ Eins zu versehen. Da hat er sogar den Muth, so weit sich zu verirren, daß man ihn fast der Unehrllichkeit zeihen könnte. Hier der klare Beweis:

Herr Lagarde schreibt S. 866, vor dem Schlusse, nachdem er den Bericht Cerianis über die Handschrift R. 10 Sup. (man merke sich gefälligst diese Zeichen) mitgetheilt, wörtlich Folgendes:

„Man beachte wohl: „abbondante²⁾,“ sagt Ceriani,

¹⁾ So z. B. habe ich de Rossi wohl angeführt (S. 111), brauchte nicht erst Kennicott, der mir übrigens schon aus den Zeilen auf dem Vorderblatt der Hdsch. bekannt war, um die Handschriften aus eigener Anschauung zu beschreiben u. v. A.

Das S. 867 von Lagarde mißhandelte ~~Wort~~ hätte er lieber von Junz, Gesammelte Schriften III S. 208 u. 210 lernen sollen, als ihn nach dem Tode anzufassen und zu schmäheln.

²⁾ D. h. in reichem Maße.

„vollständig“ sagt Herr Landauer in seiner eigenen [anderen] Ausgabe V, „nur in sehr geringer Anzahl!“¹⁾ sagt der Herr Berliner.“

Herr Lagarde hat somit zwei Zeugen gegen mich aufgerufen, Ceriani und Landauer.

Der Erste hat ihm aber über den Codex B. 35 — in Betreff dessen Landauer und ich differiren — auch nicht eine Silbe geschrieben, sondern, wie bereits näher betont, über Cod. R. 10 Sup., der, wie auch ich im Magazin a. a. O. bemerkt habe, sehr viele Varianten am Rande bietet. Somit habe ich ganz gleichstimmend mit Ceriani geurtheilt. —

Da Herr Lagarde von beiden Handschriften dort spricht, so fühle ich mich auf Grund dieses Nachweises berechtigt, an den Göttinger Professor Herrn Paul de Lagarde offen die Frage zu richten:

Haben Sie mit Absicht oder aus Irrthum Ceriani's Bericht mißbraucht, um auch diesen Gelehrten gegen mich zeugen zu lassen?

Von der Beantwortung dieser Frage wird mein Urtheil über Sie, ja das allgemeine Urtheil über Sie abhängen, denn die betreffenden Berichte liegen gedruckt da, zur näheren Prüfung für Jedermann.

Die Differenz zwischen dem Berichte des Herrn Landauer und dem meinigen in Betreff der masoretischen Randnoten in der Handschrift B. 35 werde ich in meinen Nachträgen zum Targum-Werke eingehend behandeln. Hier nur so viel zur vorläufigen Aufhellung: Herr Landauer gesteht selbst (S. VI), daß er nur ungefähr $\frac{1}{3}$ der ganzen Masorah verglichen habe und außerdem, daß die unter der Signatur מן (von mir als מן נרנר erklärt) cursirenden Noten zum größten Theile fehlen. Gerade diese Noten aber bilden einen ganz bedeutenden Theil der Randnoten in Cod. 7 Parma,

¹⁾ Nämlich die masoretischen Bemerkungen zum Targum.

wie man dies schon aus den in meiner Masorah nur probe-
weise mitgetheilten Stellen ermessen kann¹⁾).

Ich fahre fort, einen neuen Beleg für den Mailänder
Schwindel zu bringen.

In der Note (S. 866) wird eine von mir 1874 im
Magazin I S. 44 gemachte Mittheilung an den Haaren herbei-
gezogen, nach welcher eine Handschrift im Auslegelasten der
Ambrosiana als von R. Isak Nero angegeben wird, weil sich
der Schreiber יצחק נר' nennt. Auf Veranlassung des
(leider jetzt verstorbenen) Herrn L. Weil-Schott hatte ich S. 56
berichtigt, daß die Handschrift die Propheten enthalte und ohne
Ornamente sei, zugleich auch hinzugefügt, daß der Präsekt der
Bibliothek den unsinnigen Fehler bereits verbessert hatte, nach-
dem ich ihn nämlich 1873 bei einem Besuche der Ambrosiana
darauf aufmerksam gemacht hatte. Dies Alles wird von
Lagarde aufgebauscht, um nur ein billiges Vergnügen, sich zu
bereiten.

Dafür werde ich dem geneigten Leser Etwas
offenbaren, was ich bei dem sittlichen Heros ge-
funden habe, Etwas, das mehr als unabsichtlicher
Irrthum ist, Etwas, wofür er werth wäre, dem
moralischen Nachrichter überliefert zu werden.

In den deutschen Schriften erster Ausgabe, deren zweiter
Band 1881 erschienen ist, hat (S. 25) Lagarde „den bekann-
ten Popularphilosophen Moriz Lazarus“ ohne Weiteres als
den Verfasser einer Anzeige, welche das literarische Central-
blatt Nr. 2 des Jahres 1871 über den 11. Band des Gräz-
schen Geschichtswerkes mit der Unterschrift M. L. enthält, be-
zeichnet. Der Inhalt dieser Anzeige würde durchaus nicht für
einen Mann wie Lazarus besonders ehrenhaft erscheinen.
Lagarde wiederholt diese Beschuldigung, drei Jahre später, in
dem 1884 erschienenen Programm für die konservative Partei
Preußens, mit den Worten: — — — sondern in Zarndes

¹⁾ Man vergleiche hierüber noch meine Angaben im Targum-Berke
selbst II. 138.

literarischem Centralblatte vom Januar 1872 auch ein gründlichst rassenstolzer Jude, der unlängst in der Boffischen Zeitung vom 14. September 1884 in der unglaublichsten Weise gefeierte Popularphilosoph Moriz Lazarus, gezeichnet hat“ u. f. w.

Nun sollte man glauben, daß ein so ehrenhafter Mann — and Brutus is an honorable man — eine solche Beschuldigung nicht auf die Vermuthung hin, daß die Buchstaben M. L. den Namen Moriz Lazarus bezeichnen könnten, in die Welt schleudern würde. Und doch ist dem so — in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der deutschen Schriften, welche 1886 erschienen sind, schreibt Lagarde: „Nur offenbare Schreib- und Druckfehler sind gebessert:¹⁾ einige von einer Redaction beseitigte Ausdrücke sind nach meiner Handschrift in ihr Recht wieder eingesetzt worden. Ich habe mich nicht einmal befugt geglaubt, die zweimal gemachte Bemerkung zu streichen, daß ein gegen Herrn Graetz gerichteter Aufsatz von dessen Landsmanne, dem Herrn Moriz Lazarus, gewagt sei, will aber hier feststellen, daß nicht Moriz Lazarus, sondern der Archivrath Max Lehmann der Verfasser der von mir angezogenen Kritik ist.“

Nun frage ich in aller Welt, wer oder was hat Herrn Lagarde zurückgehalten, an beiden Stellen, S. 327 und 471 der Wahrheit die Ehre zu geben und statt „Moriz Lazarus“ den wirklichen Verfasser Max Lehmann zu nennen oder wenigstens in einer Bemerkung unten einen Hinweis auf die Berichtigung in der Vorrede zu geben. Ohne diese Emendation bleibt für jeden Leser, der die Vorrede nicht beachtet oder ihren Inhalt vergessen hat, immerhin Moriz Lazarus Verfasser eines Artikels, der den Ruhm dieses Mannes gerade nicht erhöhen würde.

Ist ein solches Verfahren nicht zu brandmarken? Ist das Ethos in der Brust eines solchen Mannes nicht bereits der Schwindsucht verfallen? Wie himmelsweit entfernt ist doch der große Lagarde von der jüdischen Ethik, welche die weitgehend-

¹⁾ Vielleicht aber auch manches Andere; so fehlt im zweiten Druck S. 303 „im Neste“ beim Absage: Wie ein Vogel im Neste I. Theil des ersten Druckes S. 241.

sten Vorbeugungs-Maßregeln diktiert, damit man auch nicht im Entferntesten daran streife, in irgend einer Weise einen Unschuldigen zu verdächtigen!

Was Herr Lagarde S. 869—873 vorbringt, läßt sich sehr schwer resümieren und widerlegen, weil Alles wirr durcheinander läuft. Den Höhepunkt des confusen Geredes erblicken wir (S. 871) in dem Sage: „Der assyrisch punktirte Text Babylons vom Jahre 900: gut und schön, wenn auch nicht in der nicht bloß moderirt anverwüsteten ^{so 1)} Form, die sich Italiener zurecht gemacht hatten: aber die auf die Art von Liberias punktirten und noch gewisser die gar nicht punktirten Texte Palaestinas, Afrikas, Europas, wenn ich bitten darf, daneben: ein Urtheil erst, nachdem das Material aus Abschriften — und Testimoniis — vollständig vorgelegt sein wird.“ Dieser Satz, wie der S. 880 „die gebotene Vocalisation ist nicht Die ^{so 2)} Vocalisation des Textes, sondern Eine unter mehreren: die älteste Gestalt des Onkelos lief ohne Vocalzeichen um: wer für die Wissenschaft arbeitet, hat den „Onkelos“ so vorzulegen wie Onkelos“ selbst schrieb.“

Solche Hirngespinnste können nur das Produkt eines Lagarde sein. Von ihm, der nur noch die Galacha³⁾ zu studieren hat, um Alles, Alles zu wissen, wollen wir das eigentliche, aus der Feder des Onkelos geflossene Targum oder auch nur das erste, daraus stammende Targum mit babylonischer Punctuation erwarten.

Eine vollständige Handschrift aus alter Zeit für das Targum zum Pentateuch, mit babylonischer Zeichensetzung, ist mir nämlich bis jetzt gar nicht bekannt geworden.⁴⁾ Ein Targum

¹⁾ Dieses ^{so} ist vom Schreiber dieses hinzugesetzt.

²⁾ S. obige Anmerkung.

³⁾ S. Lagarde S. 863; daß er aber auch die Haggada und die hebräischen Dichtungen nicht versteht, wird ihm vom Professor Dr. D. Kaufmann gründlich nachgewiesen.

⁴⁾ II S. 131 im Targum-Werke: Vollständige Handschriften u. s. w. ist daher nur im Gegensatz zu den vorher erwähnten Fragmenten, welche nur aus einigen Versen bestehen, in beschränkendem Sinne zu nehmen.

Fragment, bilde es auch einen noch so bedeutenden Theil des Ganzen, zu edieren, lag aber nicht in meinem Plane. Ich habe die von Luzzatto an bis Lagarde als relativ beste erkannte Targum-Ausgabe von Sabbioneta zum Wiederabdruck befördert und in einem besonderen Theile meine eigenen Targum-Studien, häufig nur in der Form, um zu weiteren Forschungen anzuregen, zur allgemeinen Kenntniß gebracht. Was ich an einzelnen Stellen aus Handschriften und Druckwerken mitgetheilt habe, war für den von mir angestrebten Zweck vollkommen hinreichend, weil instruktiv genug.

Herr Lagarde hat beim Schlusse (S. 880) in seinem Verbrusse über die allgemeine Anerkennung, welche mein Werk bei den verschiedensten Gelehrten des In- und Auslandes gefunden hat, den charakteristischen Ausdruck gewählt: „fast auf der ganzen Linie wird Fanfare geblasen: nur Herr Mölbele hat, wie ich nachträglich sehe, im Centralblatte Jarndes 1884 Stück 39 im Wesentlichen dasselbe gesagt wie ich.“

Damit der vorurtheilsfreie Leser erkenne, wie diese Behauptung Lagarde's im Wesentlichen unwahr ist, setze ich hier die betreffende Stelle aus der Anzeige Mölbele's wörtlich her:

„So war es denn ganz in der Ordnung, daß Berliner's Text einfach den der berühmten Ausgabe von Sabbioneta wiedergiebt. Allerdings hätte vielleicht eine Handschrift oder Handschriftengruppe mit babylonischer Punctuation doch noch eine geeignetere Grundlage geboten. Ein einigermaßen vollständiges Variantenverzeichnis aus der ungeheuren Zahl der von Berliner angesehenen Handschriften zu geben, wäre unsinnig gewesen. Niemand hätte sich in dem Wust unbrauchbarer Lesarten zurechtgefunden. Aber der Herausgeber hätte unsere Kenntniß der handschriftlichen Ueberlieferung doch viel mehr fördern können, als er es in den Noten des zweiten Theils gethan hat. Wer so mit dem Dunkel los vertraut ist wie er, der konnte gewiß leicht erkennen, welche Handschriften werthvoll und ganz zu ignoriren, welche von

einiger Bedeutung sind. Er mußte versuchen, Handschriftengruppen zu bilden u. s. w.

Nun vergleiche man hiermit Lagarde's unsinnige Forderung, daß ich das Targum, wenn schon nicht ohne jede Punktation, doch ganz mit der babylonischen hätte edieren sollen!

Man vergleiche ferner, wie Prof. Möldeke (oben) über eine Varianten-Sammlung urtheilt, mit der Art und Weise, wie Lagarde mich förmlich verhöhnt (S. 870), weil ich nicht alle Varianten aus den hundertten von Handschriften, die ich eingesehen, gegeben habe. Ich rufe ihm nur in's Gedächtniß zurück, was er selbst Symmicta II, 33 bei der Ankündigung seiner Targum-Ausgabe geschrieben hat: „Die Handschriften der chaldäischen Paraphrasen weichen oft erheblich von einander ab, wie der Herausgeber aus eigener Vergleichung wenigstens einiger von ihnen bezeugen kann; die dem Anscheine nach werthvollsten liegen in Italien und Paris, und ihre Kollation ist nur durch einen Jahre langen Aufenthalt im Auslande zu beschaffen und selbst wer diesen Aufenthalt ermöglichen könnte, würde vermuthlich seine Kraft der riesigen Aufgabe, sie zu vergleichen, bald erliegen fühlen.“

Möldeke selbst schreibt bei Anführungen aus dem Targum Onkelos: „ich benutze fast ausschließlich Berliners Onkelos“ (Zeitschrift der deutsch-morgentl. Gesellschaft 1884 S. 409 Note). Dafür muß allerdings auch Herr Professor Möldeke die Zuchttruthe Lagarde's fühlen, die er mit folgenden Worten (S. 878) schwingt: „Es wäre zwecklos gewesen, über des Herrn Berliners Onkelos zu reden, da die Liberalen und Streber in futurum von vorne herein in einer von mir nicht zu überwindenden Ueberzeugungstreue über den Werth seiner Arbeit im Klaren, die sogenannten Conservativen und Streber in praesenti von vorne herein wenigstens dazu fest entschlossen sind, den Onkelos ebensowenig jemals zu brauchen, wie ihre Herrn Berliner loben- oder Gegner dies thun.“

Nicht für Lagarde — wer wollte es versuchen, ihm mit Bernunftgründen beizukommen, aber für den bedächtigen, vorurtheilsfreien Forscher unterbreite ich nochmals, was ich im

zweiten Theile meines Werkes (S. 245) geschrieben habe: „Die Targum-Handschriften, welche wir für dieses Werk zur Vergleichung eingesehen, oft auch näher geprüft haben, betragen 120 an der Zahl. So haben wir in der Veroossiana allein an 40 solcher Handschriften zu Rathe ziehen können; außerdem eine Auswahl derselben in den Bibliotheken zu Rom, Florenz, Bologna, Mailand, Venedig, Paris, London, Oxford, Nürnberg, Leipzig und Berlin.

Diese Handschriften näher zu beschreiben, würde ein ganzes Buch ausmachen. Wir können dies zum so mehr unterlassen, da uns die Durchforschung aller dieser Handschriften zur vollsten Ueberzeugung geführt hat, daß sie fast alle, eine mehr oder minder geänderte Vorlage bieten. Mißverständliche Correctur und Conjectur wie Vertennung der sprachlichen und exegetischen Eigenthümlichkeiten des targumischen Aramäismus haben im Laufe der Jahrhunderte überreichlich das Ihrige dazu beigetragen, daß der Text häufig bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden ist. Man kann behaupten, daß das Kriterium für eine geänderte Lesart darin bestehe, daß man die Schwierigkeiten, welche sie in ihrer vom hebräischen Texte abweichenden ursprünglichen Fassung geboten, beseitigt und sie dem Texte angepaßt hat. Darum beruft man sich so gern und so oft auf ältere Lesarten, welche im ersten Augenblicke viel einleuchtender sind; wer aber das Wesen des Targums ganz erfaßt und mit seinen Sprachgesetzen sich vertraut gemacht hat, wird bei näherer Prüfung nicht diese geänderte, sondern die schwierige Lesart als die ursprüngliche erkennen und sie zu erklären wissen. Man wird daher nicht mehr in dem Reichthum an Varianten für einzelne Stellen die Quelle für die Aufklärung mancher Schwierigkeiten erblicken. Hätten wir alle die variirenden Lesarten aufgenommen, welche die Handschriften bieten, so würde wohl dieses Werk einen viel größeren Umfang, unsere eigene Erkenntniß aber nur wenig gewonnen haben. Wir haben daher in den Noten (oben S. 1—60) meistens nur solche Lesarten angeführt, welche gewissermaßen ein negatives Resultat ergeben, nämlich zeigen, wie die Aenderungen

entstanden sind. Außerdem haben wir aber alle diejenigen Lesarten aufgenommen, welche unverkennbar dazu dienen die beste Tradition, wie sie sich im Texte der Sabbioneter Ausgabe darstellt, zu unterstützen oder auch Letztere, bei der häufigen Inconsequenz derselben, zu berichtigen oder zu ergänzen.“

Dieser Theil, der nämlich in den Noten ein reiches Material für die Beurtheilung der variirenden Lesarten, aber auch für die Aufhellung einzelner Targumstellen bietet, giebt Herrn Lagarde wieder Veranlassung, nach seiner Manier Unzufriedenheit zu äußern (S. 879). Ich hätte den Commentar *מדרש*, den Dr. Adler bereits herausgegeben, und die *מדרש*, welche ich aufgefunden¹⁾, bearbeitet und veröffentlicht habe (1877), meinem Werke nochmals beigegeben und die Noten, die ich dem zweiten Theile vorausgehen lasse, unter den Text geben müssen — aus Gründen der Bequemlichkeit. Hat dies Herr Lagarde bei seiner Ausgabe des Targums zu den Propheten und Hagiographen etwa anders gemacht? Hat er nicht ebenfalls den Text, ohne ihn durch irgend eine Note zu unterbrechen, fortlaufend gegeben und seine Bemerkungen besonders gesammelt als Anhang beigelegt? Allerdings sind diese Notizen durch Zeichen und Abkürzungen, die nur ihm allein geläufig sein mögen, so verbarrikadiert, daß man sich mit dem größten Unbehagen bemühen muß, darin eine Note aufzufinden.

Ich unterlasse es, die Lagarde'sche Targum-Edition nach ihrem eigentlichen Werthe zu taxieren.²⁾ Aber als etwas in der

¹⁾ Herr Lagarde betont (S. 865) „Herr Berliner nun hatte das Glück — Glück, sage ich — in Parma unter den Handschriften de Rossi ein vollständiges Exemplar der Massora zum Vorschein zu finden.“

Der Besitzer de Rossi, der die Handschrift beschrieben, hat diese Massora nicht erkannt, und alle die Vielen nach de Rossi, unter denen wahrscheinlich auch Herr Lagarde selbst bereits war, haben die Handschrift gesehen und ihre Randbemerkungen nicht erkannt. Da glaubt Herr Lagarde diesen Fund nur meinem besonderen Glück zuschreiben! Er kann einmal den krankhaften Ton, vom Neid eingegeben, nicht unterdrücken.

²⁾ Nur hinweisen will ich, daß Lagarde so vermessen ist, von Prof. Dillmann zu verlangen, daß er seine Targum-Ausgabe als eine kritische

Litteratur Unerhörtes muß es bezeichnet werden, daß Prof. Lagarde die Vokale in seiner Ausgabe weggelassen hat, „einmal, weil ihre Setzung im Coder selbst nicht folgerichtig ist, zweitens weil es billiger und nützlicher schien, die Punctuation des Manuscripts in Paradigmen darzustellen, unter denen auf sämtliche vorkommende Ausnahmen von der Regel verwiesen werden soll. Das Erscheinen dieser grammatischen Arbeit hängt selbstverständlich von der Aufnahme ab, welche der Textband finden wird.“ So schreibt Herr Lagarde selbst (*Symmicta* II., 32).

Natürlich ist dieses Erscheinen ad calendas graecas verschoben; denn der Herausgeber klagt bei jeder Gelegenheit über den kärglichen Abjaß seines Buches, den der hohe Preis (c. 50 M. dafür) allein nicht verschuldet, da selbst die für eine bestimmte Zeit eingetreten gewesene Preis-Reduction (auf 12 M.) jene ewige Klage nicht beseitigen konnte.

Wie nun dagegen die schnelle Verbreitung meines Targum-Werkes, innerhalb des kurzen Zeitraumes von zwei Jahren seit dem Erscheinen desselben, so daß kaum der vierte Theil der Auflage noch vorhanden ist, die günstige Beurteilung in mehr als 30 Fachschriften des In- und Auslandes, welche mein

anerkenne. Denn so schreibt Lagarde (S. 878) „Die Veranlassung, mich gleichwohl über die Arbeit des Herrn Berliner zu äußern, hat mir der Herr Akademiker Dillmann gegeben, der in der zu New-York 1886 erschienenen Schrift *the revision of the old testament* 12 durch die völliig überflüssige Versicherung, daß es an einer kritischen Ausgabe der LII und der Targume zu den Nebim und Ketubim sowie des Targums Jonathan zum Pentateuch noch fehle, implicite zu verstehen giebt, daß er des Herrn Berliner Ausgabe des Oseklos für eine „kritische“ und abschließende hält. Gegen derartige Verkennung des Thatbestandes seitens eines Akademikers mußte denn doch Verwahrung eingelegt werden.“

Mehr als lächerlich ist es, wenn Lagarde diese Targum-Edition als seine „Targum - Studien“ (s. oben Seite 7) bezeichnet, deren tiefe Forschungen in dem Ausspruche Lagardes gipfeln (S. 864) „Unter den in Europa angesiedelten Juden mußten die Targume des Pentateuchs wegen ihrer Beziehung auf die Halacha größeres Interesse erregen als die übrige chaldäische Uebersetzungen“ — eine ganz falsche Behauptung, wie jeder Sachmann erkennen wird.

Wert gefunden, den Reib und den Wuthausbruch Lagarde's hervorrufen, darauf muß ich nachdrücklich hinweisen.

Herr Lagarde selbst läßt sich nur einmal (S. 879) herbei, mir auch ein Verdienst zuzuschreiben, daß ich nämlich den Text der rühmlichst bekannten Ausgabe von Sabbioneta wieder abgedruckt habe.

Aber er kehrt sofort wieder zu seinem eigentlichen Lebens-elemente zurück: zu schimpfen und zu höhnen. Er schildert das in seinem Besitze befindliche Exemplar der Original-Ausgabe, daß es schmutzig sei, und er sich waschen müsse, sowie er es anfasse — um daran die Bemerkung à la de la Garde zu knüpfen „und seine Brüder sahen stets gleich ekelhaft aus.“

Da Herr Lagarde dort meinen Abdruck als einen im Wesentlichen recht genauen bezeichnet, so weiß ich nicht, was er eine Seite darauf (S. 880) verlangt „es war auch unter den Seiten selbst anzugeben, wo Herr B. seine Vorlage geändert hat.“ Es ist ja Nichts geändert worden; was an offenbaren Druckfehlern vorhanden, ist genau verzeichnet worden.

Was Herr Lagarde (S. 871—876) weiter vorbringt, um diese oder jene meine Ansichten oder Behauptungen zu bekämpfen, so kann ich nur Dasselbe geltend machen, was Lagarde selbst (Orientalia II S. 20) schreibt: „Ich erinnere weiter daran, daß wir auf dem Gebiete der Wissenschaft angewiesen sind zu combiniren, und daß ich mir in Folge davon das Recht nicht nehmen lasse, ebenfalls zu combiniren, und meine Combinationen auch dann vorzutragen, wenn sie Anderen nicht gefallen. Subjectivität gegen Subjectivität.“

Was Herr Lagarde (S. 875) für die Bedeutung des Wortes תרגום an Belegen aus den verschiedensten Sprachen heranzieht, so daß sogar Russisches, Litauisches und Alt-deutsches¹⁾ in Anspruch genommen werden, hat mit meinen

¹⁾ „Targumund unserer Alten ist mit תרגום geradezu identisch.“ Hätte ich diese Entdeckung gemacht, so würde Lagarde häßlich auf Schmeller, bayerisches Wörterbuch I S. 659 hingewiesen haben, wo es heißt „Der Targumunt (Bader Nagel, Bbch. 532), Targemunt, mhd., Dolmetsch, Dragoman, int-pret, (von arab. targomân, Ausleger u. f. w.)“

Auseinandersetzungen (S. 75) gar Nichts zu thun. Ich habe die Etymologie des Wortes חרנום nach meiner Ansicht begründet, nur um den talmudischen Ausspruch חרנום זה מפורש zu rechtfertigen. Ob ich das Richtige getroffen habe, bleibt Jedem frei zur Beurtheilung gestellt. Darin werden Alle, vielleicht Herr Lagarde nicht, mit mir übereinstimmen, daß bei חרנום im Buche Esra und bei חרנום im Talmud weder an Russisches noch an Slavisches oder Germanisches gedacht werden kann.

Ferner meint Herr Lagarde ebenda, ich hätte für פדונו „ohne Schaden an seiner Seele zu leiden,“ la Croze, Gilde-meister und Lagarde nennen sollen. Der Erste¹⁾ und der Letzte waren mir sogar bekannt, allein ich hatte gar keine Veranlassung, ihre Erklärungen anzuführen, weil mein Zweck durchaus nicht war, ein targumisches Lexicon mit meinem Werke zu verbinden.

Uebrigens rufe ich aus „Was hilft's dem Menschen, wenn er die ganze Welt (an Gelehrsamkeit) gewänne und nähme Schaden an seiner Seele“, wie z. B. Herr Lagarde, der (S. 877) meine Widmung des Werkes zum Andenken an eine edle Heimgegangene in cynischer Weise erwähnt, er, der seinen Abdruck des Charifischen Tachemoni G. Hoffmann gewidmet hat.

Man wird sich über Nichts mehr bei Herrn Lagarde wundern können. Schmähcn, höhnen und lästern ist ja so leicht, wenn die Stimme des Gewissens schweigt!

Herr Lagarde hält sich darüber auf, (S. 868) „daß Herr Berliner, wenn er für seine Studien aus den Steuern eines christlichen Volkes stammendes Geld annimmt, die Ungezogenheit des Herrn Graef nach „post“ zu rechnen, hier und 2,97 besser nicht nachahmte.“

Jedem Anderen, der mich hierüber zur Rede stellte, würde ich die Versicherung geben, daß ich ohne jeden besonderen Grund, nur der Kürze halber, diese Bezeichnung gebraucht habe.

Herrn Lagarde aber — ohne ihm vorzuhalten, daß er selbst Orientalia II. S. 28 „um 1350 unserer Aera“ schreibt — will

¹⁾ Für Studien, zu denen mich ein von mir in Italien aufgefundenener Briefwechsel, den ich zu veröffentlichen gedachte, geführt hat.

ich antworten, daß ich nicht „nach Christi Geburt“ gezählt habe, weil ich fürchtete, daß er mir dann jenen Satz in den Deutschen Schriften I. S. 238 (301) entgegen schleudern würde: „Ein Sohn Gottes, welcher mit der Uhr in der Hand am ersten Januar des Jahres Eins, fünftausendfünfhundert oder viertausend Jahre nach der Schöpfung in Bethlehem oder Nazareth das Licht der Welt erblickt hat, hilft Niemandem etwas, der 1878 Jahre nach diesem Zeitpunkte sich mit der Kreatur abzufinden hat.“

Herr Lagarde kann kaum fünf Zeilen schreiben, ohne zu tabeln, zu schmähen und zu schimpfen. Selbst da, wo er schon einmal zu loben sich genöthigt fühlt, sucht er sofort das ertheilte Lob durch einen Beisatz einzuschränken. Als der Gelehrteste unter allen Gelehrten gilt ihm außer Herrn Salomo Buber vorzüglich Dr. Zuckermann. So steht von ihm geschrieben in den Mittheilungen I. S. 93: — „wandle ich mich mit der Bitte um Auskunft an Salomon Buber in Lemberg, den nächst M. S. Zuckermann zur Zeit bedeutendsten Kenner der altjüdischen Schriften.“

So auch in der Schrift „Lipman Junz und seine Verehrer“ S. 157: — sage ich damit aus, daß der Oberrabbiner Zuckermann, und daß überhaupt kein Rabbiner die Sache weiß.“ Dr. Zuckermann wird es nicht mit besonderer Freude erfüllen, von dem verbissensten Antisemiten, dessen Wahlspruch ist „Niemand hat je mehr für das Judenthum gethan, als Antiochus Epiphanes“ (Deutsche Schriften S. 330), gelobt zu werden. Er hat auch in der That keinen Grund dazu, denn S. 159 in der Schrift „Lipman Junz u. s. w.“ schreibt er von Zuckermann „ich habe auch den Deutschland fremdesten Juden liebevoll aufgenommen.“

Ich bin bald mit Herrn Lagarde zu Ende — nur noch ein Wort.

S. 868 wirft mir Herr Lagarde vor, daß ich die chaldäische Chrestomathie Jahns zu Rathe ziehe, „statt in Wien die von Jahn gebrauchten Handschriften einsehen zu heißen (Vandäuleute hat er ja genug in Wien).“

Herr Lagarde hat von mir (S. 249) erfahren, welchen geringen Werth die von Zahn benutzten Handschriften besitzen. Die Chrestomathie führte ich manchmal nur an, um eine bereits geänderte Lesart durch einen weiteren Beleg nachweisen zu können.

Aber Herrn Lagarde lag es ja nur daran, mit meinen „Landsleuten“ aufwarten zu können. Sie sind ihm mehr als ein Dorn im Auge. „Das jüdische Volk hat nicht einen einzigen bedeutenden Mann hervorgebracht, wenn man allenfalls Spinoza ausnimmt. Denn Maimonides wie seines Gleichen waren Diebe,“ schreibt Lagarde. (Deutsche Schriften, S. 29).

„Und fort müssen sie“ (die Juden) S. 471.

Ferner „weniger der mit den Juden Polens, Rußlands und Oesterreichs nach Palästina oder noch lieber nach Madagaskar abzuschaffenden rumänischen Juden“ (S. 501). „Schafft uns alle Juden fort, welche beanspruchen in Deutschland als Juden existieren zu dürfen“ (S. 523).

„Die Juden sind als Juden in jedem europäischen Staate Fremde, und als Fremde nichts anderes als Träger der Verwesung. (S. 329).

Doch genug hiervon — man zweifelt nicht mehr, daß Lagarde den Stöcker und andere Kumpane noch übertrifft.

Eine ernste Frage knüpfe ich aber daran: Welches Recht hat denn Professor Paul de Lagarde, mit seinem Deutschtum so viel Aufsehens zu machen?

Er, der bis gegen 1854 mit seinem deutschen Namen Bötticher existirte, bis dahin mit diesem Namen in der Litteratur bekannt geworden war und seinen Ruhm als Gelehrter begründete, dann aber aus Liebe zu einer Großtante den französischen Namen de Lagarde annahm!¹⁾

Er, der Deutsche in seiner Urgestalt, der sich 1851 dem Napoleon, damaligen Präsidenten der französischen Republik, gleichsam zu Füßen warf, um von ihm die Erlaubniß zu er-
flehen, ein Ordenszeichen, das vom Baron Theodor von Neu-

¹⁾ S. 53 der Schrift: Nachrichten über einige Familien des Namens Boetticher, zusammengestellt von Paul Anton de Lagarde. Berlin 1867.

hof, dem König von Corsika, durch seine Familie auf ihn vererbt worden, tragen zu dürfen!

Er, der sich vor Napoleon rühmt, daß dieser Reuhof, König von Corsika,¹⁾ sein Großonkel gewesen, somit sich rühmt, daß dessen Blut in seinen Adern rolle!²⁾

Gegen eine solche Stirn schleudere ich, wie einst der kleine David, diesen schweren Stein, daß er den Riesen Goliath von der Höhe seines Deuschthums, mit dem er überall paradiert, vollends hinabstürze.

Sollte er sich aber noch einmal erheben, und im adamitischen Zustand eines Teutonen aus dem Urwalde herausbrechen, so wird er mich zu einer Antwort nicht mehr herausfordern. Dann wird mir das Wort des Professor Weber³⁾ zur Richtschnur dienen: „Es giebt ja doch auch ein Schweigen der Verachtung! In der That thun die, welche Lagarde überhaupt noch antworten, ihm damit immerhin noch eine Ehre an, die er gar nicht mehr verdient. Denn, wer mit seinen Anschuldigungen so gänzlich über jedes zulässige Maß hinauschießt, wie er, dessen Auslassungen haben eigentlich nur noch ein pathologisches Interesse.“

Ich bin daher mit Herrn de Lagarde vollkommen fertig und erkläre jetzt, mich mit diesem Herrn abgefunden zu haben!

Abraham Berliner.

¹⁾ Man lese die biographischen Lexica über diesen saubern Patron nach! Uebrigens zeigt sich Herr de Lagarde des Corsitaners würdig. Denn die Rede, S. 498—499 der deutschen Schriften über die Methode, den Juden Vermögen und Erwerb zu nehmen, verbiente wahrlich! durch das Diplom einer Einbrecherbande aus dem entgegensten Schlupfwinkel Corsika's belohnt zu werden.

²⁾ Hierüber lasse ich im Anhang b. (S. 29) Prof. Weber's Mittheilungen in der Schrift „Zu weiterer Klarstellung“ S. 11—13 wörtlich nebst Uebersetzung folgen.

³⁾ „Zu weiterer Klarstellung“ S. 7.

Anhang.

a. Zu Seite 9.

Das Deutsch ist das Deutsch Abraham Geigers (S. 326).

Das Deutsch des „Doctor“ Lipman Junz (Mittheilungen II. S. 129).

Er (Berliner) schreibt nur den Dialekt von Obersißto (Ebenda S. 876, j. a. 864).

Als Aequivalent folge hier eine kleine Leise aus den „deutschen Schriften“, Proben für das Deutsch Paul Böttichers*) und den Dialekt Paul de Lagarde's:

Massenprincip (S. 63), Kirchenväterseelen (S. 76). Auf Du und Du lebst (S. 76). Grundgiftige Anschauung (S. 79). Juthulische Eindringlichkeit. Vielerleiheit (S. 96). Eine aussichtslose Krankheit (S. 128). Neudeutschjüdisch (S. 145). Ungreifbar und Greifens unwerth (S. 162). Palmerstonisirt (S. 163). Unlebendig naiv. Septimanagergeschäft (S. 168). Träger der Phrase. Verbrauchtheit (S. 177). Nationsgenosse (S. 182). Sich emporbeten (S. 197). Das Gottgewollte (S. 222). Vom Kirchenstaat unterscheiden würde, welcher den Judenknaben Mortara wider den Willen von dessen (!) Eltern taufen ließ (S. 224). Auflobungsgenossenschaften (S. 227). Schnur-Aspiranten (S. 230). Ein Handbuch wiederkäuen (S. 241). Ancorrigiren (S. 242). Klagenfrohe Töne (S. 303). Zu einem Drei verschmoren (S. II. S. 9). Ferner Sohnschaft, Unland (für Wasser), Unideal (S. 377) u. j. w. u. j. w. Das Sumpffieber brütet (S. 472). Quallige zc. Schreibereien (S. 16). Gefräßige verlogene Mucker und Stundenhalter (S. 15). Der sehr verstorbene Hegel (S. 480). ErZubastes Gold (S. 516).

*) S. oben S. 24.

Eine einzig-artige Frömmigkeit (S. 523). Indainfreies Judenthum (S. 73). Bei wildgemachtem Hammelbraten (S. 464).

Aus den „poetischen Schöpfungen“. (In den Deutschen Schriften, 1. Ausgabe.)

S. 57. „Mit Sonn' und Sternen, Blum' und Blüten
Hat mancher Dichter Unfug getrieben
Sie sind bis jetzt noch schön geblieben
Vor künftigen Lobern (!) wird sie Gott behüten.

S. 58. Wachst mit der Sonne, Bäume! eilt euch, Büsche!
Laßt himmelan die grünen Flammen schlagen,
Daß keines Fremden neidisches Auge mir
In meines Gartens stillen Frieden blide.“

Ist dies nicht der reinste Unsinn, werth für . . .

Nur noch eine köstliche Stilblüthe, aus einer großen Anzahl derselben, die jedem Quartaner-Aufsatz zu einem erbarmungslosen „Ungenügend“ verhelfen würde, sei empfohlen:

S. 96. Unser Unglück besteht darin . . . (es folgen 10 Druckzeilen) daß wir Religiosität, daß heißt die mehr oder minder starke Sehnsucht nach Religion, mit Religion, d. h. einer objectiven, nicht herbeigewünschten, sondern uns haltenden und bindenden, unsern Willen unter Umständen brechen- den, jedenfalls ihm Richtung gebenden, nicht nach dem Zeitgeist sich modelnden, sondern den Zeitgeist neu gebärenden Macht verwechseln.

Zum Schlusse folgende entsetzliche Leistung (S. 225): Der Horizont, der ehrlose graue Dunst einer Bierhöhle, in welche die Familie allabendlich untertaucht, oder die schwüle gasheiße Atmosphäre eines Theaters, in welchem der Münchener Bilderbogenstyl von Giroflé-Girofla noch eine Erquickung, Iphigenie eine Anomalie, und Victorien Sardou oder gar Offenbach das Paradigma ist, nach welchem alles abgewandelt (!) wird. Und was mit zögernder Stimme im Angesichte Gottes der Mensch beschämt darüber bezeugen soll, daß er, der arme Staub, so Großes in den Mund nehmen darf, das mit der grellen Stimme einer Signaltrompete hinausgeschmettert in eine Welt, welche nur Trompeten noch hört und in dem trompe-

teten (!) Ideale nur die Trompete vernimmt, weil die Trompete das Ideal tot geblasen hat. (!) Was wie der Wiederschein einer ahnungsvoll langsam heraufdämmernden ewigen Welt die höchsten Spitzen der jungen Seelen leise röthen müßte (!), um mählich mählich sie in vollem Tage zu baden, (!) das in elektrischem Lichte so grell und eilig den aus dem Nichts auftauchenden Augen zugeworfen, daß sie geblendet und voll Schmerz für immer sich abwenden.

b. Zu Seite 24 und 25.

„Wer in einem Glashaufe sitzt, soll nicht mit Steinen um sich werfen. Und wer mit der Ehre seiner Kollegen so leichtfertig umgeht, daß er sie, abgesehen von Trägheit, Unfehlbarkeit, Leidenschaftlichkeit und Dummheit, auch noch der Lüge, Verleumdung, Fälschung, des Plagiats und des Diebstahls zeihet, der sollte jedenfalls zum Wenigsten seinerseits im Besitze eines makellosen Ehrenschildes sein. Die Charakterisirung nun, die ich in dieser Beziehung de Lagarde schon bisher habe angebeihen lassen, findet ihre vollständige Beglaubigung durch ein höchst eigenthümliches, bereits seit neun Jahren publicirtes Altienstück. In dem Werke: *L'Allemagne aux Tuileries de 1850—1870. Collection de documents tirés du cabinet de l'empereur, recueillis & analysés par Henry Bordier, bibliothécaire honoraire à la bibliothèque nationale, Paris 1872* findet sich nämlich auf p. 36, 37 unter Nr. 146 folgender Beitrag „aus dem deutschen Gelehrtenleben“.

Boetticher (Paul), docteur en philosophie, éditeur de textes syriaques, à Halle, Prusse; écrit au Président de la République française: „Monseigneur, le principe hautement prononcé et suivi toujours par le gouvernement de V. A. I. que la religion seule puisse maintenir et régénérer l'état et la société moderne, me donne une espèce de droit à vour adresser un ouvrage que je viens de livrer au pu-

blic: Hymns of the catholic church of England. Je crois bien digne d'intérêt de rechercher les traces, même les plus faibles, que l'église catholique a laissées dans l'Angleterre protestante, où à présent elle semble gagner de nouvelles forces. Mais c'est outre cela un sentiment de gratitude qui m'engage à vous faire hommage de mon livre. J'ai, par l'intercession du ministre des affaires étrangères, obtenu la permission de faire usage des manuscrits coptes de la bibliothèque nationale de Paris, transmise(s) à moi avec la libéralité si propre à la France et sans la quelle il m'aurait été impossible d'achever mon édition critique des épîtres du Nouveau Testament en langue copte. Vous êtes l'élu représentant du peuple français et je vous prie, Monseigneur, comme tel de vouloir bien accepter la dédicace du premier volume de mon ouvrage à la perfection duquel les manuscrits de la bibliothèque nationale de France ont si vaillamment contribué.

. Mais, Monseigneur, j'ai une demande à faire à V. A. que le neveu du Grand Napoléon — j'en suis presque sûr — ne me refusera pas. Le baron Théodor de Neuhoﬀ, roi de la Corse, est mon grand-oncle; j'en peux faire preuve: et je vous supplie, Monseigneur, comme vous devez avoir pour cette île un intérêt particulier et en êtes à présent le magistrat suprême, de me donner la permission formelle de porter les insignes de l'ordre de la libération fondé par mon grand-oncle et héréditaire en sa famille. Votre A. I. conçoit qu'est-ce que c'est que d'avoir un parent illustre: mon oncle a développé un héroïsme et une énergie digne d'un meilleur sort et le ministre Anglais Walpole a dit de lui: that his claims to the kingdom were as great as any monarch's in modern Europe. Si faire se peut, je prie V. A. I. de ne traiter pas cette affaire en public. En attendant avec impatience s'il plaira à V. M. I. de me donner une réponse favorable, j'ai l'honneur d'être etc." (Halle, 2. janv. 1851).

Le même, mais se nommant alors du nom de sa mère,

Paul de Lagarde, professeur à Schleusingen, Prusse; sollicite l'intervention de l'empereur pour obtenir de la grande bibliothèque de Paris le prêt et l'envoi à Schleusingen de tous les manuscrits du Pentateuque grec à l'exception de ceux écrits en lettres onciales, non pas l'un après l'autre mais tous à la fois (6. nov. 1867).

Refus, pour le maintien du règlement qui défend d'exposer une série entière à des dangers de toute nature et de sacrifier aux besoins d'un seul les convenances de tous.

Und derselbe Mann, der seinerzeit in so — Weise vor einem fremden Potentaten geschwehndelt, sich 1851 mit einer so kindisch „naiven Eitelkeit“ und 1867 mit einer so „hochmüthigen Prätension“ vor demselben prostituirt hat, der wagt es jetzt, sich so aufzuspielen, als ob er die Ehre der deutschen Gelehrtenwelt zu vertreten habe!“

Da diese Dokumente gar zu werthvoll für eine Charakteristik des Deutschen de Lagarde sind, so mögen sie auch zugleich in deutscher Uebersetzung bekannt werden:

Boetticher (Paul), Doktor der Philosophie, Herausgeber syrischer Texte, zu Halle, Preußen; schreibt dem Präsidenten der französischen Republik:

„Monseigneur,

das von der Regierung V. A. I. laut verkündigte und immer befolgte Prinzip, daß die Religion allein den modernen Staat und die moderne Gesellschaft zu erhalten und wieder zu beleben vermag, giebt mir ein gewisses Recht, Ihnen mein Werk zu übersenden, das ich soeben der Oeffentlichkeit übergebe: Hymns of the catholic church of England. Ich halte es der Beachtung würdig, auch die schwächsten Spuren aufzusuchen, welche die katholische Kirche in dem protestantischen England, wo sie gegenwärtig wieder neue Kräfte zu gewinnen scheint, zurückgelassen hat. Es ist aber außerdem ein Gefühl der Dankbarkeit, das mich bewegt, Ihnen mein Buch zu verehren. Ich habe durch die Vermittelung des Ministers der auswärtigen Angelegenheiten die Erlaubniß erlangt, die koptischen Manuskripte der National-Bibliothek zu Paris zu benutzen, welche Erlaubniß mir mit dem

Ms. 33-40 are missed.
- [see table of Contents.]

Frankreich so eigenen Edelsinne gewährt wurde, und ohne welche es mir unmöglich gewesen wäre, meine kritische Ausgabe der Episteln des Neuen Testaments in koptischer Sprache zu vollenden. Sie sind der erwählte Vertreter des französischen Volkes, und ich bitte Sie, Mons., als solcher die Widmung des ersten Bandes meines Werkes, zu dessen Vollendung die Manuskripte der französischen Nationalbibliothek so wacker beigetragen haben, gefälligst annehmen zu wollen.

. Aber, Mons., ich habe eine Bitte an V. A. zu richten, die der Neffe des Großen Napoleon — ich bin dessen gewiß — mir nicht abschlagen wird. Der Baron Theodor von Neuhof, König von Corsika, ist mein Großonkel; ich kann die Beweise davon liefern; ich flehe Sie darum an, Mons., da Sie für diese Insel ein besonderes Interesse haben müssen, und gegenwärtig deren oberster Magistrat sind, mir die ausdrückliche Erlaubniß zu geben, die von meinem Großonkel gestifteten und in meiner Familie erblichen Ordenszeichen der Befreiung zu tragen. V. A. I. weiß, was es heißt, einen berühmten Verwandten zu haben. Mein Oheim hat Beweise von einem Heldennuthe und einer eines besseren Schicksals würdigen Energie gegeben, und der englische Minister Walpole hat von ihm gesagt: *that his claims to the kingdom were as great as any monarch's in modern Europe*. Wenn möglich, so bitte ich V. A. I. diese Sache nicht öffentlich zu behandeln.

Mit Ungeduld erwartend, ob es V. M. I. belieben wird, mir eine günstige Antwort zu ertheilen

habe ich die Ehre zu sein u. s. w.

Derselbe, sich nun nach dem Namen seiner Mutter Paul de Lagarde nennend, Professor zu Schleusingen, Preußen, bittet um die Vermittelung des Kaisers, um von der großen Bibliothek zu Paris zu erlangen, daß ihm alle Manuskripte des griechischen Pentateuchs mit Ausnahme der mit Unziallettern geschriebenen, nicht einzeln, sondern alle zugleich geliefert und nach Schleusingen übersandt werden.

Durch die unterzeichnete Buchhandlung ist zu beziehen:
Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert von
 Dr. A. Berliner, 2 Bände. gr. 8°. Berlin 1884. Preis
 Mark 15. I. Theil: Text nach ed. Sabionetta v. J. 1557.
 II. Theil: Noten, Einleitung und Register.

**Beiträge zur Geographie und Ethnographie
 Babyloniens im Talmud und Midrasch** von
 Dr. A. Berliner. Mit ausführlichen Registern. 4½ Bogen
 in gross Octav, auf holländischem Büttenpapier gedruckt.
 Preis Mark 3.

Abrahams, Jos. The sources of the Midrasch Echah Rabbah. A. critical investigation. gr. 8 Berlin. 1883 M. 2.

Abraham bar Chija. הניין הנפש Sittenbuch, nebst einer Abhandlung von S. Rapoport; nach einer Handschrift herausgegeben von C. Friedmann. Leipzig 1860. 8°. M. 2.

Bacharach, J. ספר הירוש zur Geschichte der hebr. Schrift, Vocale und Accente. Warschau 1854. 8°. M. 2,50.

Berliner, Dr. A. Ein Gang durch die Bibliotheken Italiens. Berlin. 1877. 8°. M. 1,50.

— Prof. Paul de Lagarde nach seiner Natur gezeichnet. Berl. 1887. 75 Pf.

Cahu, Mich. Pirke Aboth, sprachlich und sachlich erläutert, nebst Angabe der Variae lectiones, nach gedruckten und ungedruckten Quellen. I. Pereq. Berlin 1875. M. 2.

Chodowski, Dr. S. Kritik des Midrasch Schir ha-Schirim, nach der Münchener Handschrift. Berlin 1877. 8°. 75 Pf.

Efra, Abr. Ibn, Commentar zu Exodus, nach einer Handschrift herausgegeben. Prag 1840. M. 2.

Esefat, (תחנות) גזרות הישנות. Die Judenverfolgungen in Speyer, Worms und Mainz im Jahre 1096; nach einer Handschrift herausgegeben von Mannheimer. Berlin 1878. 8°. M. 1.

Hamaskil, המזכיר, Hebräische Bibliographie, Jahrgang 3—21. Berlin 1860—82. (statt 128 M.) für 78.

Einzelne Jahrgänge — ausgenommen 1869—71 à 6 M.

Heilbut, L. Ueber die ursprüngliche u. richtige Eintheilung des Decalogs. Berlin 1874. 8°. M. 1.

Holdheim, S. מאמר האישות über Ehe- und Scheidungsrecht bei den Juden und Nichtjuden nach den Auffassungen der Sabucäer, Pharasäer, Karaiten und Rabbaniten. Berlin 1861. 8°. (M. 4) M. 2.

— Sammlung jüdischer Predigten. Bd. IV. enthaltend, Festgelegtheits-Predigten. Berlin 1869. gr. 8°. M. 4.

— Gott sie he! Neujahrspredigt, herausgegeben von Dr. A. Geiger. (letzte Predigt Holdheim's) Berlin 1869. gr. 8°. 30 Pf.

Israeli, J. המוסר לרופאים Präpöbentik für Aerzte. (Abdruck in 25 Exemplare.) 8°. Berlin 1885. M. 2.

Kohler, R. Der Segen Jakobs, mit besonderer Berücksichtigung der alten Versionen und des Midrasch, kritisch-historisch untersucht und erläutert. Ein Beitrag zur Geschichte des hebr. Alterthums wie zur Geschichte der Exegetik. Berlin 1867. 8°. M. 2,50.

- Kohn, Dr. S.**, Die hebr. Handschriften des ungarischen Nationalmuseums in Pest. 1877. 8°. Mf. 1.
- Kuzatto, S. D.**, אבני זכרון Grabchriften. Prag 1841. 8°. 'Mf. 3.
- Magazin für die Wissenschaft des Judenthums** mit der hebr. Beilage **אוצר טוב**, herausgegeben von A. Berliner und D. Hoffmann. Jahrgang 1876—85. Berlin 1876—85 à 12 Mf. (Neu eintretende Abonnenten erhalten die früheren Jahrgänge zum ermäßigten Preise von 6 Mf. pro Jahrg.)
- Maimonides, Mos.** משנה תורה יד חוקה, Mishne Thora Jad Chasafah. 8°. vol. Berlin 1862—63. Fol. Mf. 25.
- Mandelstamm.** Biblische und talmudische Studien. 2 Bände. Berlin 1861. gr. 8°. M. 15.
Inhalt: 1) Geschichte. 2) Sprachliches u. Sachliches. 3) Kritik der Quellen. 4) horae talmudicae.
- Marcus, Dr. S.**, Zur Schulpädagog. des Talmud. Berl. 1866. gr. 8°. M. 1,50.
- Midrash Mishtle, מדרש משלי** Stettin 1861. 8°. 60 Pf.
- Moller, E.**, רבברי יא"ר, Les paroles lumineuses sur les problèmes difficiles du livre de Moïse au point de vie de la logique. I. La Genèse (in hebr. Sprache). Paris 1881. gr. 8°. M. 3.
- Ozar Tob, אוצר טוב**, hebr. Zeitschrift, enthaltend Mittheilungen aus Handschriften u. Jahrgang 1—9. Berlin 1876—85. Mf. 18.
- Plehnert, Sal.**, Belehrungen und Erbauungen in religiösen Vorträgen. 2 vol. Berlin 1837. Mf. 3.
- Sacut, Mos.** יסוד עולם, das älteste bekannte dramatische Gedicht in hebr. Sprache. Zum ersten Male nach drei Handschriften edirt und mit einer Einleitung versehen von A. Berliner. Berlin 1874. 8°. M. 2.
- Steinschneider, M.**, Die Schriften des Dr. L. Zunz. Berlin 1874. 8°. 50 Pf. — Donolo. Hebr. Text. Berlin 1866. gr. 8°. 75 Pf.
- Stern, J.**, Gottesflamme. Religiöse Reden über die Festtage, Wochenabschnitte u. verschiedene Gelegenheiten. gr. 8°. Berlin 1872. Mf. 3.
- Targum Onkelos, תרגום אונקלוס** Targum Onkelos zum Buche Esther. nebst variae lectiones nach handschriftlichen Quellen erläutert und mit literar-historischer Einleitung versehen von Dr. L. Munk. Preis 3 M.
- Talmud Babilonicum, Tractat Berachot**, Text mit deutscher Uebersetzung u. Commentar von M. Binner. Berlin 1842. Fol. Mf. 12. — Dasselbe auf Velinpapier Mf. 15.
- Targum Onkelos**, herausgegeben und erläutert von Dr. A. Berliner, 2 Bände. gr. 8°. Berlin 1884. Preis Mf. 15. 1. Theil: Text nach ed. Sabionetta v. J. 1557. 2. Theil: Noten, Einleitung u. Register. M. 15.
- Volffshin, J.**, 12 Reden. 2. Ausgabe. Berlin 1866. 8. 1 M. 25 Pf.
- Zomber, B.**, מאמר על פירוש רש"י להמס' נדרים ומועד קטן, De com. Salomonis Isacidis in tract. „Nedarim“ et „Moed Katan“. Berol. 1867. gr. 8°. M. 1.

Julius Benjian,

Berlin C., Kleine Präsidentenstrasse 7.

3
Doppelheft.

Magazin

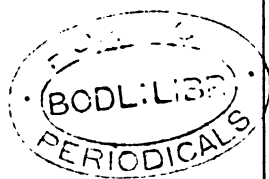
für

die Wissenschaft des Judenthums.

Herausgegeben

von

Dr. A. Berliner und Dr. F. Hoffmann.



Vierzehnter Jahrgang.

1887.

II. u. III. Quartalheft.

Berlin.

Julius Benjian.

1887.

Doppelheft.

Digitized by Google

Der **bibliographische Anzeiger**, dessen Erscheinen mit dem zweiten Hefte des Magazin d. Z. bereits in Aussicht gestellt wurde (oben Bl. 37, Rückseite), wird erst mit dem Jahrgang 1888 zur Veröffentlichung gelangen.

Der Erb-Acker.

Ein Beitrag zum mosaisch-talmudischen Erbrecht

von

Nathan Hoffmann.

Wenn wir die Gesetze und Rechtsinstitutionen des Pentateuchs ins Auge fassen, so werden wir sofort inne werden, daß nach dem Sinne des Gesetzgebers die jüdische Nation nur ein Agrikulturvolk sein sollte. Und in welchem Maße immer sich auch später in der Blütheperiode des Volkes unter den Königen Handel und Gewerbe entwickelt haben mögen — den Intentionen der mosaischen Gesetzgebung lag solches fern.¹⁾ Nach diesen war es ja die Mission des jüdischen Volkes, Bewahrer des Glaubens an einen einzigen Gott zu sein und als solche mußte es vor jedem Verkehr mit den benachbarten heidnischen Nationen nach Möglichkeit geschützt werden, den ein ausgebreiteter Handel und ein blühendes Gewerbe gradezu bedingen.

War aber die Agrikultur der einzige Nahrungszweig des Volkes und waren die Bodenerzeugnisse ihres Landes eine Lebensbedingung für dasselbe, so war es nicht blos nöthig, daß dieser Boden jedem einzelnen Stamme und in diesem jeder einzelnen Familie in ausreichendem Maße zuertheilt werde, sondern es mußte sich auch noch nach der Vertheilung von Seiten des Gesetzgebers eines besondern Schutzes erfreuen.

Und in der That hat der Pentateuch eine große Anzahl von Rechtsnormen aufzuweisen, welche theils die Sicherung und Förderung des Ackerbaues, theils aber die Unveräußerlichkeit des Bodeneigenthums zum Zwecke haben. Zu den Ersteren gehören vorzugsweise:

Das Gesetz über das Sabbatjahr.²⁾ In diesem

3a

Jahre mußten alle Felder unbebaut bleiben; der gleichzeitig eintretende Schuldenerlaß^{*)} sollte wohl den Acker vor Uberschuldung schützen.^{*)} Ferner:

Das Verbot des Verrückens der Grenzsteine,⁴⁾ sowie das Verbot, verschiedene Saaten auf einem Acker zu pflanzen.⁵⁾ Schließlich wollen wir auch das Gesetz über Ackerbeschädigung⁶⁾ hierzu rechnen.

Von größerer Tragweite jedoch, weil in alle Familienverhältnisse tief eingreifend, ist die Gesetzesgruppe, welche auf die Unveräußerlichkeit des Ackers hinielte und bewirken sollte, daß der Familienacker,^{**)} nicht nur dem Stamme, welchem die Familie angehörte, sondern auch der Familie, ja wenn möglich sogar dem betreffenden Familienzweige erhalten bleibe. Diese Gesetze waren namentlich:

a. Das Leviratsgesetz. יבם, das dazu dienen sollte, den Namen, resp. das Erbe des Verstorbenen nicht erlöschen zu lassen, להקים לאחיו שם בִּישְׂרָאֵל, ⁷⁾ „um den Namen des Verstorbenen in Israel aufzurichten“, ergänzt durch die correspon-

*) Viele Ausleger und Archäologen, (Rosenmüller, Baumgarten, Knobel, Schulz, Reil, Michaelis, Saalschütz, Bähr, Symbolist II S. 570) meinen, daß das mosaische Gesetz nicht eine vollständige Erlassung, sondern nur eine Stundung der Schulden bis nach Ende des siebenten Jahres befiehlt. Manche von ihnen berufen sich auch auf Jesechus ant. III, 12,3, wonach die Schuldenerlassung erst im Jubeljahr stattfand. Indessen ist diese Angabe des Jos. jedenfalls im Widerspruche mit dem Pentateuch und daß zu Jos. Zeit die Schuldenerlassung im siebenten Jahr gesetzlich war, ist durch die Anordnung des ירומב von Hillel (starb 10 n. d. Z.) hinreichend verbürgt (Mishna Schebit X,3). Außerdem bezeugt auch Philo (II. 277 und II 284 ed. Mangay) die Auffassung des Gesetzes in diesem Sinne. Vgl. D. Hoffmann: „Abhandl. über die pent. Ges. I S. 78 ff.

**) Der Natur der Sache nach konnten die mos. Gesetze zwischen Erb- oder Familienacker und selbst erworbenen Grundeigentum keinen Unterschied machen, da nach ihnen ein Acker überhaupt nicht anders als auf Erbschaftswege für immer erworben werden konnte — durch Kauf, Schenkung, (s. aber Dechorot 52b) Tausch zc. erworbene Acker mußten ja im Jubeljahr zurückgegeben werden. Man erwartete also nicht den Acker, sondern nur eine gewisse Zahl von Ernten Lev. 25,16 f.

dierende Stelle על נחלו שם המת ⁹⁾ „um den Namen des Verstorbenen auf seinem Erbe aufzurichten.

b. Das Gesetz über die Erbtochter, laut welchem in Ermangelung von Söhnen das Erbe der Tochter zufiel, die aber, nach einem spätern Zusätze zu diesem Gesetze, nicht außerhalb des Stammes heirathen durfte, ⁹⁾ wodurch Vorsorge getroffen wurde, daß der Familienader bei demselben Stamme, dem er ursprünglich zugetheilt wurde, verbleibe. Diese Gesetz steht in Beziehung zum Leviratsgesetze.

c. Das Lösegesetz גאולה, vermöge dessen ein Verwandter das Recht und die Pflicht hatte, einen von seinem verarmten Verwandten aus Noth verkauften Ader wieder zurückzukaufen. Auch dieses Gesetz wurde später — wie im Verlaufe dieser Abhandlung nachgewiesen — mit dem Leviratsgesetze in Verbindung gebracht und hatte den Zweck den veräußerten Erbader wenigstens der Familie zu erhalten.

d) Das Gesetz vom Jubeljahr ¹⁰⁾ in welchem alle veräußerten unbeweglichen Güter ohne Lösung freigegeben werden mußten. Dieses Gesetz ist gleichsam als Generalcorrectiv anzusehen, wenn trotz aller Fürsorge des Gesetzgebers ein Ader dennoch entfremdet wurde, damit derselbe wenigstens nach einem bestimmten Zeitraume seinen ursprünglichen Eigenthümer wiedergegeben werde.

Diese drei obengenannten Rechtsnormen, nämlich Levirats-, Erbtochter- und Lösegesetz, welche in inniger Beziehung zu einander stehen, bieten der interessanten Momente, aber auch der Schwierigkeiten so viele, daß sie zu jeder Zeit die Aufmerksamkeit der Bibelerklärer auf sich gezogen und zu den divergirendsten Auslegungen Veranlassung gaben. Indem ich sie nun zum Gegenstande vorliegender Abhandlung mache, will ich noch vorausschicken, daß man sich die eigenthümliche Natur des Erb-Aders, sowie den ausgezeichneten Schutz, welchen derselbe von Seiten des Gesetzgebers genoß, stets vor Augen halten muß, wenn man zur richtigen Auffassung nicht nur dieser Gesetze, sondern des mosaisch-talmudischen Erbrechtes überhaupt gelangen will. Nur auf diese Weise werden wir so manche scheinbare Härte

und Unbilligkeit begreifen, welche sonst bei dem Gerechtigkeits- und Billigkeitsgefühl, das die ganze mosaische Gesetzgebung durchweht, ganz unerklärlich wäre.

Das Levirat.

Die Vorschrift über die Leviratshehe ist im Pentateuch nur einmal gegeben, (Deut 25. 5—11) und nur zweimal (Gen. 38, 8 ff. u. Ruth Cap. 3,9 bis Ende des Buches)*) wird in den Erzählungen der Bibel auf diese Sitte hingewiesen.**)

*) Ewald (die Alterth. d. B. Israel S. 240 Note 5) will zwar im Buche der Richter (Cap. 10,1) ebenfalls einen Hinweis auf die Leviratshehe finden, ist aber dazu nur durch die incorrecte Uebersetzung des וַיִּרְוּ בְּ seitens der LXX veranlaßt worden. Diese Uebersetzen nämlich dieses Wort mit „ $\text{νὸς πατραδελφῶν αὐτῶν}$ “, was offenbar unrichtig ist, da וַיִּרְוּ hier nomen proprium ist und als solches noch dreimal in der Bibel vorkommt. Und zwar 2 Sam. 23,9 וַיִּרְוּ בְּ וַיִּרְוּ בְּ hier nehmen auch die Sept. וַיִּרְוּ als nomen proprium und übersetzen וַיִּרְוּ בְּ mit „ $\text{νὸς πατραδελφῶν αὐτῶν}$ “. In der Parallelstelle der Chronik (I, Cap. 11,12) lautet es וַיִּרְוּ בְּ וַיִּרְוּ בְּ . Hier übersetzen die LXX „ νὸς Ἀδὰμ ὁ Ἀγῶν “. Endlich im I. Chr. 27,4 וַיִּרְוּ בְּ , wiedergegeben von der LXX mit „ Ἀδὰμ ὁ ἐκ Χόκ .“ — Vgl. Studer: „Buch der Richter S. 266“.

**) Geiger (die Leviratshehe, ihre Entstehung und Entwicklung in seiner jüd. Zeitschr. Bd. I, S. 19. f.) findet es auffallend, daß die Gesetzgebung der übrigen pentateuchischen Bücher ein solch wichtiges, tief in das Volksleben eingreifendes Institut mit Stillschweigen übergehen konnte, und kommt dadurch auf die Hypothese, daß nur der Stamm Juda die Leviratshehe mit dem durch sie bedingten Erbrechte gekannt habe. — Allein gerade bei solchen tief in der Sitte und dem Charakter wurzelnden Einrichtungen eines Volkes hat es die Gesetzgebung nicht nöthig einzuschreiten, oder doch nur in so fern, als sie ein Abweichen von den bisherigen Gewohnheiten erzielen will. Ist doch auch die Vorschrift über das Erbrecht nur einmal im Pentateuch enthalten, (Numeri 27,8—11) und ist doch auch hier nur die Ausnahme von dem herrschenden usus, nämlich das Erben der Töchter in Ermangelung männlicher Nachkommen besonders betont, die Erbfolge der Söhne aber und in Ermangelung von Descendenten die des Vaters als selbstverständlich mit Stillschweigen übergangen. Daß in beiden Erzählungen (Genes. I. c. und Ruth I. c.) nur der Stamm Juda vertreten ist, giebt noch keineswegs zu der Behauptung Recht, daß dieser usus nur in diesem Stamme üblich gewesen sei.

Doch wäre es ein Irrthum zu glauben, daß das Levirat immer in gleicher Weise geübt worden sei, dasselbe hat vielmehr viele Entwicklungsstadien durchgemacht. An jeder der drei citirten Stellen trägt es einen anderen Charakter, und dazu kommt noch das Leviratsgesetz der Zeit des zweiten Tempels und des Talmuds.

Vier Entwicklungsstadien sind es demnach, die sich bei diesem merkwürdigen Gesetz deutlich unterscheiden lassen.

I. Die vordeteronomische Zeit.*)

II. Das deut. Gesetz und dessen Erweiterung in der Goel-Ehe und anderseitige Beschränkung durch das Erbtöchtergesetz.

III. Die Zeit des zweiten Tempels.

IV. Das talmudische Leviratsgesetz.

Das Levirat der vordeteronomischen Zeit.

Der allgemeinen Annahme nach ist das Levirat auf welches Genesis (I. c.) hinweist, mit dem deuteronomischen identisch, und das deuteronomische Gesetz wäre nichts weiter als eine Sanction und auch theilweise Beschränkung eines bisher bestehenden Usus. Gegen diese Auffassung spricht jedoch vor Allem die Weitläufigkeit und Ausführlichkeit in der Vorschrift des Leviratsgesetzes im Deuteronomium, die doch bei einem Gesetze, welches die Volkssitte schon früher sanctionirt hatte und dessen Prämissen und Nebenumstände schon allgemein bekannt waren, durchaus unnötig wäre. Wenn die Institution der Leviratshe schon zum Gewohnheitsrechte geworden — und die Geschichte von den Söhnen Judas bezeugt dieses unbestreitbar — und wenn der Gesetzgeber des Deuteronomiums nichts Anders bezweckte,

*) Diese reicht nach meinem Standpunkte bis zur Zeit des Moses; doch kann meine weitere Ausführung auch von den Kritikern, welche die Entstehung des Deuteronomiums in die Zeit Josias (die meisten Kritiker), oder in die Zeit Samuels setzen (Kleinert „das Deut. und der Deuteronomiker“) acceptirt werden.

als diesem Ufus Gesetzeskraft zu verleihen, resp. Ausnahmefälle zu gestatten, wozu dieses ausführliche:

„Wenn zwei Brüder zusammenwohnen und Einer von ihnen stirbt und hat keinen Sohn, so soll die Frau der Verstorbenen nicht sein nach außen, einem fremden Manne; ihr Schwager soll zu ihr kommen und sie zur Frau nehmen u.“ (Deut. 25, 5)? — So war ja der bisherigen Annahme nach das Gesetz längst in Uebung und neu ist ja nur der Nachsatz desselben, welcher von der Befreiung von der Leviratspflicht handelt? —

Spricht schon diese auffallende Fassung des deut. Gesetzes gegen die Annahme der Identität der vordeuteronomischen Leviratshe mit der des Deuteronomiums, so werden die Bedenken gegen diese Annahme noch vermehrt durch so manche Schwierigkeit, welche die scheinbar so einfache Erzählung in der Genesiß bietet:

Vor Allem, welchen Zweck mochte das unsinnige Gebahren des Onan haben? — Nach dem Ausspruche der Schrift wollte er seinem Bruder keinen Samen geben¹¹⁾. Aber, was schadete es ihm, wenn der Erstgeborene seinem Bruder angehörte, wenn nur die anderen Kinder seinen Namen fortpflanzten. Sein verwerfliches Mittel um Ersteres zu verhüten brachte ihn ja selbst um die Möglichkeit der Nachkommenschaft? — Ferner, was mochte Thamar mit ihrer List¹²⁾ bezwecken? Wenn sie die Ehe mit dem Bruder des verstorbenen Mannes erstrebte, so war dieses Streben durch den Wunsch gerechtfertigt, nicht ferner ein Wittwenleben führen zu müssen, allein, welchen Zweck hatte eine einmalige Kinderzeugung mit dem Schwiegervater? — Nicht ihr, der Fremden, war es ja heilige Pflicht dem verstorbenen Manne Nachkommen zu erwecken, sondern seiner Familie; und sollte eine nicht gebotene Pietät sie zu einem Incest bewogen haben? —

Schwierig ist endlich das: ולא יסף עוד לדערה¹³⁾, welches mit dem vorherigen: ודקה ממני¹⁴⁾ gewissermaßen im Widerspruche steht. — Wenn es Juda für ein Unrecht hielt ihr

ferner beizuwohnen, warum gab er ihr Recht bei ihrem Verfahren? —

Diese und noch so manche andere Schwierigkeiten finden ihre Lösung durch die Annahme, daß das Levirat, wie es in der patriarchalischen Zeit gebräuchlich war, nicht identisch ist mit demjenigen, welches das Deuteronomium vorschreibt. Der Usus der Inder und Parsen dürfte uns hier auf die richtige Spur führen.

Bei den Indern war nämlich die Zeugung durch Vollmacht in Gebrauch und fand statt bei der kinderlosen Frau oder Wittve des verstorbenen kinderlosen Mannes, durch den Bruder oder einen andern Anverwandten. Doch erstreckte sich diese Zeugung nur auf Einen Sohn und nicht mehr. Eine weitere Verbindung mit der Frau oder Wittve wurde als Incest betrachtet. Ähnliche Einrichtungen hatten auch die Parsen ¹⁵⁾.

In ähnlicher Weise scheint das Levirat in der vordeuteronomischen Zeit bei den Israeliten gebräuchlich gewesen zu sein.*)

*) Damit soll jedoch keineswegs behauptet werden, daß Juda sich diese Völker zum Muster genommen, sondern es mag dieser Gebrauch ganz selbstständig aus irgend welchem Grunde in der Patriarchenfamilie eingeführt worden sein. Mit Recht sagt Saalfeld in seiner Einleitung zum citirten Werke S. XXIII:

„Gleiche Rechtsinstitutionen berechtigen noch nicht zu der Annahme, daß das Eine Volk dieselben von dem andern bekommen habe, sie können von gleichen Bedürfnissen erzeugt sein.“

Ich möchte hier dafür ein eclatantes Beispiel anführen:

Die Zeugung durch Vollmacht bei den Indern, wenn auch zur Zeit des Veda überall unter Menschen üblich, ist demnach im Galyng nicht mehr üblich, weil in diesem 4. Zeitalter eine solche Zeugung nicht aus Pflichtgefühl, sondern aus fleischlicher Lust geschehen würde. Ganz a. a. O. Diese Ausführung stimmt fast wörtlich mit einer Mischna in Bechorot Abschn. 1,7 überein:

פסות יבום קודמת למסות חליצה: בראשונה שהיו מתבונן לשם פסות: ועכשו שאין

מתבונן לשם פסות, אמרו פסות חליצה קודמת למסות יבום. —

(Weiteres über diese Mischna in dieser Abhandlung weiter unten.)

Wer möchte nun behaupten, daß die Lehrer der Mischna sich den Mann zum Muster genommen?

Weil also nur eine einmalige Kinderzeugung erlaubt war, dieser Sohn aber als der Sohn des verstorbenen Bruders betrachtet worden wäre, deshalb wollte Onan dem Bruder diesen Liebesdienst, von dem er sich gar keinen Vortheil versprechen konnte, nicht erweisen. Daher kam es auch, daß Thamar Alles daran setzte, von der Leviratspflicht, die ihr einen ewigen Wittwenstand aufzulegen drohte, befreit zu werden; denn nach der Geburt eines Sohnes, der den Namen des Verstorbenen fortpflanzte, konnte sie wieder über sich verfügen.

Daher auch der Zusatz: וְלֹא יָסַף עַד לְרָעוּרָא. Juda durfte ihr, da einmal der Leviratspflicht Genüge gethan, nicht ferner bewohnen, denn dieses wäre Blutschande gewesen.

Aus dem Gesagten erklärt sich auch, warum die Chronik ¹⁶), welche die Urgeschichte des Stammes Juda erzählt, sowohl den Tod des Onan, als auch den Umstand, daß die Zeugung des Perez und Serach die Folgen der Leviratshehe gewesen waren, mit Stillschweigen übergeht, dieses geschah nicht, wie Geiger ¹⁷) annimmt, weil die Leviratshehe überhaupt zur damaligen Zeit schon außer Gebrauch war, sondern weil die Art der jüdischen Leviratshehe durch das Deuteronomium aufgehoben war.

Das deuteronomische Leviratsgesetz.

Gegen diesen bisher üblichen Gebrauch wendet sich nun das Deuteronomium, indem es der Leviratshehe die ganze Heiligkeit und Weihe der gewöhnlichen Ehe zu geben beabsichtigt, und verordnet:

„Wenn zwei Leute zusammen wohnen und Einer von ihnen stirbt und hat keinen Sohn, so soll die Frau des Verstorbenen (selbst nach Zeugung eines Sohnes durch den Levir) nicht sein nach außen einem fremden Manne, sondern יבמה עליה (analog dem בא אל אישה אחיה Genes. 38. 8.) der Sabam soll zu ihr kommen, ולקחה לו לאשה er soll sie aber zu seiner wirklichen Frau machen.“ — Die mit der Brudersfrau eingegangene Ehe soll eine dauernde sein. Der Akt der Sibbum soll nur darin bestehen, daß der aus dieser Ehe gezeugte Erst-

geborene auf den Namen des Bruders genannt werde. Die anderen Kinder aber sollen den Namen ihres Erzeugers tragen und fortpflanzen.

Wenn wir den Gründen nachforschen, die zu diesem immerhin auffallenden Geseze Veranlassung gegeben, so finden wir in Josephus¹⁸⁾ drei angegeben. Ich will sie hier anführen. Nachdem Josephus über das Gesez und die Art seiner Anwendung berichtet, fährt er fort:

„τοῦτο γὰρ καὶ τοῖς δημοσίοις λυσιτελήσει γηγρόμενον, σὼν οἰκῶν οὐκ ἐκλειπόντων καὶ τῶν χρημάτων τοῖς συγγενέσι μενόντων, καὶ ταῖς γυναιξὶ κομφισμὸν οἴσει τῆς συμφορᾶς τοῖς ἔγγιστα τῶν προτέρων ἀνδρῶν συνοικούναις.“ —

Der erste Grund entspricht offenbar dem deuteronomischen¹⁹⁾ *יְקֹם לְעַם אֶחָיו הַמָּת וְלֹא יִמָּחַ שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל*, wenn wir den Bibelvers wörtlich nehmen. Der zweite muß offenbar modificirt werden, wenn wir ihn in Betracht ziehen sollen. Denn um die Güter in der Verwandtschaft zu erhalten, bedurfte es keiner Eingehung der Ehe mit der Brudersfrau, da doch die Güter, weil die Wittve nach mos. Rechte nicht Erbin war, auch ohne das Levirat bei der Familie blieben (wenn nicht etwa hier von den mitgebrachten Gütern der Frau die Rede ist). — Also nicht um die Güter der Familie überhaupt, sondern um dieselben einem bestimmten Familienzweige zu erhalten, mußte der Leviratspflicht Genüge gethan werden. Der dritte Grund ist offenbar mehr auf das Gefühl seiner Leser berechnet. Denn um der Wittve Erleichterung in ihrer Trübsal zu verschaffen, hätte der Gesezgeber gewiß kein Ausnahmegesez geschaffen, da doch nach Leviticus (18, 16. 20, 21) die Ehe mit der Brudersfrau streng verpönt war.

Wenn das Gesez wirklich, wie auch Redslob (a. a. D.) annimmt, einer zarten Rücksicht gegen die Wittve seinen Ursprung verdankte, dann wäre es doch zweckentsprechender gewesen, ihr die Wahl zu lassen, ob sie die Leviratshehe eingehen oder der zu ihrem Wohle gegebenen Begünstigung entsagen wollte; während das Deuteronomium im Gegentheil die

Jahre mußten alle Felder unbebaut bleiben; der gleichzeitig eintretende Schuldenerlaß^{*)} sollte wohl den Acker vor Ueber-
schulbung schützen.^{*)} Ferner:

Das Verbot des Verrückens der Grenzsteine,⁴⁾ sowie das Verbot, verschiedene Saaten auf einem Acker zu pflanzen.⁵⁾ Schließlich wollen wir auch das Gesetz über Ackerbeschädigung⁶⁾ hierzu rechnen.

Von größerer Tragweite jedoch, weil in alle Familienverhältnisse tief eingreifend, ist die Gesetzesgruppe, welche auf die Unveräußerlichkeit des Ackers hienzielte und bewirken sollte, daß der Familienacker,^{**)} nicht nur dem Stamme, welchem die Familie angehörte, sondern auch der Familie, ja wenn möglich sogar dem betreffenden Familienzweige erhalten bleibe. Diese Gesetze waren namentlich:

a. Das Leviratsgesetz. וְיָבֵם, das dazu dienen sollte, den Namen, resp. das Erbe des Verstorbenen nicht erlöschen zu lassen, לְהָקִים לְאִמּוֹ שֵׁם בִּישְׂרָאֵל,⁷⁾ „um den Namen des Verstorbenen in Israel aufzurichten“, ergänzt durch die correspon-

*) Viele Ausleger und Archäologen, (Rosenmüller, Baumgarten, Knobel, Schulz, Reil, Michaelis, Saalschütz, Bähr, Symbolik II S. 570) meinen, daß das mosaische Gesetz nicht eine vollständige Erlassung, sondern nur eine Stundung der Schulden bis nach Ende des siebenten Jahres besteht. Manche von ihnen berufen sich auch auf Josephus ant. III, 12,3, wonach die Schuldenerlassung erst im Jubeljahr stattfand. Indessen ist diese Angabe des Jos. jedenfalls im Widerspruche mit dem Pentateuch und daß zu Jos. Zeit die Schuldenerlassung im siebenten Jahr gesetzlich war, ist durch die Anordnung des חובוֹת von Hillel (starb 10 n. d. Z.) hinreichend verbürgt (Mischna Schebit 1,3). Außerdem bezeugt auch Philo (II. 277 und II 284 ed. Mangay) die Auffassung des Gesetzes in diesem Sinne. Vgl. D. Hoffmann: „Abhandl. über die pent. Ges. I S. 78 ff.

*) Der Natur der Sache nach konnten die mos. Gesetze zwischen Erb- oder Familienacker und selbst erworbenen Grundeigentum keinen Unterschied machen, da nach ihnen ein Acker überhaupt nicht anders als auf Erbschaftswege für immer erworben werden konnte — durch Kauf, Schenkung, (s. aber Dechorot 52b) Tausch zc. erworbene Aecker mußten ja im Jubeljahr zurückgegeben werden. Man erwart also nicht den Acker, sondern nur eine gewisse Zahl von Ernten Lev. 25,16 f.

dierende Stelle על נחלו שם הממ⁸⁾ „um den Namen des Verstorbenen auf seinem Erbe aufzurichten.

b. Das Gesetz über die Erbtochter, laut welchem in Ermangelung von Söhnen das Erbe der Tochter zufiel, die aber, nach einem spätern Zusätze zu diesem Gesetze, nicht außerhalb des Stammes heirathen durfte,⁹⁾ wodurch Vorsorge getroffen wurde, daß der Familienacker bei demselben Stamme, dem er ursprünglich zugetheilt wurde, verbleibe. Diese Gesetz steht in Beziehung zum Leviratsgesetze.

c. Das Lösegesez גאולה, vermöge dessen ein Verwandter das Recht und die Pflicht hatte, einen von seinem verarmten Verwandten aus Noth verkauften Acker wieder zurückzukaufen. Auch dieses Gesetz wurde später — wie im Verlaufe dieser Abhandlung nachgewiesen — mit dem Leviratsgesetze in Verbindung gebracht und hatte den Zweck den veräußerten Erbacker wenigstens der Familie zu erhalten.

d) Das Gesetz vom Jubeljahr¹⁰⁾ in welchem alle veräußerten unbeweglichen Güter ohne Lösung freigegeben werden mußten. Dieses Gesetz ist gleichsam als Generalcorrectiv anzusehen, wenn trotz aller Fürsorge des Gesetzgebers ein Acker dennoch entfremdet wurde, damit derselbe wenigstens nach einem bestimmten Zeitraume seinen ursprünglichen Eigenthümer wiedergegeben werde.

Diese drei obengenannten Rechtsnormen, nämlich Levirats-, Erbtochter- und Lösegesez, welche in inniger Beziehung zu einander stehen, bieten der interessanten Momente, aber auch der Schwierigkeiten so viele, daß sie zu jeder Zeit die Aufmerksamkeit der Bibelerklärer auf sich gezogen und zu den divergirendsten Auslegungen Veranlassung gaben. Indem ich sie nun zum Gegenstande vorliegender Abhandlung mache, will ich noch vorausschicken, daß man sich die eigenthümliche Natur des Erb-Ackers, sowie den ausgezeichneten Schutz, welchen derselbe von Seiten des Gesetzgebers genoß, stets vor Augen halten muß, wenn man zur richtigen Auffassung nicht nur dieser Gesetze, sondern des mosaisch-talmudischen Erbrechtes überhaupt gelangen will. Nur auf diese Weise werden wir so manche scheinbare Härte

und Unbilligkeit begreifen, welche sonst bei dem Gerechtigkeits- und Billigkeitsgefühl, das die ganze mosaische Gesetzgebung durchweht, ganz unerklärlich wäre.

Das Levirat.

Die Vorschrift über die Leviratshehe ist im Pentateuch nur einmal gegeben, (Deut 25. 5—11) und nur zweimal (Gen. 38, 8 ff. u. Ruth Cap. 3,9 bis Ende des Buches)*) wird in den Erzählungen der Bibel auf diese Sitte hingewiesen.**)

*) Ewald (die Alterth. d. V. Israel S. 240 Note 5) will zwar im Buche der Richter (Cap. 10,1) ebenfalls einen Hinweis auf die Leviratshehe finden, ist aber dazu nur durch die incorrecte Uebersetzung des כַּחֲמִישִׁים seitens der LXX veranlaßt worden. Diese Uebersetzen nämlich dieses Wort mit „*νιός πατραδέλφου αὐτοῦ*“, was offenbar unrichtig ist, da כַּחֲמִישִׁים hier nomen proprium ist und als solches noch dreimal in der Bibel vorkommt. Und zwar 2 Sam. 23,9 כַּחֲמִישִׁים בֶּן דָּוִד: hier nehmen auch die Sept. כַּחֲמִישִׁים als nomen proprium und übersetzen כַּחֲמִישִׁים בֶּן דָּוִד mit „*νιός πατραδέλφου αὐτοῦ*“. In der Parallelstelle der Chronik (I, Cap. 11,12) lautet es כַּחֲמִישִׁים בֶּן דָּוִד. Hier übersetzen die LXX „*νιός Δαυὶδ ὁ Ἀγαστ*“. Endlich im I. Chr. 27,4 כַּחֲמִישִׁים בֶּן דָּוִד, wiedergegeben von der LXX mit „*Δαυὶδ ὁ ἐκ Χόα.*“ — Vgl. Stuber: „Buch der Richter S. 266“.

**) Geiger (die Leviratshehe, ihre Entstehung und Entwicklung in seiner jüd. Zeitschr. Bd. I, S. 19. f.) findet es auffallend, daß die Gesetzgebung der übrigen pentateuchischen Bücher ein solch wichtiges, tief in das Volksleben eingreifendes Institut mit Stillschweigen übergehen konnte, und kommt dadurch auf die Hypothese, daß nur der Stamm Juda die Leviratshehe mit dem durch sie bedingten Erbrechte gekannt habe. — Allein gerade bei solchen tief in der Sitte und dem Charakter wurzelnden Einrichtungen eines Volkes hat es die Gesetzgebung nicht nöthig einzuschreiten, oder doch nur in so fern, als sie ein Abweichen von den bisherigen Gewohnheiten erzielen will. Ist doch auch die Vorschrift über das Erbrecht nur einmal im Pentateuch enthalten, (Numeri 27,8—11) und ist doch auch hier nur die Ausnahme von dem herrschenden usus, nämlich das Erben der Töchter in Ermangelung männlicher Nachkommen besonders betont, die Erbfolge der Söhne aber und in Ermangelung von Descendenten die des Vaters als selbstverständlich mit Stillschweigen übergangen. Daß in beiden Erzählungen (Genes. 1. c. und Ruth 1. c.) nur der Stamm Juda vertreten ist, giebt noch keineswegs zu der Behauptung Recht, daß dieser usus nur in diesem Stamme üblich gewesen sei.

Doch wäre es ein Irrthum zu glauben, daß das Levirat immer in gleicher Weise geübt worden sei, dasselbe hat vielmehr viele Entwicklungsstadien durchgemacht. An jeder der drei citirten Stellen trägt es einen anderen Charakter, und dazu kommt noch das Leviratsgesetz der Zeit des zweiten Tempels und des Talmuds.

Vier Entwicklungsstadien sind es demnach, die sich bei diesem merkwürdigen Gesetz deutlich unterscheiden lassen.

I. Die vordeuteronomische Zeit.*)

II. Das deut. Gesetz und dessen Erweiterung in der Goel-Ehe und anderseitige Beschränkung durch das Erbtöchtergesetz.

III. Die Zeit des zweiten Tempels.

IV. Das talmudische Leviratsgesetz.

Das Levirat der vordeteronomischen Zeit.

Der allgemeinen Annahme nach ist das Levirat auf welches Genesis (I. c.) hinweist, mit dem deuteronomischen identisch, und das deuteronomische Gesetz wäre nichts weiter als eine Sanction und auch theilweise Beschränkung eines bisher bestehenden Usus. Gegen diese Auffassung spricht jedoch vor Allem die Weitläufigkeit und Ausführlichkeit in der Vorschrift des Leviratsgesetzes im Deuteronomium, die doch bei einem Gesetze, welches die Volkssitte schon früher sanctionirt hatte und dessen Prämissen und Nebenumstände schon allgemein bekannt waren, durchaus unnötig wäre. Wenn die Institution der Leviratshehe schon zum Gewohnheitsrechte geworden — und die Geschichte von den Söhnen Judas bezeugt dieses unbestreitbar — und wenn der Gesetzgeber des Deuteronomiums nichts Anders bezweckte,

*) Diese reicht nach meinem Standpunkte bis zur Zeit des Moses; doch kann meine weitere Ausführung auch von den Kritikern, welche die Entstehung des Deuteronomiums in die Zeit Josias (die meisten Kritiker), oder in die Zeit Samuels setzen (Kleinert „das Deut. und der Deuteronomiker“) acceptirt werden.

als diesem Usus Gesetzeskraft zu verleihen, resp. Ausnahmefälle zu gestatten, wozu dieses ausführliche:

„Wenn zwei Brüder zusammenwohnen und Einer von ihnen stirbt und hat keinen Sohn, so soll die Frau der Verstorbenen nicht sein nach außen, einem fremden Manne; ihr Schwager soll zu ihr kommen und sie zur Frau nehmen 2c.“ (Deut. 25, 5)? — So war ja der bisherigen Annahme nach das Gesetz längst in Uebung und neu ist ja nur der Nachsatz desselben, welcher von der Befreiung von der Leviratspflicht handelt? —

Spricht schon diese auffallende Fassung des deut. Gesetzes gegen die Annahme der Identität der vorderonomitischen Leviratshehe mit der des Deuteronomiums, so werden die Bedenken gegen diese Annahme noch vermehrt durch so manche Schwierigkeit, welche die scheinbar so einfache Erzählung in der Genesis bietet:

Vor Allem, welchen Zweck mochte das unsinnige Gebahren des Onan haben? — Nach dem Ausspruche der Schrift wollte er seinem Bruder keinen Samen geben ¹¹⁾. Aber, was schadete es ihm, wenn der Erstgeborene seinem Bruder angehörte, wenn nur die anderen Kinder seinen Namen fortpflanzten. Sein verwerfliches Mittel um Ersteres zu verhüten brachte ihn ja selbst um die Möglichkeit der Nachkommenschaft? — Ferner, was mochte Thamar mit ihrer List ¹²⁾ bezwecken? Wenn sie die Ehe mit dem Bruder des verstorbenen Mannes erstrebte, so war dieses Streben durch den Wunsch gerechtfertigt, nicht ferner ein Wittwenleben führen zu müssen, allein, welchen Zweck hatte eine einmalige Kinderzeugung mit dem Schwiegervater? — Nicht ihr, der Fremden, war es ja heilige Pflicht dem verstorbenen Manne Nachkommen zu erwecken, sondern seiner Familie; und sollte eine nicht gebotene Pietät sie zu einem Incest bewogen haben? —

Schwierig ist endlich das: וְלֹא יָסָף עוֹד לְרַעְחָה ¹³⁾, welches mit dem vorherigen: צָדָקָה מִמֶּנִּי ¹⁴⁾ gewissermaßen im Widerspruche steht. — Wenn es Juda für ein Unrecht hielt ihr

ferner beizuwohnen, warum gab er ihr Recht bei ihrem Verfahren? —

Diese und noch so manche andere Schwierigkeiten finden ihre Lösung durch die Annahme, daß das Levirat, wie es in der patriarchalischen Zeit gebräuchlich war, nicht identisch ist mit demjenigen, welches das Deuteronomium vorschreibt. Der usus der Inder und Parfen dürfte uns hier auf die richtige Spur führen.

Bei den Indern war nämlich die Zeugung durch Vollmacht in Gebrauch und fand statt bei der kinderlosen Frau oder Wittve des verstorbenen kinderlosen Mannes, durch den Bruder oder einen andern Anverwandten. Doch erstreckte sich diese Zeugung nur auf Einen Sohn und nicht mehr. Eine weitere Verbindung mit der Frau oder Wittve wurde als Incest betrachtet. Ähnliche Einrichtungen hatten auch die Parfen ¹⁵⁾.

In ähnlicher Weise scheint das Levirat in der deuteronomischen Zeit bei den Israeliten gebräuchlich gewesen zu sein.*)

*) Damit soll jedoch keineswegs behauptet werden, daß Juda sich diese Völker zum Muster genommen, sondern es mag dieser Gebrauch ganz selbstständig aus irgend welchem Grunde in der Patriarchenfamilie eingeführt worden sein. Mit Recht sagt Saalschütz in seiner Einleitung zum citirten Werke S. XXIII:

„Gleiche Rechtsinstitutionen berechtigen noch nicht zu der Annahme, daß das Eine Volk dieselben von dem andern bekommen habe, sie können von gleichen Bedürfnissen erzeugt sein.“

Ich möchte hier dafür ein eclatantes Beispiel anführen:

Die Zeugung durch Vollmacht bei den Indern, wenn auch zur Zeit des Bena überall unter Menschen üblich, ist demnach im Galyng nicht mehr üblich, weil in diesem 4. Zeitalter eine solche Zeugung nicht aus Pflichtgefühl, sondern aus fleischlicher Lust geschehen würde. Sans a. a. O. Diese Ausführung stimmt fast wörtlich mit einer Mišna in Dechorot Abſchn. 1,7 überein:

מצות יבום קודמת למצות חליצה: בראשונה שהיו מתכונן לשם מצוה: ועכשיו שאין

מתכונן לשם מצוה, אמרו מצוה חליצה קודמת למצוה יבום. —

(Weiteres über diese Mišna in dieser Abhandlung weiter unten.)

Wer möchte nun behaupten, daß die Lehrer der Mišna sich den Mann zum Muster genommen?

Weil also nur eine einmalige Kinderzeugung erlaubt war, dieser Sohn aber als der Sohn des verstorbenen Bruders betrachtet worden wäre, deshalb wollte Onan dem Bruder diesen Liebesdienst, von dem er sich gar keinen Vortheil versprechen konnte, nicht erweisen. Daher kam es auch, daß Thamar Alles daran setzte, von der Leviratspflicht, die ihr einen ewigen Wittwenstand aufzulegen drohte, befreit zu werden; denn nach der Geburt eines Sohnes, der den Namen des Verstorbenen fortpflanzte, konnte sie wieder über sich verfügen.

Daher auch der Zusatz: *וְלֹא יִכָּה עִי לְדָוִדָּהּ*. Juda durfte ihr, da einmal der Leviratspflicht Genüge gethan, nicht ferner beivohnen, denn dieses wäre Blutschande gewesen.

Aus dem Gesagten erklärt sich auch, warum die Chronik ¹⁶⁾, welche die Urgeschichte des Stammes Juda erzählt, sowohl den Tod des Onan, als auch den Umstand, daß die Zeugung des Perez und Serach die Folgen der Leviratshehe gewesen waren, mit Stillschweigen übergeht, dieses geschah nicht, wie Geiger ¹⁷⁾ annimmt, weil die Leviratshehe überhaupt zur damaligen Zeit schon außer Gebrauch war, sondern weil die Art der judaischen Leviratshehe durch das Deuteronomium aufgehoben war.

Das deuteronomische Leviratsgesetz.

Gegen diesen bisher üblichen Gebrauch wendet sich nun das Deuteronomium, indem es der Leviratshehe die ganze Heiligkeit und Weihe der gewöhnlichen Ehe zu geben beabsichtigt, und verordnet:

„Wenn zwei Leute zusammen wohnen und Einer von ihnen stirbt und hat keinen Sohn, so soll die Frau des Verstorbenen (selbst nach Zeugung eines Sohnes durch den Levir) nicht sein nach außen einem fremden Manne, sondern *יבמה עליה* (analog dem *אִשָּׁה אֶחָד* Genes. 38. 8.) der Jibam soll zu ihr kommen, *וְלִקְחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה* er soll sie aber zu seiner wirklichen Frau machen.“ — Die mit der Brudersfrau eingegangene Ehe soll eine dauernde sein. Der Akt der Jibum soll nur darin bestehen, daß der aus dieser Ehe gezeugte Erst-

geborene auf den Namen des Bruders genannt werde. Die anderen Kinder aber sollen den Namen ihres Erzeugers tragen und fortpflanzen.

Wenn wir den Gründen nachforschen, die zu diesem immerhin auffallenden Gesetze Veranlassung gegeben, so finden wir in Josephus¹⁸⁾ drei angegeben. Ich will sie hier anführen. Nachdem Josephus über das Gesetz und die Art seiner Anwendung berichtet, fährt er fort:

„τοῦτο γὰρ καὶ τοῖς δημοσίοις λυσιτελήσει γιγνόμενον, σὼν οἴκων οὐκ ἐκλείποντων καὶ τῶν χρημάτων τοῖς συγγενέσι μενόντων, καὶ ταῖς γυναῖξι κονφισμὸν οἶσει τῆς συμφορᾶς τοῖς ἔγγιστα τῶν προτέρων ἀνδρῶν συνοικούνσαι.“ —

Der erste Grund entspricht offenbar dem deuteronomischen¹⁹⁾ *יָקום לְךָ בֶּן אֶחָיו הַמָּת וְלֹא יִמְחָה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל*, wenn wir den Bibelvers wörtlich nehmen. Der zweite muß offenbar modificirt werden, wenn wir ihn in Betracht ziehen sollen. Denn um die Güter in der Verwandtschaft zu erhalten, bedurfte es keiner Eingehung der Ehe mit der Brudersfrau, da doch die Güter, weil die Wittve nach mos. Rechte nicht Erbin war, auch ohne das Levirat bei der Familie blieben (wenn nicht etwa hier von den mitgebrachten Gütern der Frau die Rede ist). — Also nicht um die Güter der Familie überhaupt, sondern um dieselben einem bestimmten Familienzweige zu erhalten, mußte der Leviratspflicht Genüge gethan werden. Der dritte Grund ist offenbar mehr auf das Gefühl seiner Leser berechnet. Denn um der Wittve Erleichterung in ihrer Trübsal zu verschaffen, hätte der Gesetzgeber gewiß kein Ausnahmegesetz geschaffen, da doch nach Leviticus (18, 16. 20, 21) die Ehe mit der Brudersfrau streng verpönt war.

Wenn das Gesetz wirklich, wie auch Redslob (a. a. D.) annimmt, einer zarten Rücksicht gegen die Wittve seinen Ursprung verdankte, dann wäre es doch zweckentsprechender gewesen, ihr die Wahl zu lassen, ob sie die Leviratshehe eingehen oder der zu ihrem Wohle gegebenen Begünstigung entsagen wollte; während das Deuteronomium im Gegentheil die

Ausführung der Leviratshe ganz dem Belieben des Schwagers anheimstellt.

Wenn ferner wirklich die Rücksicht gegen die Wittve beim Schaffen dieses Gesetzes maßgebend gewesen wäre, wozu bedurfte es da der Vorschrift, daß der Erstgeborene den Namen des Verstorbenen tragen solle, einer Vorschrift, die ganz dazu geeignet war, den Levir vom Eingehen der Leviratshe abzuschrecken, wie es aus dem Beispiel des Onan in Genesis und des Ploni Almoni in Ruth ersichtlich ist. Also die Rücksicht auf die Wittve war es sicherlich nicht, die den Gesetzgeber zu diesem Ausnahmeseetze bewog. —

Das eigentliche Motiv zu diesem Gesetze war vielmehr, um den Namen des Verstorbenen nicht erlöschen zu lassen. Doch war es dem Gesetzgeber wohl nicht um den bloßen Namen zu thun. Wohl mag es für den Menschen eine große Beruhigung sein, zu wissen, daß sein Name erhalten bleibe, allein eine solche — man möchte es Sentimentalität nennen — kann doch den Gesetzgeber nicht zu einem solch tief einschneidendem Gesetze veranlaßt haben. Ein Gebrauch läßt sich daraus erklären, ein Gesetz nicht.

Also um den Namen allein war es dem Gesetzgeber nicht zu thun, wohl aber um das Erbe. — Der Name sollte auf dem Erbtheil erhalten werden, dasselbe sollte nicht auf einen fremden Namen gelangen, der Familienacker sollte constant bei der betreffenden Familienlinie bleiben.

Daß überhaupt das Fortleben des Namens nur in Verbindung mit dem dazu gehörigen Familienacker gedacht wurde, erhellt deutlich aus der Rede der Töchter Zeloschabs; למא ירע, שם אבינו מחזק משפחתו, כי אין לו בן? (fragen diese ²⁰); und als Correction gegen das Verschwinden des väterlichen Namens fordern sie:

חנה לו אחחה ברוך אחי אבינו.

Ein anderes Fortleben des väterlichen Namens konnten sie sich also gar nicht denken, als in Verbindung mit einem entsprechenden Erbtheile.

Ein fernerer Beweis dafür ist Jacobs Ausspruch ²¹):

על שם אחיהם יקראו בנחלחם.

Daß im Deuteronomium bei dem Leviratsgesetze scheinbar nur auf die Erhaltung des Namens reflectirt wird:

יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת
 וְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל
 וְלֹא יִמָּחַ שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל
 (nicht aber auch auf das Erbtbum, wie in Ruth 2⁹):
 לְהָקִים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ

geschieht aus zwei Gründen:

Erstens involvirt, wie oben gezeigt wurde, der Name schon stillschweigend das Erbtbum, und war eine Fortpflanzung des Namens ohne ein solches nicht denkbar; und zweitens sollte das Erbe, wenn es auch das Hauptmotiv des Gesetzes war, doch keine *Conditio sine qua non* bilden, und die Leviratspflicht auch da eintreten, wo kein Erb-Adler vorhanden war, wie z. B. bei Priestern und Leviten, welche in der Regel keine Familienäcker hatten; und hierin unterscheidet sich, wie weiter auseinander gesetzt ist, die Leviratshehe des Deuteronomiums von der Goël-Ehe in Ruth. —

Dieselbe Auffassung über den Zweck der Leviratshehe hatten auch die Rabbinen. So heißt es im Sifré zur Stelle:

וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלַד; יִכּוֹל אִם הָיָה שְׁמוֹ יוֹסִי יִקְרָא שְׁמוֹ יוֹסִי, יִיחָנֵן יִקְרָא שְׁמוֹ יִיחָנֵן; חַ'ל עַל שֵׁם אָחִיו מְכַל מְקוֹם:

„Es heißt: Und der Erstgeborene, den sie gebiert u. s. w. man könnte meinen, wenn sein Name (des Verstorbenen) Jose gewesen, so müsse man das Kind ebenfalls Jose heißen, oder, wenn Jochanan, ebenfalls Jochanan — deshalb heißt es „auf den Namen des Bruders“, was auf eine Nachfolge in jeder Beziehung deutet“ — —

Sonathan übersetzt die Stelle:

וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלַד יָקוּם עַל אָחִיו הַמֵּת

mit:

וְהָיָה בּוֹכֵרָא דְתִלִּיד יָקוּם — בְּאַחֲסִנְתָּא — עַל שׁוֹם אָחִיו שְׂכִיבָא.

Am prägnantesten jedoch spricht sich der babylonische Talmud aus 28);

עַל שֵׁם אָחִיו — לְנַחֲלָה — אֶתָּה אוֹמֵר לְנַחֲלָה, אוֹ אֵינוֹ אֵלָא

לשם — יוסף קורן אותו יוסף, יוחנן קורן אותו יוחנן — נאמר
 כאן יקום על שם אחיו; ונאמר להלן על שם אחיהם יקראו בנחלתם
 — מה שם האמור להלן נחלה אף שם האמור כאן נחלה. —

„Der Ausdruck „auf den Namen des Bruders“ deutet auf
 das Erbthum — Du sagst auf das Erbe, vielleicht ist jedoch
 der Ausdruck „Name“ wörtlich zu nehmen, wenn also sein
 Name Josef gewesen, so müsse auch der Sohn Josef heißen,
 wenn Jochanan, so müsse der Erstgeborene ebenfalls Jochanan
 genannt werden — darum heißt es hier auf den „Namen des
 Bruders“ und an einer anderen Stelle ebenfalls auf den
 „Namen ihrer Brüder“ sollen sie genannt werden in ihrem
 Erbe (Genes. 48, 6), so wie dort der Ausdruck Name identisch
 ist mit Erbtheil, so ist auch hier unter diesem Ausdruck das
 Erbe zu verstehen.“ *)

*) Guttmann „Ueber die Leviratshehe und die Ceremonie des Schuß-
 ausziehens in Geigers wissenschaftlichen Zeitschrift für jüd. Theologie IV.
 Bb.) nennt diese Art der talmudischen Bibelinterpretation „ein Kunststück
 der Exegese, die den klar ausgesprochenen Zweck des Gesetzes (den Namen
 des Verstorbenen zu erhalten) wedemonstrirt.“ —

Man sollte es lieber als den Scharfsinn der Exegese, der sofort die
 richtige Bedeutung des Ausdruckes so herausgeföhlt hat, bezeichnen.

In der That braucht man nur das Beispiel der Leviratshehe in Ruth
 vor Augen zu haben, um daraus zu ersehen, welche Bewandniß es mit
 der Fortpflanzung des Namens des Verstorbenen hatte und in welch'
 inniger Verbindung Name und Acker zu einander standen. Ich will hier
 nur folgende Stelle anführen:

„Boas sprach zum Göl: „Den Theil des Feldes, der unserem
 „Verwandten Elimelech gehörte; hat Noömi verkauft die von
 „Noabs Gefilden zurückgekehrt ist. Und ich dachte, ich will es Dir
 „offenbaren, indem ich zu Dir spreche, erwirb es in Gegenwart
 „der Bewohner und in der der Ältesten meines Volkes. Willst
 „Du lösen, so löse; wo nicht so sage es mir, denn nach Dir ist
 „kein anderer Löser als ich.“ —

Und Jener sprach:

„Ich werde lösen.“

„Darauf sprach Boas: „An dem Tage, wo Du das Feld er-
 „worben von der Noömi hast Du auch (vgl. Levv im „Ozar Mech-
 „mad III S. 147 f.) die Moabiterin Ruth erworben, um mit ihr

Die Vorbedingungen, unter welchen die Leviratshehe stattfinden sollte, sind im I. Verse des deuteronomischen Leviratsgesetzes enthalten. Doch hat dieser Vers, ja fast jedes Wort desselben, verschiedene Auslegungen erfahren, so daß auch über diese Vorbereitungen die Meinungen getheilt sind.

Des besseren Verständnisses wegen setzen wir hier den Vers im Urtexte:

כי ישבו אחים יחדו ומת אחד מהם וכן אין לו לא חהיה
אשת המת החוצה לאיש ור יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה
ויבמה. —

Der Ausdruck „ישבו יחדו“ gab zu verschiedenen Deutungen Veranlassung und das Beisammenwohnen wurde theils als ein zeitliches, theils als ein räumliches, theils aber auch als ein juridisches Verhältniß aufgefaßt.

Als ein solch zeitliches und juridisches Verhältniß fassen die Rabbinen den Ausdruck auf. So heißt es im Sifré zur Stelle:

כי ישבו אחים — פרט לאחיו שלא היה בעולמו 2c.

„Wenn Brüder w o h n e n — das soll einen solchen Bruder ausschließen, der zur Todeszeit seines Bruders noch nicht gelebt hat“ u. s. w.

יחדו — פרט לאחים מן האם.

„den Namen des Verstorbenen aufzurichten auf dem Erbe“ (Nuth „IV 3 ff.) —

B. B. 9 ff. sagt Boas zu den Ältesten und zu dem ganzen Volke:

„Ihr seid heute Zeugen, daß ich Alles was dem Elimelech und
„dem Kiljon und Nachlon gehörte von der Noëmi erworben habe.
„Und auch die Moabiterin Nuth habe ich mir als Frau erworben,
„den Namen des Verstorbenen auf seinem Erbe aufzurichten,
„damit nicht ausgerottet werde der Name des Verstorbenen unter
„seinen Brüdern 2c. 2c.

Aus dem Citirten erhellt zur Genüge, daß eine Fortpflanzung des Namens nur in Verbindung mit dem dazu gehörigen Arter gedacht wurde, ja daß eigentlich der Familienarter den Namen repräsentirte, denn der Sohn des Boas und der Nuth wird Obed genannt. B. 21 heißt es: „Boas zeugte den Obed.“ — Ebenso Chronik I, 2, 12. Der Sohn führte also im eigentlichen Sinne gar nicht den Namen des Verstorbenen.

„Der Ausdruck beisammen will Brüder von nur mütterlicher Seite ausschließen.“

Präciser drückt es der babylonische Talmud aus ²⁵⁾:

ידיו — המיוחדים בנחלה

unter dem Ausdruck „beisammen“ versteht man Brüder, die gemeinschaftlich auf das Erbe Anspruch haben, was bei Brüdern von bloß mütterlicher Seite nicht der Fall ist.

Jonathan übersetzt diesen Vers:

כד ריירין בעלמא הדין שעה חרמא אחין מן איבא דמיחדין

כאחסנתא א.

Wenn in dieser Welt gleichzeitig Brüder von väterlicher Seite, die ein gemeinsames Erbe haben, leben“ u. s. w. —

Die neueren Erklärer hingegen fassen das „Beisammenwohnen“ als ein räumliches Verhältniß auf. Doch auch hierin differiren die Meinungen.

Rebšlob (L. c.) nimmt den Ausdruck im engsten Sinne und versteht darunter ein gemeinschaftliches Hauswesen, eine gemeinsame Wirthschaft. Es wäre, nach ihm, also nur der Bruder verpflichtet, seines Bruders Wittve zu ehelichen, der mit dem verstorbenen Bruder das väterliche Erbe noch nicht getheilt hatte, sondern es mit ihm gemeinschaftlich bewirthschaftete. Hatte aber die Theilung schon stattgefunden, so hörte auch die Leviratspflicht auf. Rebšlob geht dabei von dem schon oben angedeuteten Standpunkt aus, daß das Leviratsgesetz bloß aus Rücksicht auf die Wittve erlassen worden, damit sie das bis jetzt bewohnte Haus nicht zu verlassen brauche. —

Allein abgesehen von unserer obigen Auseinandersetzung, wonach die Integrität des Erb-Aders und nicht die Rücksicht auf die Wittve das Motiv zu diesem Gesetz gewesen sei, wäre es — selbst die Berechtigung dieser Ansicht vorausgesetzt — doch unerklärlich, daß ein Gesetz, welches der Gesetzgeber in solch beschränkter Weise angewandt wissen will, später selbst auf entfernte Verwandte ausgedehnt wurde, wie es das Beispiel in Ruth lehrt. —

Wenn Brüder ohne Ausnahme verpflichtet waren, so läßt es sich erklären, daß auch entfernte Verwandte es wenigstens

für eine Pietät hielten, das Leviratsgesetz zu vollziehen. — Wenn aber nur Brüder, die ein noch ungetheiltes Erbe besitzen, rechtlich der Leviratspflicht unterworfen waren, wie läßt sich auf dem Boden eines solchen Gesetzes eine Ausdehnung dieser Pflicht auch auf entfernte Verwandte, die überhaupt nie ein gemeinsames Besizthum inne hatten, erklären? —

In der That wird auch der räumliche Begriff des „Beisammenwohnens“ von den meisten Interpreten weiter aufgefaßt, indem einige ein Zusammenwohnen in Palästina, andere ein Zusammenwohnen in demselben Stammgebiete, noch andere endlich, einen gemeinschaftlichen Wohnort darunter verstehen. —

Allein eben diese Vieldeutigkeit des räumlichen Verhältnisses läßt in uns die Vermuthung aufkommen, daß der Ausdruck *ישבו יחדו* überhaupt auf kein solches Verhältniß deute. Denn wenn das Beisammenwohnen nicht im engsten Sinne ist, nämlich als ein Beisammenwohnen auf demselben Grundstücke, so hätte ja der Gesetzgeber gar nichts Präcises damit gesagt. —

Nur die rabbinische Auslegung allein ist es, die an diesem Uebelstande nicht leidet, nach ihr hat der Gesetzgeber die Fälle bestimmt angegeben, in welchen der Leviratspflicht Genüge zu leisten sei, nämlich bei Brüdern, die gleichzeitig gelebt haben — also ausschließend den posthumen Bruder — und zu einem gemeinsamen Erbe designirt waren. *)

אחיו bedeutet hier „Bruder“ und nicht wie öfter in der heiligen Schrift „Verwandte“. — Erst in einer späteren Entwicklungsperiode des Leviratsgesetzes wurde von den Sama-

*) Indessen, wie immer auch das *ישבו יחדו* gedeutet wird, so muß doch zugegeben werden, daß auf einem posthumen Bruder die Leviratspflicht nicht liegt. Denn wie schon Talmud Jeruschalmi, Absh. II, Halacha I ausführt, es ist doch der Wittve verboten früher zu heirathen, bevor der Bevir sie freigiebt. Es müßte also eine Wittve, deren Schwiegervater noch lebt, bis zu dessen Tode gebunden bleiben, da doch bis dahin noch immer ein leviratspflichtiger Bruder zu erwarten wäre; was doch sicherlich dem Billigkeitsgefühl nicht entspräche und bei denjenigen Interpreten am allerwenigsten Anklang finden könnte, welche das Leviratsgesetz aus Rücksicht auf die Wittve gegeben wissen wollen.

ritanern — denen nachher die Karäer folgten — **דיןא** nicht mit Brüder sondern „Verwandte“ übersetzt, indem von diesen Secten die Behauptung aufgestellt wurde, eine Leviratshe in des Wortes eigentlicher Bedeutung sei im Deuteronomium überhaupt nicht geboten worden. (Näheres darüber im Verlaufe dieser Abhandlung.)

וְכֵן יֵשׁ wörtlich übersetzt: „Und er hat keinen Sohn“ — Doch wurde schon von den ältesten Bibelübersetzern und Erklärern der Ausdruck „**וְכֵן**“ mit „Kind“ im Allgemeinen wieder gegeben, so daß der Bruder selbst in dem Falle der Leviratspflicht entbunden ist, wenn der Verstorbene nur eine Tochter hinterlassen hat. —

Die Septuaginta übersetzen diese Stelle mit „*σπέρμα δὲ μὴ ἦ αὐτοῦ*“ —

Die Vulgata: „absque liberis“ — Josephus leitet das Leviratsgesetz mit den Worten ein:

„*Τὴν ἀτεκνον τοῦ ἀνδρὸς αὐτῇ τετελευτηκότος*“ u.

In der bekannten Anfrage der Sadduzäer, von der die Evangelien berichten²⁶⁾ heißt es ebenfalls: „*μὴ ἔχων σπέρμα*“ u. Diese Erklärung haben auch die Rabbinen einstimmig.

Zu dieser erweiterten Auffassung des Begriffes **וְכֵן** sind diese Erklärer durch das Gesetz von der Erbtöchter in Numeri veranlaßt. Wenn nämlich auch die Tochter im Stande ist, den Namen des Vaters fortzupflanzen, wenn auch diese in Ermangelung von Söhnen erbberichtigt ist — und darauf deutet doch der Ausdruck:

למֶה יִרָע שֶׁמֶ אֲבִינוּ מִחוּךְ מִשְׁפַּחַתוֹ (Num. 27,4) augenscheinlich hin —, so hat in solchen Fällen die Leviratshe keinen Raum und wäre ganz zwecklos. —

Benary²⁷⁾ will einen anderen Ausweg gefunden haben: Nach ihm wäre die Tochter nur dann erbberichtigt, wenn auch kein im Levirat geborener Sohn da ist, also etwa in den Fällen, wenn auch die Mutter schon todt oder wenn entweder überhaupt kein Levir, oder doch kein solcher da ist, der die Leviratshe eingehen will, endlich wenn nach eingegangenem Levirate die Ehe kinderlos bleibt. —

Allein abgesehen davon, daß wir nach dieser Version wieder dem וְיִפְרָא בֶן in Numeri (27,8) eine gezwungene Auslegung geben müssen, gezwungener als die „Und er hat kein Kind“ in Deuteronomium, denn es mußte die Bedeutung haben „Und er hat keine Aussicht auf einen Sohn, auch auf keinen im Levirate zu erzeugenden, was doch dem geraden Sinne des ganzen Verses widerspräche, müssen wir auch vor Augen halten, daß — einmal angenommen, die Tochter wäre überhaupt im Stande den väterlichen Namen fortzupflanzen und Erbrecht zu genießen — eine solche Annahme schon das Leviratsgesetz ausschließt, wenn eine Tochter da ist; denn dasselbe ist ein Nothgesetz; durch dieses wird etwas sonst Verpöntes, einem höhern Zwecke zu Liebe, als erlaubt, ja als geboten hingestellt.

Dieses Gebot kann jedoch nur so lange Geltung haben, als der höhere Zweck nicht auch auf eine andere Weise erreicht werden kann oder überhaupt noch zu erreichen ist, in andern Fällen jedoch verliert dieses Ausnahmegesetz jede Berechtigung. *)

• Es ist also erwiesen, daß in der Praxis das Leviratsgesetz im Falle, daß der Verstorbene eine Tochter hinterließ nicht geübt wurde, auch in den beiden Beispielen der Leviratshe, welche die Bibel aufweist, ist von einem ganz kinderlos Verstorbenen die Rede.

Dennoch aber ist וְיִפְרָא בֶן wörtlich zu nehmen mit: „Und er hat keinen Sohn“, da es doch sonst, wie an andern Stellen, wo von ganz kinderlosen die Rede ist, heißen mußte וְיִפְרָא (Vergl. Lev. 22. 13).

Dieser Widerspruch zwischen Gesetz und Praxis findet jedoch seine Lösung durch die Annahme, daß das Erbtochtergesetz des Numeri, das doch seiner Genesis nach kurz vor dem Betreten des gelobten Landes gegeben ward, spätern Ursprunges ist, als das Leviratsgesetz des Deuteronomiums, **) eine An-

*) Mit Recht lehren auch die Rabbinen (T. babli Jebamoth 24a., Jeruschalmi Jebamoth, Abschn. I., Halacha I.), daß bei einer notorisch Unfruchtbaren (אִשָּׁה עֲרֵיבָה) das Leviratsgesetz keine Anwendung finde.

**) Daß übrigens noch manche andere Gesetze des Deut. vor Lev. u. Num. offenbart wurden hat D. Hoffmann im Magazin für die Wissenschaft des Judenth., Jahrg. 1880 S. 131 u. 243 nachgewiesen.

nahme, die auch von Saalschütz (l. c. Cap. 104 § 758) und von dem babylonischen Talmud (baba bathra 119 b) vertreten wird. *) Das Leviratsgesetz im Deuteronomium fußt also noch auf dem bisherigen usus, wonach das Levirat auch dann vollzogen würde, wenn eine Tochter des Verstorbenen vorhanden war.

לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר.

Ist zu übersetzen: „Soll nicht sein die Frau des Verstorbenen nach Außen einem fremden Manne.“ Erst die späteren Secten haben diesen graden Wortfinn verändert und haben, das „החוצה“ adjectivisch auf אשה beziehend, es mit „außerhalb befindliche“ übersetzt und die Behauptung aufgestellt, daß nur eine Verlobte des verstorbenen Bruders zur Levirats-ehe zulässig sei. — (Weiteres über diese Ansicht im Verlaufe dieser Abhandlung.)

Der Zweck des Leviratsgesetzes und die Folgen desselben sind im folgenden Verse angedeutet:

והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת ולא ימחה שמו מִיִּשְׂרָאֵל.

Der unbestreitbare Sinn dieses Verses ist, daß der Erstgeborene, der in der Levirats-ehe gezeugt wird, den Namen des Verstorbenen fortpflanze.

In diesem Sinne übersetzen die Septuaginta, Vulgata, die die beiden Targumim u.

Auch Josephus (l. c.) weiß von keiner andern Bedeutung dieses Verses, indem er sagt:

„καὶ τὸν παῖδα τὸν γινόμενον τῇ τοῦ τεθνεώτος καλέσας ὀνόματι τρεφέτω τοῦ κλήρου διάδοχον.“

Ganz so erklären selbst die mittelalterlichen rabbinischen Exegeten: Raschi in Genesis zu 38, 5: הבן יקרא על שם המת „der Sohn wird nach dem Namen des Vaters genannt“. Raschbam zu Deut. 25, 6: יקום הבן על שם אחיו לפי הפשט

*) Abweichende Ansichten Geigers und Wechslers siehe in Geigers jüdische Zeitschrift Bd. I.

„der Sohn soll auf den Namen des Bruders erstehen, nach dem geraden Sinne.“ —

Und wenn nun die talmudischen Erklärer dem Bibelverse eine ganz andere Auslegung gegeben, so ist das nicht etwa aus dem Grunde geschehen, weil sie den geraden Sinn des Verses verkannt haben, sondern weil die Rabbinen hier, wie so oft, ihre Erörterungen und Deductionen nur an den Bibelvers anlehnten, ohne jedoch über den wirklichen Sinn dieses Bibelverses in Zweifel zu sein. — Das talmudische Leviratsgesetz soll in einem besondern Abschnitte behandelt werden.

Ziehen wir das Facit des Gesagten, so ist das deuteronomische Leviratsgesetz gegeben worden, um den in der Volksfite wurzelnden Usus des einmaligen כּוּר die Weihe der jüdischen Ehe zu geben, mit dem höheren Ziele, dadurch die Integrität des Familienaders zu wahren. — Es trat in Kraft bei Brüdern, die auf das väterliche Erbe gemeinsam Anspruch hatten, wenn der Eine ohne einen Sohn zu hinterlassen gestorben war und die Wittve nicht notorisch unfruchtbar ist, und hatte die Folge, daß der im Levirate gezeugte Erstgeborene das Erbe seines Onkels antrat und auf diese Weise sein Geschlecht und seinen Namen fortpflanzte.

Dieses deuteronomische Leviratsgesetz fand einerseits eine Einschränkung durch das Gesetz über die „Erbtochter“, andererseits eine erweiterte Anwendung durch das Lösegeseß.

(Fortsetzung folgt.)

Noten.

- 1) Vergl. Michaelis mos. Recht S. 198 ff.
- 2) Lev. 25,4 ff.; Exod. 23,11.
- 3) Deut. 15,1 ff.
- 4) Deut. 19,14. 27,17.
- 5) Lev. 19,19. Deut. 22,9.
- 6) Exod. 22,4 f.

- 7) Deut. 25,7.
- 8) Ruth 4,10.
- 9) S. indessen Taanit 30b.
- 10) Lev. 25,10 ff.
- 11) Gen. I. c. B. 9.
- 12) Genesis I. c. 14 ff.
- 13) daselbst B. 26.
- 14) daselbst.
- 15) Vrgl. Manu 9,59 f. Sans Erbr. S. 78. Benary „de leviratu“ S. 36 f.: „levir vero, qui libidine actus aut ritibus neglectis ad uxorem accesserit, propter incestum ordine lapsus habetur.“ Und fährt fort: „Neque plus quam unum filium licet procreare, nullo modo alterum.“ — Vrgl. ferner: Knobel exegetisches Handbuch zum Pentateuch. III. Band, S. 299.
- 16) I. Chronik 2,2 f.
- 17) I. c. S. 24.
- 18) Antiquitates, Buch IV, 8,23.
- 19) a. a. O. B. 6.
- 20) Numeri 27,4.
- 21) Genesis 48,6.
- 22) Ruth 4,10.
- 23) Jebamoth 24a.
- 24) Vrgl. Talmud Babil. Jebamoth 17b, Jeruschalmi Jebamoth Absq.
- II. Halacha I. will dieses mit dem Ausdruck נִשְׁמַע angedeutet wissen.
- 25) Talm. bab. a. a. O.
- 26) Matt. 22,24; Marc. 12,19; Luc. 20,28.
- 27) I. c.

Das aramäische Verbum im babylonischen Talmud.

Von Dr. Isaaß Rosenberg.

Einleitung.

In den aramäischen Theilen des babylonischen Talmud begegnen wir vorzugsweise dem Dialect, welcher um das Jahr 500 n. Ch. in den oberen Euphrat- und Tigris-Ländern von den Juden und wahrscheinlich auch von der übrigen Bevölkerung gesprochen wurde. Mit ziemlicher Bestimmtheit kann man von Sprüchwörtern, Wetterregeln und anderen gemeingültigen Sprüchen, die sich im Talmud häufig finden, behaupten, daß sie im Munde Aller lebten, und es will der ihnen oft vorgelegte Ausdruck אמרי איני „die Leute sagen“ auch sicher nicht die Juden allein in sich fassen. Da nun diese Volkssprüche sich höchstens durch einige ältere Formen vom übrigen Aramäisch des Talmud unterscheiden, so ist wohl mit Recht anzunehmen, daß uns dieser die Umgangssprache der Bewohner des oberen Babyloniens ohne wesentliche Modification darbietet.

Die Eigenthümlichkeit der Entstehung des Talmud läßt es aber erklärlich erscheinen, daß wir in ihm gar nicht selten Sprachüberreste aus den verschiedensten Epochen des dortigen Dialects antreffen. Wir haben nämlich hier nicht ein Werk vor uns, das, von einem oder mehreren Verfassern in einem bestimmten Zeitraum abgefaßt, die Sprache und Ausdrucksweise einer bestimmten Epoche darbietet, sondern ein Werk, das im Laufe von mehreren Jahrhunderten entstanden, die Spuren seiner Entstehung und Entwicklung an sich trägt. Bei der Schlussredaction und endgültigen Fixierung des Textes hat jedenfalls eine ganze Reihe von Aufzeichnungen und Notizen, Gesetze, Erzählungen und allerlei Berichte enthaltend, vorgelegen, die

nebst dem übrigen treu im Gedächtnis der Gelehrten aufbewahrten Gesetzesstoff, ohne wesentliche sprachliche Veränderung, zu einem Ganzen verwoben wurden. Denn war es auch verboten, sich im Lehrhause irgend welche Notizen zu machen, so hat man sich doch gewiß zu allen Zeiten außerhalb desselben erlaubt, Aufzeichnungen über das dort Vernommene vorzunehmen und diese aus den verschiedensten Zeiten stammende Schriftstücke sind den Redactoren aufbewahrt geblieben.

Somit bietet der Talmud ein Stück Sprachgeschichte und Sprachentwicklung, und dieserhalb muß eine Behandlung seiner Sprache auch das historische Moment in's Auge fassen. Von diesem Gesichtspunkt aus ward denn die vorliegende Abhandlung, die sich über die Flexion des aramäischen Verbum im babylonischen Talmud erstreckt, unternommen und besonders bei der Lehre von den Praefixen und Suffixen wurde die allmähliche Entwicklung beobachtet. Die dem palästinensischen Dialect angehörigen Stücke, welche sich im babylonischen Talmud zerstreut finden, wurden nur vorübergehend in Betracht gezogen, da nur das babylonisch-aramäische Verbum hier behandelt werden sollte.

Von Talmud-Ausgaben wurden benutzt: die Wilnaer 1880—1886; die Berliner, herausgegeben von Goldberg 1864—1868 und die 1862 in Stettin gedruckten einzelnen Tractate. Mit diesen verglich ich stets die Varianten-Verzeichnisse von Rabbinowicz und zog bei den Stellen, wo Rabbinowicz keine abweichende Lesart anführt, die aber trotzdem nicht ohne Weiteres für richtig erklärt werden konnten, die Ausgabe Bomberg I 1520—1523, welche sich in der Königl. Bibliothek zu Berlin befindet, zu Rate. Bei den Tractaten Erubin und Jebamoth stand mir die ed. pr., von der sich nur diese beiden Tractate in der genannten Bibliothek befinden, zu Gebote; der zuerst genannte Tractat ist 1511, der andere 1508 von den Concinaten zu Pesaro ediert worden. Auch die abweichenden Lesarten, welche oft im „Aruch“, dem von Rabbi Nathan bar Jehiel um die Mitte des 11. Jahrhunderts abgefaßten talmudischen Wörterbuch, enthalten sind, wurden hin und wieder berücksichtigt, ebenso die, welche sich im „En-Jacob,“ in

der aus dem Talmud ausgezogenen Hagadah = Sammlung des Rabbi Jacob ibn Chabib (Mitte des 16. Jahrhunderts), finden; ich benutzte hierbei die Amsterdamer Ausgabe vom Jahre 1740.

Bei der Anordnung vorliegender Arbeit diente mir die Flexion des Verbum in Röbeks Mandäischer Grammatik zum Vorbild.

A. Allgemeines.

Von den sechs Haupt-Verbalstämmen des Aramäischen ist im Talmudischen das Ettafal am schwächsten vertreten. Dasselbe findet sich nur noch bei den Verben פ' und 'ע z. B. אִתְּחַסֵּף „er ward hinzugefügt“ Ribb. 77 b, Jebam. 57 a, Berach. 28 a; אִתְּחַוֵּב (von חוּב) „er ward widerlegt“ Sabb. 40 a, 52 a, Sota 46 a. Die Beispiele von Taan. 17 b. und 18 a, sowie Menach. 65 a אִתְּחַקֵּם „es ward festgesetzt“; אִתְּחַוֵּב (von חוּב) „er ward eingesetzt“ sind hier nicht als Belege zu verwenden, da die dortigen Stellen dem Megillath Taanith entnommen sind und somit dem palästinensischen Dialect angehören.

Die schon im Syrischen seltenen Stämme finden sich im Talmudischen auch nur spärlich. Schafel haben wir in שְׁעָבְרָן (Münchener Handschr., die Ausgaben haben שְׁעָבְרָנוּ) „wir machten dienstbar“ Ab. fara 2 b; מְשַׁעְבְּרָא Bab. mez. 73 b; מְשַׁעְבְּרִי Bab. mez. 13 a und öfter; מְשַׁלְּחָפִי שְׁלַחְפִי „sie vertauschen“ Bab. bath. 99 a, Bab. mez. 25 a, Sabb. 96 b — ein Eshtafal in אִשְׁחַעְבְּרוּ „sie wurden dienstbar“ Ab. fara 2 b — ein Safel in קַמְסַרְהָב „er beeilt sich“ Berach. 47 a, Chullin 7 b, Sabb. 10 a — ein Pauel in מְסֻבְרִין (Nach der Lesart des Aruch, die Ausg. haben מְסֻבְרִין) „Wir lassen Aber“ Jebam. 72 a, Pesach. 112 a, Meila 20 b.

Dann finden sich noch vereinzelt die Verdopplungsstämme: פֶּאֶלְפֵּל לָגַל „er lachte“ Sabb. 30 b — Ethpupal אִילְלָל „er wälzte sich“ Bab. mez. 40 a — Pealal מְרַטֵּט „er löst los“ Chullin 92 b. — Ethpealal אִיעֲרַב „er mischte sich“ Rosch

האף. 16 b; אימרוטי אימרוטי „er ward enthaart“ Ab. far. 69 a und ähnl.

Neben der Form Ethpeel mit dem Vokal e beim zweiten Wurzelbuchstaben findet sich noch zuweilen ganz wie im Targumischen*) die ältere Form Ethpeal mit dem Vokal a, so איקר „er ward ärgerlich“ Moeb lat. 12 b, Sabb. 46 a; איחל „er ward krank“ Moeb lat. 17 a; איכפל „es ward verdoppelt“ Sabb. 5 a.

In den meisten Fällen jedoch ist dieses a schon in e übergegangen איחבל „ward durchsucht“ Bab. lam. 3 b; איפסל „ward unbrauchbar“ Sabb. 91 b; איכריב „ward geschrieben“ Meg. 7 a.

Dieses e wird in Folge Verharren des Tones nicht selten selbst da beibehalten, wo es unter gleichen Verhältnissen im Syrischen und Mandäischen in Schwa übergeht. So איחטילח „sie ward hinweggenommen“ Sabb. 116 b (Lesart des En Jacob; die Ausg. haben איחטילח, ebenso die Münch. Handschr.); איחטילא „sie ward verglichen“ Sanh. 95 a; איחטסבה „sie ward genommen“ Rebar. 50 a; איפשיטא „sie ward erklärt“ Berach. 25 b; — אַתְקַטְלַח — mandäisch. אַתְקַטְלַח „sie ward gebildet“.

Bei der Reflexiv-Vorsilbe איה resp. אי ist das den Vokal bezeichnende י, vielleicht durch Nachlässigkeit der Abschreiber, häufig weggelassen. אשהמע „er ward gehört“ Berach. 56 a; אשהמיט „er machte sich los“ Joma 69 b; אמסר „er ward übergeben“ Joma 69 b; אכסיפו „sie wurden beschämt“ Taan. 22 a. — Das ה jener Vorsilbe fällt im Ethpeel fast stets, im Ethpaal häufig aus, und zwar nicht allein bei solchen Verben, deren erstem Radical es assimiliert werden kann, sondern auch bei den Verben, deren erster Wurzelbuchstabe ein Guttural ist, bei welchen bekanntlich von einer durch die Assimilation der beiden Consonanten bedingten Verboduppelung nicht die Rede sein kann. Wir erhalten somit Ethpeel-Formen wie: אימליך „er beriet sich“ Berach. 27 b; אינגיב „er ward gestohlen“ Bab.

*) Vergl. Wiener, Chaldäische Grammatik § 12, 2, 2.

mez. 24 a; אחרך „er ward versengt“ Bab. bath. 74 a; איחלש „er ward krank“ Pesach. 50 a. — Ethpaal-Formen wie: איעתר „er ward reich“ Nedar. 50 a; איעבץ „er beschäftigte sich“ Berach. 25 b; איקדש „sie ward geheiligt“ Kethub. 62 b; איעכבד „hielst Dich auf“ Chull. 105 b.

Daneben jedoch auch noch Formen, wie: אחעביד „es geschah“ Ab. far. 18 a; איחעקר „er ward losgerissen“ Sabb. 63 b u. ähnl. Bei den Verben פא, פי und עו findet im Ethpeel das Ausfallen des ה nicht statt. Die Ursachen dieser Erscheinung werden wir später bei den einzelnen Verbalclassen besprechen. Auch sobald der erste Wurzelbuchstabe im Zischlaut ist, bleibt das ה fast immer; es wird sodann, wie in fast allen semitischen Sprachen, diesem nachgesetzt und geht der Euphonie wegen nach ט in צ, nach ו in ד über. אישחמיט „er entschlüpfte“ Moed kat. 12 b; אישחזיט „er ward geschlachtet“ Gitt. 69 b; אמחבל „er betrachtete“ Pesach. 104 a; איסחבר „ward verstopft“ Bab. mez. 106 b; gleich danach aber מיסכר statt מיסחבר. — אצמיר „er ward gebunden“ Berach. 22 b. — אודבל „er ward gedüngt“ Ab. far. 49 a; אודקרא „sie stürzte hin“ Midb. 17 b; אודקיקו ליה „sie gesellten sich zu ihm“ Sabb. 157 a; מחושרא „sie wird klein“ Nedarim 50 b; dagegen איחור Sanh. 95 a.

Die Reflexiv-Vorsilbe ריה findet sich nur an einigen dem palästinensischen Dialect angehörigen Stellen. ריהנכבר Zebam. 107 b, Gittin 85 b; לריהענא „zu fasten“ Taan. 17 b, Menach. 65 a. — Dem Buche Daniel entnommen ist der Ausdruck מרהדען אנחא „wir thun kund“ in dem Sendschreiben des R. Simon ben Gamliel, Sanh. 11 a u. b. Ferner sind daselbst dem Buche Daniel entnommen ושפרה שלומכן יסנא und מלחא באנפא.

Die zur Bildung der einzelnen Verbalformen gebrauchten Prä- und Suffixe sind ursprünglich dieselben, wie sonst im aramäischen, doch bedürfen dieselben einer eingehenden Besprechung, da sie verschiedene lautliche Veränderungen erfahren haben.

Perfect. 3. P. fem. Die alte Endung ה findet sich beim regelmäßigen Verbum nur noch in Aussprüchen älterer

Amoraim oder in Erzählungen und Sprüchen, die sehr alt sind. ירקה „sie spie aus“, אקרבא „sie brachte herbei“ Jebam. 39 b, (Dort ist von einer alten Formel des Chaligabriefes die Rede). — עריקה „sie flog“ Sabb. 67 a, (Ein alter Spruch). — איחיהבת „sie warb gegeben“ „sie warb genommen“ Sabb. 116 b, (Eine alte Erzählung). — Die Stelle Sota 33 a כשילח עבדו (Anspielung auf Esra 4,24). „Die Knechtschaft hat ein Ende“ gehört, wie dort aus dem Zusammenhang hervorgeht, dem palästinensischen Dialect an.

Bei den Verben ל' hat sich die alte Endung häufiger erhalten. Da sich hier der 3. Radical mit dem vorhergehenden Vokal zu langem a verschmolz, so konnte sich das angehängte ך in Verbindung mit demselben hier länger halten als bei den übrigen Verbalformen. ארז „sie kam“ Rosch. hasch. 19 a; רז „sie sah“ Ab. sar. 2 b, Bab. bath. 3 b; רמז „sie warf“ Nedat. 50 b; רוז „sie war“ Sabb. 26 a, Moeb kat. 16 a; — איחיא „sie ward geheilt“ Kethub. 62 b, (Eine Erzählung aus der Zeit Rab's. geb. 175, gest. 247 n. Ch.). — Auch bei den Verben ׳ע ist die alte Form oft bewahrt. עלז Taan. 23 b, Sabb. 63 b. (Münch. Hdschr.; die Ausg. haben עילא); Berach. 51 b. (ed. Venedig. Die Ausgaben haben עלז, die Münch. Hdschr. hat אולז). — In sonstigen Fällen ist das ך jedoch abgeworfen. Durch das Schwinden desselben wurde auch das Vokalisationsverhältnis ein anderes, indem der Vokal des ersten Radicals auf den zweiten überging, wenn nicht gar schon vorher Formen wie יקרה, יקר (Targ. Onk. Gen. 30,16) mit Betonung des zweiten Radicals vorkamen. Die Schreibweise עריקה Sabb. 67 a und איחיהבת Sabb. 116 b läßt die Existenz derselben auch bei den Verben mit a sehr wahrscheinlich erscheinen. — Nachdem das ך abgeworfen war, verwandelte sich das ihm vorangehende kurze a in langes a, das dann durch den Vokalbuchstaben א oder ה kenntlich gemacht wurde.

Der Abfall des ך gestaltete demnach hier das Wort nicht, wie der gleiche Vorgang im Hebräischen, wo aus קטל oder קטל קטל wurde, sondern wie im Mandäischen, wo allerdings nur vor enclitisch antretendem כ oder ל mit Personal-

suffigiren diese Umwandlung stattfindet.*) Es entstehen somit im Talmudischen Formen mit dem Ton auf der zweiten Silbe, wie: שכיבה „sie starb“ Berach. 18 b; אולה „sie ging“ Macc. 8 b; כסיפה „sie machte beschämt“ Berach. 58 b; בשילה ליה „sie kochte ihm“, Nedar. 66 b; אימחלה „sie wird verglichen“ Sanh. 95 a, u. a.

Bei den Verben mit transitiver Aussprache der ל' Classe tritt der ursprüngliche Diphthong ai nach dem Schwinden des ת wieder auf. Derselbe mußte sich, so lange das ת blieb, nach dem auch im Talmudischen geltenden Lautgesetz, daß in geschlossener Silbe kein Diphthong stehen kann, in einen langen Vokal verwandeln; doch nachdem das ת geschwunden, und somit die Silbe eine offene geworden, konnte es wieder hervortreten. הוא „sie war“ Macc. 10 a; ארא „sie kam“ Moeb kat. 16 a. — Die Verba mit intransitiver Aussprache enden nach Abfall des ת auf „ja“. כשא „sie kam an“ Bab. mez. 86 b; אישרא „sie trau“ Zebam. 65 b.

2. P. sing. Hier stimmt das Talmudische mit den verwandten Dialecten überein. Das Femininum wird stets durch das Maskulinum vertreten.

1. P. sing. Einigemal ist bei den Verben ל' die alte Endung תי bewahrt, doch ist es gewagt, die betreffenden Stellen dem babylonischen Dialect zuzuschreiben. Allenfalls ginge dies noch bei אריתי Tamid 32 b, in einer Erzählung über Alexander den Großen, doch אריתי Sabb. 116 b, in der Wiedergabe des Verses Matthaeus 5,17, ist gewiß dem Westaramäischen entnommen, ebenso verhält es sich Succa 44 b etc. כרו הייתי דיירי בארעא הרא מ' שנין ולא חמתי בר איניש „Als ich 40 Jahre in diesem Lande wohnte, sah ich Niemanden etc.“, wo das lexicalisch ganz dem Westaramäischen angehörige כרו und חמא die Herkunft dieser Stelle verräth. Pesach. 110 b findet sich in einem echt babylonischen Spruche zwei Mal אריתי, die Münchener Hdschr. hat jedoch statt dessen

*) Vgl. Nöldeke, Mandäische Grammatik § 170 נמילולה, נמאלולה „sie fiel“; רדישאלה „sie bewegte sich“.

אחרי, und somit ist auch diese Stelle nicht verlässlich. — Für das gewiß unberechtigte שקלתי unserer Ausgaben Sabb. 156 b hat die Münch. Hdschr. שכל. — Pesach. 117 b findet sich אשכחתי, zusammengesetzt aus אשכחתי (?) u. אא.

Die Endung י war gewiß schon lange vor der Schlussredaction des Talmud außer Gebrauch gekommen; dieselbe findet sich fast nur noch in alten Berichten oder in Aussprüchen älterer Lehrer. ארשיה „ich regte auf“; כבשיה „bezwang“ Sanh. 95 a (Bericht über den Zug Sanherib's, gewiß älteren Datums). — ילפיה „ich lernte“ Tamid 32 b (Erzählung über Alexander d. Großen). — שזעיה „ich hörte“ Bab. mez. 64 a. — איקלעיה „ich traf ein“ Sabb. 145 b (Beide aus der Zeit Rab's). — ירביה „ich gab“ Sabb. 105 a (Ein überlieferter Ausspruch des R. Johanan); Formen ohne י beruhen wohl auf Unvorsichtigkeit der Abschreiber. שקל Sabb. 156 b (s. oben); כתבה „ich schrieb“ Sabb. 105 a. Sowohl die Münch. als auch die Oxford. Hdschr. haben כתביה.

Bei den Verben לי ist die Endung י sehr selten, dagegen bei den עי auch noch in jüngeren Aussprüchen erhalten. אחיה Pes. 110 b (s. oben); איחיה „ich brachte“ Ribb. 72 b. — עליה „ich ging hinein“ Sabb. 140 a; gleich darauf aber נפקי „ich ging hinaus“ ohne ה (Beide in einem Ausspruch des R. Joseph ben Chija, geb. um 270, gest. 333.*). עיליה „ich brachte hinein“ Bethub. 61 a.

Am häufigsten findet sich die Form mit apocopiertem ה. So אחי „ich ging“; קחלי „ich tötete“; סליקי „ich stieg hinauf“ Berach. 57 a, (Münch. Hdschr., die Ausg. haben סלקי); ebendort עילי „ich ging hinein“, wo die Ausg. עיליה haben. Beide Formen finden sich in einem Ausspruche des Rab Aschi (Mitte des 5. Jahrh.).

Auch hier ist der zweite Radical betont, doch schwankt der Vokal zwischen i (e) und a. Wir haben nämlich, so hier kein Vokalzeichen vorhanden, analog den häufigen Beispielen mit i (e) und dem Mandäischen den Vokal a anzunehmen. Selten

*) Vergl. Grätz Geschichte der Juden Bd. IV. S. 353.

findet sich an dieser Stelle der Vokal u. — כתיבי „ich schrieb“ Bab. bath. 103 a; שקלי „ich nahm“ Sabb. 156 b; חריתי „besiegelte“ Bab. bath. 167 a; שמתי „ich bannte“ Moed kat. 17 a (Pael.*) — שחוקי „ich schwieg“ Sabb. 29 b; איחיקרי „ich ward geehrt“ Meg. 28 a. (Die Münch. Hdschr. hat hier die 3. Pers., was aber nicht richtig).**) — Aller Wahrscheinlichkeit nach hat sich auch hier der durch Zurückwerfung des i entstandene Diphthong ai, welcher sich in der geschlossenen Silbe in e verwandelte, nach Abfall des r wieder aufgelöst. Wir hätten demnach כתיבי zu lesen. Bei den Verben לי, wo allerdings noch das zum Stamm gehörige i mit im Spiel ist, wird dieser Diphthong auch durch die Schreibung ausgedrückt. חאי „ich sah“, כעאי „ich fragte“ u. s. w. Sabb. 140 a findet sich einmal בעי, doch haben die Hdschr. auch hier בעאי.

3. P. pl. Zur Bezeichnung derselben hat das Talmudische zwei gleich häufig vorkommende Formen, die gemeinsemitische durch i gebildete, und eine ihm eigentümliche, gebildet durch Zurückwerfung des u auf den vorhergehenden Vokal. a) ברקו, נפקו, b) נפיק, נפיר, נפקן, נפיקן. Wir werden aber nicht mit Luzzatto נפיק קמיל lesen dürfen, sondern נפיק und נפיר, da sich gewiß das u mit dem früheren ä oder ā zu o verbunden. — Bei den Verben לי finden sich nur Formen der ersteren Art. ארו „sie kamen“; ככו „sie weinten“ u. s. w. — Das Femin. lautet auf an aus, es findet sich nur in sehr wenig Beispielen, meist wird es durch das Maskulinum vertreten. אירמרן „wurden gesagt“ Erub. 43 a; אירקרען „wurden zerrissen“ Ribb. 70 b; אירגליין „wurden offenbar“ Gitt. 58 b.

2. P. pl. Für das Femininum existiert keine besondere Form mehr. Das Maskul. endet bald auf רת, bald auf רתן. אוקימתן „ihr stelltet auf“ Horjoth 10 b; עבדתן „ihr thatet“ Nebar. 25 a; קבילתו „ihr empfindet“ Gitt. 73 a.

*) Wir werden auf diese Formen unten noch einmal zurückkommen.

**) Wenn diese Beispiele nicht als Schreibfehler zu verwerfen, so könnte man § 19 in Nöldeke's Mand. Gramm. zum Vergleiche heranziehen.

1. P. pl. 1) Die Endung ׀. Dieselbe findet sich nur bei den Verben ׀י und zuweilen bei den ׀י, die sich oft den ׀י in ihrer Bildung anschließen. ה׀ינ „wir waren“; א׀ינ „wir kamen“ Moed lat. 25 a. ש׀ינ „wir wiederholten“ Macc. 2 b. Daß wir hier ein wirkliches Perfect und nicht das mit dem Pronomen der 1. Person pl. verbundene Participium ש׀ינ vor uns haben, beweist die Stelle Sabb. 30 b: ע׀ינ ואשכחנ „wir dachten nach und fanden“ (Münch. Handschr., die Ausgaben haben ע׀ינ ואשכחנ).

2) נא. Dasselbe findet sich fast nur in älteren Erzählungen und Aussprüchen. פ׀רנא „wir deuteten“ Lamid 32 a (Erzählung über Alex. den Großen); נ׀רנא חנינא „wir lernten“ (Stereotype Ausdrücke); אכילנא „wir aßen“ Berach. 47 a (Aus der Zeit Rab's).

3) ׀. Diese Formen sind die gewöhnlichen. ש׀יבן „wir lagen“; אשכחן „wir fanden“; ר׀נן „wir lernten“ Moed lat. 19 b; ר׀ן „wir sahen“ Berach. 56 a. (Die Münch. Handschr. hat dort mehrere Mal ר׀ינ).

Imperfect. 3. P. sing. Als einer der wesentlichsten Unterschiede zwischen den westaramäischen und ostaramäischen Dialecten wird allgemein angenommen, daß bei ersteren zur Bildung der 3. Person des Imperfects das Präfix ׀, bei letzteren dagegen ׀ bzw. ׀ verwandt werde. Diese Unterscheidung dürfte aber nur für die spätere Periode dieser Dialecte aufrecht zu erhalten sein, wie dies aus der Sprache des Talmud zur Evidenz hervorgeht. Anfangs war nämlich auch bei den ostaramäischen Dialecten nur ׀ das Präfix der 3. Person, doch nach und nach wurde es aus dieser Stellung durch ׀ und das diesem nachfolgende ׀ verdrängt. Es sind zwar nur vereinzelte Fälle, in denen wir noch deutliche Spuren seines früheren Daseins antreffen, doch genügen diese gerade, um uns von der Unwahrscheinlichkeit jener Unterscheidung zu überzeugen und uns zugleich Aufklärung über die Entstehung des Praefixes ׀ und ׀ zu geben. Wir finden wohl hier und da im Talmud ganze Stücke in aramäischer Sprache, in denen nur ׀ als Präfix der 3. Person verwandt ist, doch muß man sich hier

vor voreiligen Schlüssen hüten, da diese Stücke entweder ganz dem palästinensischen Dialect angehören, oder in oberflächlicher Bearbeitung aus dem palästinensischen Dialect in den babylonischen übertragen sind. So haben wir Sanh. 18 b drei Wetterregeln, bei denen sich nur das Praefig י findet. Da aber die Intercalierung eines Monats, von der hier die Rede ist, nur von den „palästinensischen Schulen“ vorgenommen wurde, so sind diese Regeln wohl auch in Palästina entstanden, angewandt und gebraucht worden.

Diese Regeln lauten: רחג ג' רעז בקר דהז קימי ושמעיהו רבנן דקאמרי חד אמר אם בכיר ולקיש כחדא יינץ דין הוא אדר ואם לאו לית דין אדר וחד אמר אם חור בצפר בחלג ימות ובטיהרא בטול תאינא ירמוך וישלח משכיה דין הוא אדר ואם לאו לית דין אדר וחד אמר אם קידום תקיף לחדא יהא יפח בלועך נפיק לקיבליה דין הוא אדר ואם לאו לית דין אדר ועברה רבנן לההיא שתא:

„Die Rabbinen hörten drei Hirten sagen: Der erste sagte: Wenn die Erstlings-Früchte und die Spät-Früchte zusammen blühen, so ist der Monat Abar herangekommen, wo nicht, so ist der Monat Abar noch nicht eingetreten. Der zweite sagte: Wenn der Doh am Morgen im Schnee fast (vor Kälte) stirbt und am Mittag im Schatten des Feigenbaumes sich dahinstreckt und schläft, so ist der Monat Abar herangekommen, wo nicht, so ist Abar noch nicht eingetreten. Der dritte sagte: Gehst bei stark wehendem Ostwind Dein Athem dem Winde entgegen, (??) so ist der Monat Abar herangekommen, wo nicht, so ist der Monat Abar noch nicht eingetreten.“

Ebenso wenig sind hier zu verwerthen die Stellen: Joma 71 b ויתן עממן לשלם; Sabb. 116 b וברחא כחדא ירחק; Berach. 28 a מאן דלביש מרא ילבש מרא; Taan. 21 a מאן ייל, da sich auch hier palästinensischer Einfluß nicht verkennen läßt. — Echt babylonisch und somit ein Beweis für unsere Behauptung ist aber der Ausdruck מי ימר „sagte er denn“ Gittin 56 a, 67 b, Ribb. 81 a, Bab. mez. 68 b u. ö., und wohl auch רעז יהא „wollte Gott“. Unter dem Schutze der Frag-Partikel מי, die sich proclitisch an das folgende Wort anschließt, hat sich hier das י erhalten, und bei יהא konnte das י ebenfalls

nicht verdrängt werden, da sich dieses Wort eng an das folgende angeschlossen hatte; auch mag die Volksthümlichkeit dieses Ausdrucks ihn vor Veränderung bewahrt haben. Ab. fara 28 b findet sich in einer alten Heilmittel-Angabe קררר „er nehme sich in Acht“, dort haben wir auch echt babylonisches Idiom.

Einen noch deutlicheren Beweis und zugleich Aufklärung über die Entstehung des neuen Praefixes ל bzw. נ dürften diejenigen Formen geben, bei denen י nebst ל zur Bezeichnung der 3. Person verwandt werden. So stets in dem Ausdruck: רחמנא ליצל, רחמנא ליצלן „Gott behüte mich, Gott behüte Dich“ Sabb. 84 b, Jebam. 63 a; ferner יחבי ראשכען ברך „Gott sättige Dich, wie uns Dein Sohn sättigte“ Taan. 24 a; „man lasse ihn laufen“ Sabb. 109 b; מר ליגמך „Der Herr lehre uns“ Chag. 13 a, Münch. Hdschr.; לישמעני „er lasse uns vernehmen“ Rosch. hasch. 14 a, Pesach. 114 b. Wir haben hier überall Afel-Formen und י wäre somit unerklärlich, wollte man nicht annehmen, daß ihm ל, nach dem Vorbild des Assyrischen, wo unter gleichen Verhältnissen die Partikel „lu“ angewandt wurde, zur Verstärkung der Aussage vorgesetzt worden. Anfangs mag es auch nur zur Bezeichnung des lebhaften Wunsches gebient haben, nach und nach wurde es aber gerade wie das assyrische „lu“ auch zur einfachen Aussage gesetzt, und so verdrängte es das ursprüngliche Praefix י. Infolge seiner Lautverwandtschaft mit נ verwandelte es sich aber bald in dasselbe, und diese neue Form fand im Syrischen ausschließlich, im Mandäischen mit wenigen Ausnahmen, im Talmudischen ziemlich oft Anwendung. Da der Talmud eine echte Vulgärsprache darstellt, so ist es erklärlich, daß sich in ihm Formen mit ל länger erhalten, als in den verwandten Dialecten; bewahrt doch das Volk oft in seiner Redeweise archaische Formen und bedient sich derselben mit Vorliebe, mögen sie auch in der feineren Umgangs- und Schriftsprache für unzulässig gelten. Daß nun in Wirklichkeit eine Verwandlung des י in נ stattgefunden, beweist die Form: נצלן (רחמנא) Bab. lam. 65 b, wo נ unter denselben Verhältnissen erscheint wie oben ל. Dergleichen Beispiele werden sich wohl noch mehr im Talmud

finden. *) — Die Spuren des ursprünglichen Praefixes י entbeden wir ferner im Pael, wo sonderbarer Weise, sowohl im Talmudischen als auch im Mandäischen, sämtliche Präfixe des Imperfects (im ersteren häufig, im letzteren stets) mit einem vollen Vokal versehen sind. נִירְבִין Ridd. 20 a; לִירְבִין „er verkaufe“ Sanh. 95 a; לִיקְרִים „er sei früh“ Schebuoth 30 b; לִירִישׁ „er vertreibe“ (seine Frau) Arachin 23 a. — Mand. נִירְמִיר „er brückt nieder“; חִירְמִיל „sie vereitelt“. Vergl. Mand. Gr. § 28.

Es ist gewiß das Praefix י, das hier bei der 3. Person wieder erscheint und aus נִירְבִין und נִירְמִיר wurde נִירְבִין, נִירְמִיר. Ohne die Entstehung dieses Vokals zu beachten, versah die Sprache auch die übrigen Präfixe mit demselben, und so sprach man auch חִירְמִיל „Du vereiteltst“; חִירְמִיר „Du veränderst“; חִירְמִיל „ihr empfanget“. Vergl. Mand. Grammatik S. 226 und 227.

Durch diese Annahme erklärt sich auch die sonderbare Erscheinung, daß weder im Talmudischen, noch im Mandäischen das Praefix des Participium den Vokal erhält, während ihn das Imperfect hat. So מְשִׁירָא מְשִׁירָא gegenüber נִשְׁמִירָא, נִשְׁמִירָא. **) Hier war der Einfluß der 3. Person des Imperf. nicht vorhanden, und so blieb das Praefix ohne Vokal.

Ferner wird es an der Hand dieser Annahme nicht auffallend erscheinen, daß wir im Syrischen bei den Verben ʾw ein Pael נִקִּים, נִקִּים haben, während im Talmudischen fast immer, im Mandäischen ohne Ausnahme sich ein י hinter dem Praefix findet. Wie bei den Pael-Formen des regelmäßigen Verb's, so haben sich hier im Pael Spuren des ursprünglichen Praefixes י erhalten, während dieselben im Syrischen nirgends mehr zu entdecken sind, wenigstens nicht mehr in der gewöhnlichen Prosa. Wenn aber syrische Dichter Formen wie נִצִּים, נִצִּים (***) sehr oft zweifelbig nehmen und selbst in Prosa in einer Markaphischen Var. zu Luc. 15,25 נִירְבִין, נִירְבִין vorhanden, so sind dies archaische Formen,

*) Daß die Umwandlung des י in ו eine dem Aramäischen durchaus nicht fremde Erscheinung ist, zeigt Mäbdele, Mandäische Grammatik § 53 S. 54; Duval, Grammaire syriaque § 35.

**) Vergl. Mand. Gr. S. 30.

***) Vergl. Mand. Gr. S. 29. Anmerk. 2.

die in der Entwicklung der Sprache ihre volle Begründung finden. *)

Entgegen der weitverbreiteten Ansicht, daß im Talmudischen die Imperfecta mit ל den Coniunctiv und Optativ, die mit ו den Indicativ repräsentieren, glauben wir mit Mölske besonders hervorheben zu müssen, daß eine solche Scheidung durchaus unmöglich ist, und es genügt schon das Durchlesen einiger Seiten im Talmud, um dies offenbar darzuthun.

3. P. fem. Da, wo diese Form bewahrt ist, unterscheidet sie sich nicht von den übrigen aramäischen Dialecten, sehr oft wird sie aber durch das Maskulinum vertreten.

2. P. sing. Hier braucht nur bemerkt zu werden, daß sich das Pronomen personale in einigen Fällen mit der Verbalform verbindet. Das ה von את wird dann jedoch abgeworfen. So תיסבר „Du bist der Meinung“ Bab. mez. 60 b, Macc. 12 a, Berach. 38 a, entstanden aus את תיסבר; תימרא Sabb. 23 a, 154 a aus את תימר „Du sagst“. — Man könnte diese Beispiele aber auch als emphatische Formen auffassen, doch spricht für die erste Annahme die Erscheinung, daß bei der 1. Person sich ähnliche Fälle finden. — Eine besondere Form für das Femin. findet sich nur sehr selten. לא תירחיק „Fürchte Dich nicht“ Bab. mez. 84 b; ohne ך תעברי „thue nicht“ Moed kat. 27 b. — תיצבין, oder, wie es der Talmud geschrieben haben will, תיצבין gehört dem palästinensischen Dialect an, ebenso תשתבאי „Du wirst gefangen“ Ketib. 51 a (Mijchnah).

1. P. sing. Auch hier verbindet sich das Pronomen personale zuweilen mit der Verbalform. אידבקא „ich hange an“ Sanh. 29 a; אוקימא „ich stelle auf“ Sabb. 83 a, Bab.

*) Auch der Assyriologe Sayce nimmt in seiner assyrischen Grammatik S. 8 an, daß das syrische Praefix ו sich aus ל und dieses sich aus „lu“ entwickelt habe; doch wie wenig er auf seine eigne Erörterung vertraut, zeigt Seite 56 u. 57, wo er dem ו die Priorität gegenüber dem ל zuschreibt. Vergl. Fragment of Talmud babli Pesachim, edite by W. H. Lowe. London 1879, S. 1 Anmerk. 3.

mez. 86 a; אוחיבנא לה „ich widerlege“ Sabb. 121 b, (Münch. Handschr. אוחיבנא).

3. P. pl. In Beziehung auf das Praefix verhält es sich hier ganz wie beim Singular. Die Endung ist י, da wo sich ן findet, haben wir fast immer directen palästinensischen Einfluß. So ארמא בשורתא טבתא ליהודאי ולא יעידן „Es ward den Juden die gute Botschaft, daß sie nicht mehr von der Thora abzuweichen brauchten“ Taan. 18 a, מושח. האשח. 19 a. — יבכין עמיה כל מרירי ליבא „Es mögen Alle, die betrübteten Herzens sind, mit ihm weinen“ Moeb kat. 8 a (Spruch, der in Palästina gesagt wurde, so der Trauerredner umherging). — ברא וברחא ירחן עממן לשלם Joma 71 b; כחרא ירחן Sabb. 116 b, beide schon oben erwähnt.

Das Femininum wird meist durch das Maskulinum vertreten. Einzelne erhaltene Formen desselben haben wir in ליחממן „sie sinken hinab“ Sabb. 54 b; לילפן „sie lernen kennen“ Sabb. 65 b; לישחממן „sie werden gehört“ (Die Münch. Handschr. hat eine andere Lesart).

חילקון „sie werden genommen“; חיבבון „sie werden mannbar“ Kethub. 52 b gehören dem palästinensischen Dialect an.

2. P. pl. Das ן der Endung wird stets abgeworfen. Eine besondere Form für das Femininum ist nicht mehr vorhanden.

1. P. pl. Der Unvorsichtigkeit der Abschreiber, die gewohnt waren, bei der 3. Person bald נ bald ל als Praefix zu schreiben, haben wir es wohl beizumessen, daß wir hier einigemal ל statt נ als Präfix haben. So ליהוי כולן לעמא דר „Wir wollen Alle zu einem Volke werden“ Sanhedr. 39 a. — לנמא ליה „Wir wollen ihm sagen“ Bab. bath. 41 a. (Die Oxford. Handschr. hat נמא). — לירוקאן „wir spucken aus“ Sabb. 145 b. (Die Münch. Handschr. hat sogar אנא לירוק, die Oxford. aber ליעיין „Wir wollen nachdenken“. (Die Handschr. haben נעין).

B. Verben starker Wurzel.

Die bekannte Eigentümlichkeit des Semitischen, nach welcher einem Perfect mit a ein Imperf. und Imperat. mit u, einem Perf. mit i ein Impf. u. Impt. mit a, einem Perf. mit u ein Impf. und ein Impt. mit u entspricht, ist im Talmudischen noch mehr wie im Mandäischen im Schwinden begriffen, und es scheint statt ihrer das Streben vorzuherrschen, das Imperfect mit dem Perfect in Gleichklang zu bringen.

So finden wir bei den Verben mit a im Perf. ziemlich oft im Impf. neben den Formen auf u solche mit a. So bei חצ *„ernnten“* (חורע ולא) חוצר *„Du sollst säen und nicht ernnten“* Moed. lat. 9 b und ארע וארצור *„Ich will säen und ernnten“* Bab. mez. 105 a. — חשב *„aufzählen“*, *„hinzurechnen“*. לירשב *„Er rechne auch Zerstoßen hinzu“*, Sabb. 74a. (נמי כורש) לירשוב נמי *„Er rechne auch das Säen im Thale hinzu.“* Macc. 22a. — הרק *„befestigen“*. לא ליהרוק לא ניהרוק איניש *„Niemand befestigt,“* Sabb. 139 b. — נפק *„hinausgehen.“* hat neben ניפוק י. נפק *„er geht heraus“* Ribb. 81 a. — כחב *„schreiben“* lautet Macc. 11 a der Impt. (שם אחספא) כתב *„Schreibe den Namen Gottes auf eine Scherbe“*.

Seltener findet sich im Impf. i (e) neben u, dagegen öfter im Impt. — פסק *„theilen,“* *„aufhören“* hat (וניקבעיה לשבתא) פסק *„Wir wollen aufhören und den Ruhetag festsetzen“* Pesach. 105 a; und ליפסוק (דמיה רפלניא) *„Das Blut Jenes wird aufhören zu fließen“* Gitt. 69 a. — שקל *„nehmen“* hat neben der regelmäßigen Form im Impf. נשקל Ab. far. 28 a, und im Impt. שקיל Pesach. 113 a, Sabb. 142a. Ebenso שבק Sabb. 142a, der Impt. von שבק *„lassen.“* — וכן hat im Impf. אורבן, Bab. bath. 30 b. *„ich kaufe“*; לרבן Sabb. 140 b *„er kaufe“*; im Impt. וכן *„kaufe“*, Bab. mez. 67 a. — אול *„gehen“* hat יול Taan. 21 a *„er gehe“* und נחיל Berach. 27a *„er gehe“*. — עבר (syr. נעבר imperf.) hat auch im Talmudischen das e im Perf. und Impt. meist bewahrt. עברי

„er thue“ Sabb. 81 a, Berach. 30 a; עבד „thue“ Gitt. 68 a, Bechor. 8 b. Aber auch לעבד Ab. fara 28 b.

Die Formen mit e im Perf. wechseln häufig mit Formen auf a*) und haben bald u, bald a, bald e im Imperf. oder Impt. Perf. נסב und נסיב Moeb lat. 3 b „nehmen.“ Impt. נסב לא Moeb lat. 9 b. „Du sollst nicht nehmen.“ Impt. נסיב Nedar. 36 b; סב Gitt. 69 a „nimm.“ — Perf. נחח und נחה „herabkommen.“ Impt. לינחח Gitt. 67 b; לינחח Sabb. 110 a. Impt. נחח Zebam. 63 a. — Perf. טעם und טעמ „schmecken, kosten.“ Impt. ליטעם Sabb. 11 a, Taan. 12 b. Impt. טעימו „schmecket“ Pes. 101 a. — Perf. סליק und סלק „hinaufsteigen.“ Impt. ליסליק Sabb. 110 a, ליסליק Sabb. 141 a. Impt. סק — Perf. חליף und חליף „vorübergehen.“ Impt. חחליף Zoma 18 a, חחליף Gitt. 56 b. — Perf. סגיר „sich neigen.“ Impt. סגיר ליה „neige Dich vor ihm.“ Meg. 16 b.**)

Die Verben, deren zweiter oder dritter Wurzelbuchstabe ein Guttural oder ר ist, haben sowohl u als auch a im Imperfect und Imperativ, nur bei ר scheint stets a zu stehen. ליגור Sabb. 140 a; לגור Sabb. 39 a „er beschliesse.“ — לעבר „er geht vorüber,“ Sabb. 110 a, אעבור „ich gehe vorüber.“ Meg. 4 a. — תחרט „Du empfindest Reue“ Pesach. 113 a. — ליחרר „er röstet“ Pesach. 40 a. — ליפרח „er öffnet“ Berach. 19 a. — לישראל „er sendet“ Sabb. 139 a. — לישרח „er bemüht sich“ Sabb. 82 b.

Eine Form mit o im Perfect haben wir in חרוב „wüste sein“ Meg. 4 a, Gitt. 55 b. Imperf. יחרוב Masir 32 b; יחרוב Moeb lat. 9 b; auch יחרב Gitt. 56 a. Auch gehört wohl hierher חקף „er ward stark“ (Vom Schlechtwerden des Weines) Taan. 7 a. (Münch. Handschr.)*)

Da, wie wir schon gesehen haben, die Formen des Verbs bei den verschiedenen Zeitformen sehr schwankend sind, so wird

*) Vergl. Mand. Grammat. S. 218.

**) Die S. 69 u. 70 angeführten Formen שקלי, כחיבי, אכילנא, נפידנא sind nicht als ursprüngliche Perfecte mit i aufzufassen, da dieser Vokal dort secundär ist.

es am zweckmäßigsten sein, wenn wir von der Aufstellung von Paradigmata absehen und nur die vorkommenden Beispiele anführen.

Perfect.

3. masc. sing. Peal: שקל Moeb lat. 11 b, „er nahm;“ סלק „stieg hinauf“ Berach. 42 a; סליק Berach. 18 b; שחק „schwieg“ Moeb lat. 28 a, und mit א prosthetic. אשתקד Pes. 17 a; שכב „starb“ Moeb lat. 17 a.

Pael: מכר verkaufte; Bab. mez. 65 a; ברך „sagte den Segensspruch“ Berach. 53 b, 54 a; סליח „schabte ab“ Sabb. 74 b; שר „sandte“ Berach. 58 a; שלם „vollendete“ Sabb. 118 b.

Afel: אדליק „zündete an“ Sabb. 21 b; אהרד „bezeugte“ Berach. 58 a; אשנח „merkte“ Berach. 28 a; אחמר „erschwerte“ Sabb. 134 a.

Ethpeel: אימלך „beriet sich“ Berach. 27 b; אנקב „ward gelöchert“, Chull. 46 a; אחפך „lehnte sich auf“ Moeb lat. 16 a; אישרמיט „machte sich los“ Moeb lat. 12 b. — Hierher gehört wohl auch das Wort (לי לך גע) „es liegt mir daran.“ Levy möchte es zwar als ein Substantiv auffassen und bringt es mit dem syr. איכפנא zusammen, doch spricht die Stelle לא איכפת לך Gitt. 62 a gegen diese Auffassung. Es ist daher besser, es als das Ethpeel von כפת „binden“ zu nehmen.

Ethpaal: איסחכל „betrachtete“ Pesach. 104 a; אירב „ward verkauft“ Berach. 5 b; אירן „ward aufgehäuft“ Berach. 47 a, Bez. 13 b; איסחב „geriet in Gefahr“ Pesach. 111 b; אירש „ward geheiligt“ Rebar. 31 a.

Quadril: und Ähnliches: איגרר „wälzte sich;“ איגרם „ward zerrißen“ Pesach. 38 b; אימרט „ward enthaart“ Ab. far. 69 a; אישררב „ward herabgelassen“ Succa 8 a.

3. fem. sing. Peal: אולה „sie ging“ Macc. 5 b; שכיב „starb“ Sabb. 151 b; שלח Berach. 51 b; שמעה „hörte“ Berach. 51 b. — Mit א prosthetic. Bab. mez. 84 b „sie war widerspenstig“.

Pael: קבילא „fie empfing“; בשילה „fie dachte“ Nedar. 66 b (transit.); טריחא „belästigte“ Macc. 17 a.

Afel: אקרבח „fie führte herbei“ Seb. 39 b; אשגרא Moeb lat. 27 b; אוקנא לה „wurde alt“ Nibba 47 a.

Ethpeel: איפשישא „ward erklärt“ Berach. 52 b; אימחילא „ward verglichen“ Sanh. 95 a; איתרפיכא „wandte sich“ Moeb lat. 25 a; איתעכידא „ward gethan“ Sabb. 3 a; איתנסיכא „ward genommen“ Nedar. 50 a; איכספא Taan. 25 a „ward beschämt.“

Ethpaal: איקרשא und איקרשא Reth. 62 b; איתפרקא „fie ward losgelöst“ Berach. 54 a; איעלמא „ward verhohlen“ Bab. mez. 85 b.

Quadril. und Ähnliches: איפרסמא „ward bekannt“ Rosch hash. 25 b.

Sobald das Verbum mit einem Objectsuffix verbunden wird, muß zur Vermeidung des Hiatus das ursprüngliche ח selbstverständlich wieder eintreten. „fie brachte das Schiff zum Stehen“ Sabb. 181 a; „fie ließ ihn nicht“ Sabb. 156 b; „fie lud ihn ein“ Meg. 15 b; „fie übergab sie“ Bab. bath. 123 a.

2. sing. Pael: גנבת „stiehst“ Berach. 55 b; שקלת Bab. mez. 63 b; סליקת und סלקת Berach. 18 b; פשעת „freveltest“ Bab. lam. 85 a; כתבת „schreibst“ Chag. 4 b.

Pael: קבילח Sanh. 102 b.

Afel: אסדרח „bezeugtest“ Pesach. 113 b; אפסרח „beschädigtest“ Reth. 61 b; אשכחת „sandtest“ Bab. mez. 63 b; אחקפת „erschwertest“ Bab. bath. 129 a.

Ethpeel: Hier steht mir kein Beispiel zur Verfügung.

Ethpaal: איעכבת „hielst Dich auf“ Chull. 105 b; איפגרה „warst müßig“ Reth. 111 b.

1. sing. Pael: עבדיה „ich machte“ Sabb. 145 b; שמעיה „hörte“ Bab. mez. 64 a, Bab. lam. 87 a. — שקילי Sabb. 156 b; בעיחי „ich war erschreckt“ Nibba 13 a; שחוקי Sabb. 29 b; גנבי „ich stahl“ Bab. lam. 65.

Pael: קריבתי „näherste“ Sabb. 89 b; שרדי „sandte“ Meg. 7 b; שמיתי „that in den Damm“ Bab. lam. 17 a.

Afel: ארדו ליה „regte auf“ Sanh. 95 a; „brachte ihn zurück“ Sanh. 95 a.

Ethpeel: איקלעית „ich traf ein“ Sabb. 145 b.

Ethpaal: איסחכני Beth. 61 a; אסחכלי Bab. mez. 85 a, Meg. 28; איערחו „ward reich“ Pesach. 113 a; אישחכחי „streckte mich hin“ Bab. mez. 85 b.

Beim Antritt eines Objectsuffixes an die erste Person erscheint auch hier stets das ursprüngliche ת wieder. אמריחה „ich sagte es“ Sabb. 22 a; חשבחיני „ich betrachtete Euch“ Berach. 58 b; בריכחינו „ich segnete sie“ Berach. 57 b.

3. pl. Peal: ברקו „sie prüften“ Berach. 44 a; שחיקו „schwiegen“ Sabb. 29 b; הרדו „kehrten zurück“ Berach. 10 a. — מור „beischlossen“ Macc. 20 a; מול „raubten“ Bab. mez. 62 a.

Pael: קבילו Gitt. 73 a; סליקו „entfernten“ Berach. 42 a; שדרו Berach. 42 a; שדור „schickten“ Meg. 7 a; תקן „ordneten an“ Moeb lat. 3 b.

Afel: אסחידו „bezeugten“ Bab. mez. 5 a; אקדירו „machten schwarz“ Pes. 118 b; אשכחו Berach. 44 a; אחמור „erschwerten“ Midba 66 a.

Ethpeel: איהפכו Bab. bath. 74 b; איהפכו „wurden umgewandelt“ Moeb lat. 25 b; איבערו „wurden erschreckt“ Meg. 3 a; אקלעו „trafen ein“ Berach. 42 a; אינקט „wurden festgehalten“ Taan. 23 b. — fem. אקרקע „wurden zerissen“ Midbush. 70 b.

Ethpaal: איחכשור und איכשור „wurden tauglich“ Chull. 93 a; איחכחש „wurden wiederlegt“ Sanh. 18 b; אישחקור „wurden der Lüge überführt“ Macc. 5 b; אישקור „wurden entwurzelt“ Zebam. 64 b.

Quadri- und Hinf. חרמינו „übersetzten“ Rosch. hash. 30 b; אישחעברו „wurden dienstbar“ Ab. far. 2 b.

In Verbindung mit Objectsuffixen wird nur die ältere Form angewandt. שמעו „sie hörten ihn“ Rosch hash. 26 b; אמרחו „sie bemühten sie“ Berach. 21 a.

2. pl. Peal: שקילו „ihr nehmt“ Sanh. 110 a; עסקו „beschäftigtet Euch“ Zeb. 105 a; נקסחו „ihr hieltet“ Pes. 110 b.

(ed. Venedig, unsere Ausg. haben נקישו); עבדתו „ihr thatet“ Rebar. 25 a.

Paal: קבלתו Gitt. 73 a; ובינתו „ihr verlaufet“ Ab. far. 71 a; כבנתו „brachtet in Gefahr“ Berach. 25 a; פטרתו „befreiet“ Berach. 54 b.

Afel: אחריסחן „ihr wappnetet Euch“ (denom. vor חרים *supra*; Schül.) Tamid 31 b.

Ethpeel: Rein Beispiel.

Ethpaal: אהערתו „wurdet reich“ Horjoth 10 b.

1. pl. Paal: פהרנא „wir deuteten“ Tamid 32 a; חרמנא „unterzeichneten“ Bab. bath. 164 a. — שכיבן „wir lagen“ Sanh. 7 a; הדרן „kehrten zurück“ Bab. bath. 74 b.

Paal: חקן „ordneten an“ Succ. 44 b.

Afel: אשכחן „fanden“ Sabb. 144 a, Moed fat. 20 a; (אחילין ed. Vened.; Ausg. אחילין „wir fingen an“ Berach. 15 a).

Ethpeel: איקלען „wir trafen ein“ Chull. 111 a.

Quadril. und Añnl. תרגימנא „wir übersetzten“ Sabb. 136 a; שעבדן „wir machten dienstbar“ Ab. far. 2 b.

Imperfect.

3. masc. sing. Paal: ליסבר „er meint“ Sabb. 63 a; לינמר „lernt“, נימור „beschließt“ Moed fat. 14 b; ליחרע „fät“ Sabb. 85 a; ליכחוב „schreibt“ Moed fat. 8 a.

Paal: ליחבן Sanh. 95 a; נחבן Kidd. 20 a; ניהדר „verschönert“ Bab. mez. 84 a, (syr. הדר Vergl. Targ. Lev. 19, 15 לא הנהדר); ליגריש „vertreibe“ Arach. 23 a.

Afel: לינמרן „er lehre uns“ Chag. 13 a; לישמעינן מושף הושף. 14 a; לישמעינן „er läßt uns vernehmen“ Berach. 36 a).

Ethpeel: לשחכח „wird vergessen“ Bab. mez. 85. ניהדר „nimmt sich in Acht“ Gitt. 69 b.

Ethpaal: ליסחבן „kommt in Gefahr“ Sabb. 81 a. ליחכער „ist tauglich“ Gitt. 87 a; ליצמער „grämt sich“ Chag. 5 b.

Quadril. und Añnl. ניגדר עלה „rollt es darauf“ Ab.

far. 28 a; „לִיכְלֹבֵל“, „wird verwirrt“ Moeb. lat. 9 b; „לִיִּחְרַבֵּב“, „mißt sich“ Rosch haSch. 27 a.

3 fem. sing. Peal: „תִּשְׁלַח (מֵאִנִּיה)“, „sie entkleidet sich“ Sabb. 110 a; „תִּשְׁקֹל“, „sie ertreibt Thalizah“; Seb. 105 a.

Pael: „תִּשְׁרַר“, „sie sendet“ Berach. 18 b; „בִּיעַת“, „bient“ Sabb. 110 a.

Afel: Rein Beispiel.

Ethpeel: „תִּיעֲבִיר“, „wird gethan“ Bab. mez. 29 b; „תִּיעֲשֶׂה“, „wird erklärt“ Sabb. 140 a; „תִּיעֲבֹר“, „wird zerbrochen“ Bab. mez. 107 a.

Ethpaal: „תִּיעֲנֵן“, „sie vereinigt“ Bab. mez. 19 a; „תִּיעֲדֵן“, „sie sei bestimmt“ Moeb. lat. 18 b.

2. masc. und fem. Peal: „תִּשְׁקֹל“, „erklärt“ Sabb. 3 b. — fem. „תִּשְׁקֹל“, „du flüsterst“ Bab. mez. 58 b; „תִּשְׁקֹל“, „reißt nieder“ Bab. bath. 4 a; „תִּשְׁקֹל“, „erklärt“ Sabb. 3 b. — fem. „תִּשְׁקֹל“, „fürchte dich nicht“ Bab. mez. 84 b; „תִּשְׁקֹל“, „laß dich nicht“ Sabb. 63 b; „תִּשְׁקֹל“, „laß dich nicht“ Moeb. lat. 27 b.

Pael: „תִּשְׁקִיל“, „bessert aus“ Seb. 63 a; „תִּשְׁקִיל“, „entwurzelt“ Pesach. 113 a.

Afel: „תִּשְׁקֵה“, „findest“ Sabb. 152 a.

Ethpeel: Rein Beispiel.

Ethpaal: „תִּשְׁקִיל“, „betrachtest“ Bab. mez. 85 a; „תִּשְׁקִיל“, „95 a.

1. sing. Peal: „תִּשְׁקֵה“, „ich erkläre“ Sabb. 80 b; „תִּשְׁקֵה“, „ich prüfe“ Seb. 65 a; „תִּשְׁקֵה“, „Meg. 16 a; „תִּשְׁקֵה“, „Midda 48 a; „תִּשְׁקֵה“, „Sabb. 81 b.

Pael: „תִּשְׁקִיל“, „Sabb. 98 a; „תִּשְׁקִיל“, „Berach. 28 a, „תִּשְׁקִיל“, „5 b; „תִּשְׁקִיל“, „ich bereite zu“ Chull. 60 a; „תִּשְׁקִיל“, „Berach. 54 b; „תִּשְׁקִיל“, „Berach. 48 a.

Afel: „תִּשְׁקֵה“, „ich belehre dich“ Bab. mez. 83 b; „תִּשְׁקֵה“, „gebe sie preis“ Bab. mez. 30 b.)

Ethpeel: „תִּשְׁקֵה“, „ich berate mich“ Berach. 27 b.

Ethpaal: „תִּשְׁקֵה“, „Laan. 25 a; „תִּשְׁקֵה“, „ich halte mich auf“ Sabb. 98 a; „תִּשְׁקֵה“, „ich verberge mich“ Berach. 31 b.

3. pl. Peal: „תִּשְׁקֵה“, „sie kaufen“ Sabb. 75 b; „תִּשְׁקֵה“, „

Chull. 51 a; ניהררו „kehren zurück“ Berach. 37 a. — Bei ניהרו „sie breiten aus“ Beza 30 a und וליהרו „sie mögen kommen und zeugen“ Jeb. 31 b scheint das u der Endung, gerade wie bei der 3. Pers. Pers. auf den 2. Radical zurückgeworfen zu sein.

Pael: ליקבלו Gitt. 7 a; ליקרמו Meg. 4 b; לצערו Berach. 28 a; ניפלנו „sie teilen“ Sabb. 116 a.

Afel: Rein Beispiel.

Ethpeel: ליחלפו „werden verwechselt“ Sabb. 54 b; ליענשו „werden bestraft“ Beza 16 a. — fem. לישמען „werden gehört“ Moeb lat. 16 b (Die Münch. Handschrift liest ganz anders.); ליחמנן „sinken herab“ Sabb. 54 b. — תילקחן „sie werden genommen“, תבגון „sie werden mannbar“ Keth. 52 b gehören beide dem palästinensischen Dialect an.

Ethpaal: ליצטרפו „werden verbunden“ Sabb. 71 a; ליבררו „werden zerstreut“ Gitt. 33 b; לירבנו „werden verkauft“ Erub. 47 b.

2. pl. Pael: תרחבון Taan. 24 b; תרחלון Bab. bath. 10 a; תדרשון Beza 28 a; תעברו Bab. bath. 10 a; תגמרו Bab. bath. 130 b.

Pael: לא תרחקוהו „ihr sollt ihn nicht entfernen“ Sanh. 97;)

Afel: Rein Beispiel.

Ethpeel: תיכספו „werdet beschämt“ Ribb. 81 a.

Ethpaal: תתעשרו „werdet reich“ Bab. mez. 59 b.

1. pl. Pael: נעביד Sabb. 37 b; נישבוק Sabb. 119 b; ניהמו Berach. 105 a; ניהבם „wir sind weise“ Taan. 23 b.

Pael: ניקביל Chag. 5 b, Sebam. 121 a; נומין „bereiten zu“ Ber. 45; נבריד Berach. 103 b; נחקן „ordnen an“ Horjoth 13 b.

Afel: נשכח „finden“ Sabb. 30 b.

Ethpeel und Ethpaal: Rein Beispiel.

Imperativ.

masc. sing. Pael: לברש Meg. 16 a; שקול Bab. bath. 6 b; שקיל Sabb. 142 a; שלח Berach. 28 a; הפוך Berach. 113 a; ררוט „laufe“ Berach. 113 a; עבד

Gitt. 68 b, Bechor. 8 b; אשר „sei stark“ („eile“), Gitt. 34 a, Sabb. 119 a; letzteres ist schon ganz zur Interjection geworden.

Pael: ובק Verach. 62 b; קרים Tamid 27 b; קבל Bab. lam. 117 a; בריד Verach. 54 a; שפיץ „bessere aus“ Zeb. 63 a.

Afel: אפקר Sucea 44 b; אברח Verach. 55 b; אצמן Sabb. 51 a „verberge“; אפרח „lasse fliegen“ Scheb. 30 b.

Ethpeel: אשחמע „werde gehört“ Sanh. 95 b; אדורה „nimm Dich in Acht“ Pesach. 112 a.

Ethpaal: אסחכל „betrachte“ Chull. 60 a. איסמר „verbirg Dich“ Zeb. 45 a. — Wie der Imperativ im Ethpeel und Ethpaal zu vocalisieren, ist aus der Schreibweise nicht ersichtlich. Jedenfalls haben wir aber hier, gerade wie im Mandäischen, eine mit dem Perfect übereinstimmende Form. *)

fem. sing. Peal: שבקי Verach. 31 b; שקלי Meg. 18 a; חברי Medar. 66 b; נהוגי (Mündch. Hand Schr. נהוגי), Moeb fat. 16 b; עבירי Zeb. 63 a.

Pael: בשילי „foch“ (trans.) Medar. 66 b; שלימי Bab. mez. 42 b.

Afel: אקרימי Sabb. 151 b.

mas. pl. Peal: עבירו Bechor. 8 b; לחושו „flüstert“ Joma 82 b; טעמו „kostet“ Pesach. 101 a; טרוקו „verschließet“ Verach. 28 a; כחיכו „schreibet“ Joma 77 a; שחיקו „schweiget“ Kidd. 70 b.

Pael: צביתו „bereitet zu“ Mosch. hafch. 17 a; קרימו „seid früh und seid spät“ Verach. 8 a.

Afel: אדרמו „zerstücket“ Gitt. 67 b; אחריפו „thuet früh“ Sanh. 70 b; אשלימו „vollendet“ Verach. 8 b; אשקרו Kidd. 81 a.

Ethpeel: Kein Beispiel.

Ethpaal: איברור „sie mögen zerstreut werden“ Pesach. 110 b.

Eine besondere Form für das Femininum pl. Peal haben wir noch Sabb. 112 a. קטרין „tötet.“

*) Vergl. Mäbels Mand. Grammatik S. 229 Anmerk. 2.

Participia activi.

Peal: sing. שקיל Macc. 17 b; „er zieht aus“ Berach. 20 a. — fem. רחקא „sie drängt“ Moeb lat. 28 a; רהמא „läuft“ Moeb lat. 9 b; עברה Moeb lat. 17 a; הדרה „kehrt zurück“ Sabb. 151 b. — pl. Das נ der Endung fällt sehr oft ab. Auch findet sich hier nicht selten die verbale Plural-Endung ו, besonders vor den Wörtchen ליה, ליה und der Präposition ב. — קמלן Sanh. 95 a, 101 b; סברי Macc. 17 a; רהי Berach. 6 b; עברי Bab. bath. 4 a. — קמרו ליה Moeb lat. 14 b; קאולו Berach. 18 a (Münch. Handschr.). — fem. סלקן Berach. 20 a; שכן Berach. 56 a; רהנן Sabb. 22 a; עכן Pesach. 111 a.

Pael: sing. מקביל Berach. 48 a; מבין Berach. 62 b; מבטיל Pesach. 115 b. — fem. מכפרה „sie verfähnt“ Macc. 11 b; מעערא Jeb. 63 a. — pl. משקרי „sie belügen“ Mosch. hasch. 32 b; מסלקי „sie entfernen“ Berach. 44 b. — מעערו ליה „sie quälen mich“ Taan. 23 b, Taan. 24 a, Berach. 10 a; מבעתו ליה „sie schrecken ihn“ Meg. 29 a. — fem. מרמן „sie winken mit den Augen“ Sabb. 22 b; מקטן „räuchern“ Bezä 53 a.

Afel: sing. מברח Sabb. 140 b; מסהיד Berach. 60 b; משנה Sabb. 20 a. — fem. מפסרה Bab. mez. 117 b. — pl. מהחלי „sie fangen an“; מפקרי Sabb. 144 a. — מברו ליה „sie erinnern ihn“ Meg. 18 b. — fem. מפסרן „sie beschädigen“ Taan. 25 a.

Quadril. und Ähnliches: מנדר „er wälzt“; Bab. lam. 25 a; מנמנ „er stottert“; — משרני „sie überfallen“ Erub. 61 a; מחלחלין „sie erschüttern“ Berach. 59 a.

Participia passiva und reflexiva.

Peal: חשיר „verdächtig“ Berach. 5 b; גרוי „abgeschaaft; רקיע, ספין, חשיב, „geachtet, geehrt, erhaben“ Moeb. lat. 28 a. — fem. אמידא „abgeschäfft“, Bab. bath. 52 a; עבדא „gethan“ Berach. 13 a. — pl. שקילן Sabb. 63 b; השיבי Berach. 16 b; מחילי „verglichen“ Bab. mez. 83 b. — fem. יבירן Meg. 26 b; נסיבן Berach. 44 b.

Pael: מפנק „verzärtelt“ Bab. lam. 34 a, Sabb. 109 a; מפשר „erklärt“ Berach. 55 a. — fem. מהננא „geziemend“ Taan. 22 b. — pl. מברכן „gesegnet“ Jeb. 63 a; מפנקי Sabb. 54 a, 109 a. — fem. מברן „zerstreut“ Berach. 56 a; מחרנא „verflochten“ Bab. bath. 73 a; מחלקן „getheilt“ Aethub. 5 b.

Afel: מרהק „befestigt“ Shull. 19 b.

Ethpeel: מדרה Besach. 111 b; מיבעיה Sanhebr. 94 a. — fem. מחעבא Besach. 54 a (Münchn. Handscr.); משהקלא Sabb. 94 b. — pl. מחמלכן „beraten sich“ Bab. bath. 4 a; מחרפכי „verwandeln sich“ Meg. 4 b. — fem. משהמען „werden gehört“ Sabb. 23 b; מכתבן „werden geschrieben“ Berach. 6 a.

Ethpaal: מרובן Moeb lat. 10 b; מצער Bab. mez. 84 a. — fem. מפקרא Jeb. 65 b. — pl. מחעורי Besach. 50 a; מסחכלי Succ. 45 b; משהבחן „sind berühmt“ Besach. 38 a. — fem. מסחכלי Beza 20 a.

Quadril. und Ähnliches: מרהוק „eingeschlossen“ Medar. 9 b; משלחפי „verwechselt“ Bab. mez. 25 a, Bab. bath. 99 a.

[Das Participium passivum, mit folgendem ל und einem Personalaffix verbunden, umschreibt nicht selten das Perfect. So קמיה לי כוכבא „ich riß einen Stern ab“ Berach. 56 b. — לא קמיל לכו „ihr habt nicht getödtet“; לא שלף לכו ירקא „ihr habt kein Kraut ausgezogen“; לא אכיל לכו „ihr habt nicht gegessen“ Sabb. 82 a. — שמיעא לי „ich habe gehört“ Macc. 4 a; מספקא ליה „er zweifelt“ Beza 4 b und oft. Das Nähere hierüber gehört in die Syntax.]

Personalaffexion der Participia.

Die Verbindung der Personalpronomina mit dem Participium ist im Talmudischen sehr häufig. Besondere Formen für das Femininum sind nicht mehr vorhanden, dasselbe wird stets durch das Masculinum vertreten.

1. P. sing. Pael: בחישנא „ich suche“ Sabb. 152 a; זביננא Erub. 100 b; בריקנא Berach. 55 a. — pass. חשידנא Berach. 5 b; רשיבנא Berach. 18 b.

Formen wie קטלינא Besach. 25 b, עבדינא Berach. 48 a; שקלינא Taan. 24 a beruhen wohl, wie Möbelle mit Recht an-
nimmt, auf Nachlässigkeit der Abschreiber. Bei sehr vielen
solcher Formen in unseren Ausgaben haben die Handschriften
die richtige Lesart. — Bei ויינא „ich speise“ Gittin 57 a ist
daß נ von אנא mit dem נ des Stammes zusammengefloßen.

Pael: משרנא Sabb. 108 b; מחרצנא Sabb. 121 b;
מפריקנא Bab. mez. 84 a. — מוכנינא Bab. mez. 63 b.

Afel: משלימנא „übergebe“ Chag. 5 a; מדררנא „bringe
zurück“ Bab. fam. 59 b; מפסירנא „beischädige“ Sabb. 108 a.

Ethpeel: מדררנא „ich bin vorsichtig“ Bab. bath. 29 a;
מימצרנא „rede mich“ Ab. jar. 70 b; מדברנא „erinnere mich“
Berach. 44 b.

Ethpaal: מסחלקנא Bab. mez. 67 b; משחלמנא „bin
bezahlt“ Bab. fam. 9 a; מסחתרנא „verberge mich“ Be-
rach. 31 b.

2. sing. Peal: ררשת Berach. 60 a; שקלח Moeb fat.
18 a. — pass. צריכת Bab. mez. 33 a; חשיבת Berach. 18 b.

Pael: מצערה Berach. 48 a; מברכת Berach. 53 b;
מפרשת Macc. 3 b. — pass. מפקרת „hast Befehl“ Zebam. 65 b.

Afel: מכחשת „machst mager“ Bab. fam. 34 a; משכחת
„findest“ Soma 26 a; מטרחת „bereitest Mühe“ Sabb. 21 b.

Ethpeel: מחפסת „wirfst ergriffen“ Berach. 56 a.

Ethpaal: מודבנת „bißt verkauft“ Macc. 2 b.

1. pl. Peal: קטלינן Besach. 110 a, כתבינן Sanhedr. 96 a;
חלשינן „wir reißen aus“ Moeb fat. 16 a. — pass. נקיטינן „wir
sind genötigt“ Berach. 45 b; עסיקינן „sind beschäftigt“ Macc.
8 b; בריכינן Berach. 58 b.

Pael: משחקינן „wir bringen zum Schweigen“ Berach.
33 b. מברחינן „wir erheitern“ Taan. 22 a; מברכינן Berach.
36 a. — pass. מפקדינן Zeb. 47 b.

Afel: משבעינן „wir lassen schwören“ Moeb fat. 16 a;
מחרמינן „legen in den Bann“ Moeb fat. 16 a. — מטבלינן
„wir lassen untertauchen“ Midba 30 a ed. Vened. (unsere Ausg.
haben אטבלינן).

Ethpaal: מדרבנן Macc. 2 b.

2. pl. Peal: מהליתו „ihr beschneidet“ Sanh. 29 a; ערבייתו „leistet Bürgschaft“ Sanh. 39 b; חמהיתו „staunt“ Sanhebr. 95 a. — pass. צריכיתו Sabb. 121 b; חזיביתו Taan. 15 b.

Pael: מברכיתו Berach. 42 a; מגרדיתו „schabt ab“ Bab. bath. 22 a. — pass. משבחייתו „seid gepriesen“ Reth. 112 a.

Afel: מחניפיתו „schmeichelt“ Reth. 63 b, 84 b; מחדריתו (אפייתו) „wendet Euer Antlitz“ Moeb kat. 22 a.

Infinitiv.

Der Infinitiv Peal hat dieselbe Form wie im Syrischen; seltener wird ihm ein א (א paragogicum) angefügt. — Im Ethpeel, Pael, Ethpaal und Afel wird derselbe, gerade wie im Mandäischen und in den späteren Targumen, durch den Antritt eines י an Formen, die vor dem letzten Radical ein ו haben, gebildet. Formen mit vorgefügten ו, wie im Mandäischen, kommen im Talmudischen nicht vor. Beim Antritt von Objectsuffixen fällt die Endung י ab, in ganz vereinzelt Beispielen ist auch der ihr vorhergehende Vokal ו weggefallen, so: לאנחנרו Berach. 23 b (Münd. Handschrift); לאיקמיה Berach. 15 b, Moeb kat. 21 a, meist jedoch לאיקומיה Bab. mez. 16 a; לאנחיה ו. — Zur Erklärung dieser Formen weiß ich nichts Besseres anzuführen, als die Worte Röhlke's, Mandäische Grammatik § 122.

„Die Bildung שבויר u. s. w. ist sehr räthselhaft. Sie aus Formen wie dem palästinensischen שָׁבַח (mit א des st. emph.) oder מִשְׁבָּחִי (mit dem ו, uth des Abstractums) durch bloße Lautumwandlung zu erklären, hieße alle sichere Analogie verlassen. Wenngleich man gewohnt ist, das innere ו ö zu lesen, darf man am Ende doch wohl hebr. Abstracta wie שָׁבַח hierherziehen; dies wäre der Infinitiv Pael, während uns אֶשְׁבַּח Esra 4, 15, 19 (schon auf aram. Gebiet) eine analoge Bildung aus Ethpaal und נִפְתָּחִים eine aus

dem, im Aram. unbekannten, Nifal zeigte; vgl. noch נִצְעֲרִי, נִצְעֲרִים (eigentlich „Stechen“), שְׁעָרָה. Vielleicht hatten selbst die arab. taphaul, taphāul (äth. tagab'ro) ursprünglich langeß u. Das auslautende e möchte ich am liebsten für eine Femininendung = arab. aj, syr. ַי (wie in מוֹעֵי, גּוֹנֵי) halten; daß die mand. Infinitive männlich construirt werden können, gäbe keinen starken Einwand, da die unzweifelhaft weiblich gebildeten syrischen wie מוֹחֲפְעָלוּ u. f. w. ebenso behandelt werden. Bedenklicher, aber doch auch nicht sehr erheblich, ist schon, daß das e vor Possessivsuffixen wegfällt.

Aber auch diese Erklärung ist, wie Röhldeke selbst bemerkt, noch zweifelhaft.

Bereinzelt finden sich die palästinensischen Infinitive wie לקלקא „zu verderben“ Zebam. 120 b; לאסאח „zu heilen“ Nedar. 49 a; לאיחכסאח „geschlachtet zu werden“ Erab. 53 b u. f. w.

Peal: מירחט Berach. 6 b; מישקל Macc. 11 b; מעבר Moed kat. 4 b;

Pael: פלוחי „dienen“ Berach. 28 b; צמוחי „hervorprossen lassen“ Moeb fat. 2 b; שבוּחַי Besach. 2 a; שרורי Sabb. 108 b.

Afel: אפרושי „absondern“ Macc. 17 a; ארכורי „erinnern“ Berach. 14 b; אחרורי Macc. 6 a; אזורי Macc. 23 a.

Ethpeel: אימלוכי Bab. bath. 12 b; איחרורי Besach. 110 b (Münch. Handschr.); איכפולי „verdoppelt werden“ Bab. lam. 92 a; אינפולי „zusammenfallen“ Moeb fat. 2 a.

Ethpaal: אישחבוחי Besach. 50 b; איסחבולי Berach. 62 b; איברורי Zoma 2 b.

Quadril. und Ähnliches: שלשולי „herablassen“ Moeb fat. 25 a — תרבוּצֵי Moeb fat. 6 b — אישתרבוּצֵי „heruntergelassen werden“ Succa 8 a.

(Fortsetzung folgt.)

Elasar Aschenafi.

In meinen Beiträgen zur jüdischen Alterthumskunde (I, 145 ff) behandle ich einen handschriftlichen Commentar zur Bibel, welcher die Aufschrift: **פנח פנח לר' אלעזר בן נתן הכבלי** trägt. Um einer Verwechslung mit dem Werke **פנח פנח** des Josef ben Eliezer, welches übrigens ein Super-Commentar zu Ibn-Esra ist, vorzubeugen, führte ich an, daß außer dem Titel, im Ms. selbst einige Male **אלעזר המחבר** vorkomme. Also Elasar, nicht Josef, hieß der Verfasser meiner Handschrift. Ueberdies führte ich (S. 136) noch eine Erklärung Elasars zu einer Stelle bei Ibn-Esra an, und verwies auf die ganz anders lautende Erklärung des Josef zu derselben Stelle, angeführt in Geigers Zeitschrift I, 220.

Nichtsdestoweniger bemüht sich kein geringerer Gelehrter als Herr Steinschneider, die Existenz dieses Elasar Aschenafi in Zweifel zu ziehen. In seinem Referate über mein erwähntes Werk schreibt H. St. in der allgemeinen deutschen Universitäts-Zeitung 1887 Seite 230 wie folgt: „Herr E. nimmt mit Recht an dieser seltsamen Genealogie Anstoß, und doch berührt er anderweitige Umstände nicht, die ihm theilweise bekannt sein mußten (s. das Citat aus Geigers Zeitschrift S. 126). Das Werk ist mehrfach gekürzt und defect, 1399 in der Stadt Areata vom Esraim ben Sabbatai kopirt . . . In Candia war 1346 oder 1376 Josef ben Eliezer, Verfasser eines Buches von gleichem Titel und ähnlichem Inhalt (um 1358), wovon nur ein Auszug gedruckt ist . . . Wolf citirt dieses Buch irrtümlich unter dem Mainzer Gelehrten Eliezer ben Ratan, der ein Werk desselben Titels, aber ganz anderen Inhalts verfaßte . . . Hier liegt wahrscheinlich ein Zusammenhang vor, der zu weiterer Forschung einladet . . . Daß der angebliche Elasar . . .“

Ich erlaube mir gegen Herrn St. zu bemerken, daß Josef ben Eliezer פֿענא צפנא keineswegs von „ähnlichem Inhalt“ ist wie der פֿענא צפנא des Elasar benATAN. Meine Handschr. enthält 258 vollständig erhaltene große Quartseiten. Wenn auch einige Blätter fehlen, so ist die Handschrift wohl defect zu nennen, sie reicht aber vollständig für eine genaue Beurteilung ihres Inhalts hin. Nun enthält dieselbe einen Commentar zur Bibel, während פֿענא צפנא des Josef ben Eliezer ein Super-Commentar zu Ibn-Esra ist. Der Umstand, daß Wolf zwei Werke gleichen Titels und verschiedenen Inhalts irrthümlich identificirte, gibt uns wohl kein Recht, denselben Fehler zu begehen.

Unser Elasar Aškenafi hat im 14. Jahrh. wirklich gelebt und gewirkt. Steinschneider selbst ließ ihn einige Male Revue passiren, ohne ihn allerdings zu erkennen. In der Hebräischen Bibliographie XI, 41 erwähnt Herr St., daß zu Ende eines handschriftlichen יסוד מספר eine Bemerkung von Elasar ha-Aškenafi angebracht ist. Darauf hin fragt St: Wer ist dieser Deutscher Elasar oder Eliezer . . . Einen Commentar zu מראות אלהים des Chanoch von Elasar הצעיר Aškenafi enthalten Cod. Vatican 221,3 und 250,3 . . .

Nun ist dieser Elasar, dessen Existenz Herr Steinschneider jetzt anzuzweifeln geneigt ist, eben derjenige, der meinen פֿענא צפנא geschrieben hat. Cod. Vatican 221^s enthält, wie ich aus Autopsie angeben kann, nicht einen Commentar zu מראות אלהים, wie St. (wohl nach Assemani) angibt, sondern zuerst kurze Bemerkungen des Elasar Aškenafi zum dritten Theile des מורה נבוכים^{*)}, und dann das Buch מראות אלהים ohne irgend einen Commentar. Sehen wir uns die Sache näher an.

Bl. 3 (richtiger Bl. 2) des Cod. 221 führt keinen Titel und beginnt: אמר אלעזר הצעיר אשכנזי באתי כמתנצל בהיותי כותב אלו הרמזים וההערות ומגלה לחכם מבין מרעתו ראשי פרקים גם בחשמל גם כנפלאות ממני הלכתי בהיותי נמשך אחר רבני הרב

^{*)} Cod. 250 der Vaticana enthält nur ein einziges Blatt davon.

ז'ל מה כמו שתראה הנה וגם הרב ז'ל נמשך בזה אחר רבינו הקדוש ורבינא ורב אשי כאשר תראה בראש פרק ע"א מחלק ראשון. גם אני בראותי כי הגלות והשעבוד הולך ורב בעוונותינו והחכמות והולכות ומתמעטות וגם רבני הרב אינם מספיקות (so!) אלא ליחידים השרידים אחד מאלף אלפים ונפלה המחלוקת בשנותיו זה אומ' בכה זה אומ' בכה עד שדברי הרב ז'ל הם כדברי הספר החתום, באתי להעיר הלומד בו מפרק אל פרק וליישבם כתיקונן כאשר צונו ע"ה. . . בהקדמת המאמר כדי שיהא מזומן ונכון ללומד בלי יגיעה כדי שלא תאבד האמונה האמתית ברוב טרדותינו וכדי שלא ניגע לריק ולא נלד לבהלה. אבל המתרגל לא ימצא תועלת אלו הרמזים כי לא פתחתי שעריהם לרווחה כי גם סגרתני בפניהם ולתים ובריה וכן ראוי.

Nach dieser Einleitung folgen die Bemerkungen zum Moreh:

פרק א' מחלק ג'. ידוע יש מבני אדם אנשים שצורת פניהם וכו' זה מראיהם דמות אדם (Text des More) בפרק א' מחלק א' פי' לא הזכיר דמות לשום פנים כי אם לפני אדם ופי' זאת המלה וצורת אדם להנה שהן בעלי שכל. . . מסודות הקמחי (ר' חנוך?) אדם, מבח השכלי אשר בו. אריה, גבורים עושי דבריו. שור, משועבדים לאדניהם. נשר, קלים לעשות רצונו. . .

פרק ב'. מסודות ר' חנוך. ובר שראה ד' חיות בפ"ט ובפ"י מח"ב עיין שם ממנן הארבעה כנפים בסוף פמ"ט מח"א ובפ"ד מח"ב. אמנם הם על הצורה, ר"ל צורתם. . .

פרק ג'. כאשר זכר יחזקאל מתאר המרכבה וכו'. ממלת חיות, לפי שמלת חיות אינה מורה אלא על החי. . .

פרק ד'. צריך להעירך על ענין אחר שנטה אליו וכו' מיוחס לשמים כמו שהוא מפורסם, פי' תכלת דומה לים, ים דומה לרקיע, רקיע דומה לכסא הכבוד. שטח השמים, ר"ל פנימית גלגל הירח ותחתיתו. . .

פרק ה'. ממה שצריך שתתעורר עליו וכו' מהם אמר וארא וכו', ואין ואראה בכלל וארא. ואחר האופנים ההשגה הג', כמו שהתבאר בפט"ו מח"א וסבת זה ששתי ההשגות קודמות, פי' כי אין שער להכנס בחכמה האלהית ער שילמוד תחלה חכמת הטבעים גם תבנה גם ההגיון ועל כן נקראת זו החכמה מה שאחר הטבע.

פרק ו'. ודע שקודם שאדבר מענין זה הפרק בענין נבואת ישעיה ע"ה אודיעך מענין נבואת יחזקאל ע"ה מהיכן היא התחלת מרכבה ראשונה וסופה, וגם התחלת מרכבה שנייה וסופה. דע כי

אמר חנוך בן שלמה בן אלקוסטנטני ממשפחת החנוכי לא אליכם אישים אקרא . . . אלו ההרחים יסדם החכם ר' יצחק נר"ו בן רוד: חנוך בעלות לרום שחק . . .

Elasar schrieb demnach keinen Commentar zu מראות אלהים, sondern Bemerkungen zum Moreh-Nebuchim. Cod. Vatican 221 enthält diese nur zu den ersten sieben Capiteln des dritten Theiles. Ich weiß nicht, ob Elasar wirklich nicht mehr geschrieben, oder der Abschreiber das Uebrige nicht aufgenommen hat. Ebenso ist es mir unsicher, ob die Citate aus Chanoch von Elasar selbst stammen (sie lebten zu gleicher Zeit), oder vom Abschreiber herrühren. Allenfalls hat es einen philosophirenden Elasar Achtenasi gegeben.

סודות שאני מלקט מספר גנת אגוז בעד שלא יכולתי להעתיק...
und läuft bis Folio 16, und endet da העודות גן פלם
וערוגת חקות המודות. Von da bis Folio 36 folgen die Be-

2) Am Rande: ב"ט ובפ"ט מ"א. Diese Erklärungen sind aus
genommen und stark gekürzt.

merkungen Elasars und das Buch אלהים. Folio 36 beginnt:

זה ספר פרדם רמוני החכמה וערוגת בשם המזמרה. נאם יעקב בן אלעזר, שאלתני התלמיד הנעים וילד שעשועים לחבר לך ספר מסשלי הנבונים ומזמחם . . .

Folio 56 a:

נשלם ספר פרדם רמוני . . .

Folio 56 b:

אלהים יחנך בני משומעי המוסר ומאזניהם (וממאזניהם?) החושבים בו ומאמינים . . . נאם יעקב בן אלעזר שאלני צמח מגבולי התלמידים ופרח מכני הנגידים לאמר מי יביני חוקת הנפש החכמה עם יצר האדם.

Folio 67:

השלמתי ספר המורה בעזרת הבורא ביום חמישי בעיר רודוס בשנת חמשת אלפים ומאה ושלשה וארבעים שנה לבריאת עלמא בחדש אייר בכ' יום ממנו וכתבתיו אני משה קמחי לר' אליעזר קמחי בני הרחמן זכרו לקרות בו הוא ובני אחריו יצ'ו אני זאת בריתי אותם אמר יי'.

Es dürfte kein Zweifel mehr sein, daß der Elasar Aškenafi des Cod. Vat. 221 kein anderer als der Elasar Aškenafi meiner Handschrift ist; Ort und Zeit passen darin. Meine Hand. ist 1270 verfaßt und 1271 in Creta geschrieben; der Vaticanische Codex ist 1271 in Rhodus geschrieben.

Außerdem theilt mir Herr Professor D. Kaufmann mit, daß er einen handschriftlichen Commentar zu den Proverbien und zu Job von einem Elasar Aškenafi besitze, der nach der Ansicht des genannten Gelehrten mit dem Verfasser meines צפנת פנח identisch sei. Demnach würden von Elasar Aškenafi existiren: 1. ein Bibel-Commentar unter dem Titel צפנת פנח. 2. Ein Commentar zu Prov. und Job. 3. Bemerkungen zum Moreh. 4. Eine Bemerkung zum ספר יסוד.

A. Epstein.

Zur hebräischen Grammatik.

Von Herrn Ehub Polli, Rabbiner der Gemeinde in Padua und Docent der hebräischen und aramäischen Sprache an der Universität daselbst, ist im vorigen Jahre eine hebräische Grammatik in italienischer Sprache erschienen. Dieselbe wurde im Theologischen Literaturblatt Nr. 10 und in der Theologischen Literaturzeitung Nr. 22 etwas abfällig beurteilt, so daß sich Herr Polli zu einer Entgegnung gedrängt fühlt. Er wählt hierbei nicht die Form, jene Ausstellungen näher zu prüfen und dann zu widerlegen, sondern diejenige, durch welche er seine Zweifel gegen die Berechtigung, bei der hebräischen Grammatik immer auf das Arabische zurückzugreifen, näher darlegt. Ich lasse aus seiner Replik, die er mir vorgelegt hat, das Wesentlichste folgen, nur um diesem würdigen Gelehrten für das *audiat et altera pars* Gelegenheit zu bieten.

Br.

Nach einem jetzt weit herrschenden Systeme, daß sich besonders in den Umarbeitungen der Elementargrammatik des Gesenius kund giebt, wäre das Hebräische nur immer durch die Beziehung vorhistorischer Formen, die sich im Arabischen erhalten hätten, zu erklären. Diesem Systeme glaubte ich aus vielen Gründen nicht beipflichten zu können, und da es eben nun, wie es mir scheint, auf Grund dieser Systeme war, daß mein Buch getadelt wurde, so sei es mir erlaubt, bei aller Hochachtung vor jenen gelehrten Kritikern, ganz freimütig, diese meine Gründe vorzulegen, wobei ich mich, was die Ausgabe betrifft, auf die neueste der eben genannten Umarbeitungen (24. Aufl.) berufen werde.

Eine besonders hervorzuhebende Eigenthümlichkeit des

Hebräisch ist die große Leichtigkeit und die bewundernswürthe Regelmäßigkeit, mit welcher sich im Allgemeinen die Vocale verändern, je nachdem der Sinn oder die Stellung es erfordern. Eben diese so wesentliche Eigenthümlichkeit scheint man in den bisherigen Grammatiken fast gänzlich unbeachtet zu lassen, so daß in denselben als höchste Begründung zu solchen Aenderungen nur das Zurückkehren des Wortes zu seinem früheren Zustande gilt. Wenn man z. B. von דָּבָר, von בָּ und von כָּל: דָּבָר: (S. 40), דָּבָר (S. 78), דָּבָר und דָּבָר (S. 43) sagt, so scheint es hiernach, als wenn nicht die letzten, sondern die ersten die abgeleiteten Wörter wären; denn sind die kurzen Vocale die ursprünglichen, so kehrt die Sprache, sie nun annehmend, zu ihrem früheren Zustande wieder zurück.

Ich gestehe, daß ich mir eigentlich keinen Begriff von dieser Priorität kurzer Vocale machen kann. Es will mich bedünken, daß die dem Sinne nach getrennten Wörter immer länger, d. h. mit längern Vocalen, ausgesprochen werden mußten, und daß, sobald nur die Vocalzeichen eingeführt wurden, auch dieser Unterschied ebenso bald seine Bezeichnung fand. Aber wie dem auch wäre, bleibt es doch immer gewiß, daß wir beim jetzigen Zustande der Sprache nur דָּבָר, בָּ und כָּ vor uns haben, und daß die Gründe zu ihrer Verkürzung sich uns in der Sprache zu deutlich vorstellen, als daß es nur denkbar wäre, man hätte dies nur durch die Erinnerung an einen früheren Zustand derselben erreichen können. Ebenso, um ein anderes Beispiel vorzuführen, wenn man aus דָּבָר und דָּבָר die Namen דָּבָר und דָּבָר machte, so sind diese Ableitungen ganz analog den Gesetzen des Hebräisch, und es liegt gar zu fern, diesen Lautwandel aus einer Sprache herzuleiten, die nicht einmal einen solchen Schritt hätte von sich selbst thun können, um so weniger, da das Scová der ersten (S. 78) und das Bere der zweiten (S. 41) dieser Namen nur directe Ableitungen der entsprechenden Vocale in sadakat und sinat sein sollten! Sogar das Hiret von דָּבָר (S. 116), das ja so augenscheinlich für דָּבָר steht mit dem ersten Schewa in Hiret verwandelt, wegen der Unzulässigkeit der zwei Scová, ferner jenes von דָּבָר (S. 235),

statt dessen man ja sonst **קָרָה** hätte sagen müssen, und sogar das wegen des Hauchlautes nothwendige Padah in **קָרָהּ** (S. 153), und das Kamets von **קָרָהּ** (S. 180), welches ja so deutlich anstatt des Scavà steht, weil in reiner Sylbe vor dem Ton, alles dies wäre nach diesen Grammatiken mehr oder weniger direct aus dem Arabischen zu erklären! So müßte dem Hebräischen jedes eigene Gesetz abgesprochen werden, oder dasselbe in eine secundäre Reihe gedrängt werden, so daß aber auch dann jeder richtige Einblick in den eigentlichen Organismus der Sprache kaum ermöglicht wird.

Aber die ganze Theorie der Vocale scheint mir hier im Allgemeinen nur sehr schwer verständlich zu sein. Es gehen alle diese Sprachlehren von dem Begriffe aus, daß die Grundvocale im Allgemeinen nur drei seien a, i, u, und sie stellen darnach im Hebräischen zwischen dem a und dem i, als Ableitungen und Zusammensetzungen derselben vier Abstufungen von e, und ebenso vier Abstufungen von o zwischen a und u auf. Sie theilen hiernach alle Vocale nach jenen drei Grundvocalen in drei Classen ein, in jede derselben das Segol einführend, und zwar in die erste, wenn es von a her stammt, wie nach ihnen der Fall wäre z. B. in **קָרָהּ, גִּלְיָהּ, יִרְדָּהּ**; in die zweite, wenn es von Tsere oder von i herrührt, wie nach ihnen z. B. in **קָרָהּ** und **יִרְדָּהּ**, und in die dritte endlich bei seiner Ableitung von o oder u, wie in **קָרָהּ** und **יִרְדָּהּ**.

Nun weiß ich nicht, welchen Werth eine solche Eintheilung haben könnte, wenn es sich um ein Studium über die vorhistorischen Zeiten der Sprache handeln würde. Jetzt überhaupt, seitdem die Sprache in die Geschichte trat, stellt sich ja uns das Verhältniß unter den Vocalen ganz anders dar, indem sich, so z. B., jetzt gar kein Grund vorstellt, das e und das o mehr als das i und das u als abgeleitet zu betrachten, und es wird wohl Niemandem einfallen zu denken, daß die Punctatoren bei ihrer Anwendung der Vocale auf vorhistorische Zeiten gesinnt hätten. Der Gebrauch demnach eines solchen Systems in einer Grammatik für uns, und jedenfalls ein Nutzen, der daraus für den Lernenden, und womöglich für den Anfänger, entstehen

könnte, ließe sich sehr bezweifeln. Ich kann auch nicht glauben, daß man mit solchen Ableitungen, wie z. B. die des Segol aus einem a in יִיָּד oder גְּלִיָּד (s. ob.), oder die des Tsere ohne Jod, welches immer aus einem i herrühren sollte (S. 41), einverstanden sein könnte. Geht ja so jenes zwar alte, aber höchst einfache und ganz naturgemäße System einer Eintheilung in fünf lange und fünf kurze Vocale, und somit wohl auch jede feste Grundlage zur Würdigung ihres Gebrauchs und ihres Wechsels ohne Ersatz verloren. Wenn man so z. B. von דְּבָרִים mit den Suffixen דְּבָרֵיךְ, דְּבָרֶיךָ, דְּבָרֶיךָ bildet, so scheint es ganz natürlich zu sagen, daß man dem Namen in der Mehrzahl die nämlichen Suffixe wie dem in der Einzahl hinzusetzte, im Grunde nur mit jenen Unterschieden in den Vocalen, welche die Gegenwart des Jod nothwendig machte, so daß aus דְּבָרִים, דְּבָרֵיךְ, דְּבָרֶיךָ, דְּבָרֶיךָ werde, indem das Padah in דְּבָרִים, welches für דְּבָרֵיךְ steht, als Dehnung zum Ersatz für das fehlende Jod zu erklären ist, und auch das Hirek von דְּבָרֵיךְ erklärt sich wohl von selbst, da sonst dafür דְּבָרֶיךָ stehen müßte. Nach jenen Grammatikern aber sagte man דְּבָרֵיךְ, weil die Pronominal-Suffixe an die Nomina im status constructus anzuhängen wären (S. 231)! und דְּבָרֵיךְ wäre die ursprüngliche Endung dieses Status im Plural! דְּבָרֵיךְ würde also eine Zusammenziehung von דְּבָרֵיךְ sein, und das Hirek von דְּבָרֵיךְ würde davon abhängen, daß nachdem das Kamets des כ in דְּבָרֵיךְ wegen der Verlängerung des Wortes verloren ging, der Vocal der ersten Sylbe zur ursprünglichen Kürze des Vocals in der Grundform (dabar) zurückkehrte (S. 234, 235)!

Aber auch aus einem andern Grunde kommt mir hier die ganze Flexion der Nomina sehr erschwert vor.

Es verändern sich diese, wie bekannt, beim Uebergang ins Femininum, in das Dual, in das Plural, in den Status constructus, und bei der Anhängung der Pronominal-Suffixe. Wird nur eine richtige Theorie der Vocale vorangeschickt, und man betrachtet dann die verschiedenen Motive jedes für sich einzeln, so geht alles auf die einfachste und natürlichste Weise vor sich, indem, was die Vocale betrifft, es fast immer hinreicht,

auf die allgemeine Theorie hinzuweisen. Allein beim Mangel einer solchen Theorie hier war es vielleicht gleichviel, welche Methode man im Uebrigen befolgte, und man zog hier vor, alle Motive zuerst bei den Masculinis, dann bei den Femininis zusammenzufassen, alles hauptsächlich in Paradigmen vorstellend, deren jedes wegen der Verschiedenheit der Motive schwierig genug ist, so daß sich hier solcher Paradigmen, ihre Unterabtheilungen mitgerechnet, wohl 25 für die Masculina (S. 238) und 10 für die Feminina (S. 249, 250) finden. Es wird somit diese ganze Theorie bei einer Sprache, in der sich doch Alles so vernunftgemäß ordnen und erklären läßt, fast zu einem bloßen Gedächtnißzwang gemacht, aber auch zu einem solchen Zwange, wie man ihn nicht leicht verlangen kann.

Freilich rührt nicht Alles, was ich hier bemerkte, in ganz direkter Weise aus der Abhängigkeit vom Arabischen her, in welche man die hebräische Sprache zu stellen glaubte, nur daß in Folge derselben die ganze Lehre jener sichern Nichtsnur ermangelt, ohne die jeder Schritt nur leicht wanken muß.

Selbst die Behandlung der Vocale scheint mir in der That an manchen Stellen einen solchen Mangel fühlen zu lassen. Denn wie können wir z. B., die zwei Ausdrücke שָׁר und שָׂר als zwei ganz geschiedene Wörter, deren erstes mit unveränderlichen Vocalen, ansehen (S. 113, 114), während so ganz augenscheinlich das zweite nur eine unmittelbare ganz regelmäßige Abtheilung des ersten ist? oder wie können wir die Verba, in primitive wie פָּרַץ , und derivative wie פָּרַץ (S. 104) eintheilen, als wenn das zweite ein neues Verbum, und nicht eine ganz regelmäßige Form in der Conjugation des ersten wäre? Und ebenso wenig wüßte ich, warum der Name eines Bau conversivi entfernt werden sollte, um an dessen Stelle den eines Bau consecutivi zu setzen, da doch jedes Bau eigentlich ein consecutivum ist, und der einzige Unterschied bei jenem, um das es sich handelt, der ist, daß der Sinn durch dasselbe geändert wird?

Aber was mich vorzüglich bei dieser Behandlung befremdete, war die Wahl bei den Paradigmen. Denn freilich

muß man bei diesen gar vieles mit Wörtern, welche nicht in der Bibel sind, ergänzen, aber nicht deshalb schien es mir passend, in dieselben solche Conjugationen einzuführen, die dem Sinne und dem Gebrauche durchaus widerstreben. Warum so z. B. zum Paradigma für das Nifal gerade das Wort קָרַב wählen (S. 396), bei welchem ja diese Conjugation schon dem Sinne nach nicht denkbar ist? Oder warum solche Futura sich schaffen, wie $\text{שִׁנְיָהּ שִׁנְיָהּ}$ u. s. w. (S. 392) oder wie חָבַן, חָבַן u. s. w. (S. 397), oder שָׁבַח, שָׁבַח u. s. w. (S. 394), während doch alle diese Ausdrücke solche sind, welche nicht allein sich nicht finden, sondern augenscheinlich von der Sprache verworfen werden, so daß ihre Anwendung einen Fehler ausmachen würde? Ferner wie kann man sich so leicht mit der einzigen Stütze von יָנַי und יָנַי , und von einer seltsamen Auslegung des Imperativs יָנַי in Dan. 10, 1, als wäre es ein Perfectum, begnügen, um nach diesen drei Wörtern ein vollkommenes Paradigma für das Perfectum des Kal mit so eingebil deten dritten Personen wie יָנַי und יָנַי zu bilden! Und nachdem doch, obwohl nur in einer Anmerkung (S. 148), als wäre es nicht wichtig zu beachten, aber jedenfalls angezeigt wurde, daß in der Bibel nur ein einziges Beispiel, was wohl eben so viel heißt als eine einzige Ausnahme, von der Anhängung von $\text{נָּ$ zu dem Perfectum vorkommt, wie so doch im Paradigma ohne Weiteres, als wären es ganz regelmäßige Formen, solche Ausdrücke wie $\text{קָרַבְתִּי, קָרַבְתִּי}$ u. s. w. (S. 385) aufstellen? Ich müßte wirklich nicht, wie solche Paradigmen irgendwie nützen könnten!

Aber so auch in Betreff anderer Lehren der Grammatik bleibt mir Manches einzumenden übrig. So z. B. wo von einer Dehnung des Padāh zu Segōl gesprochen wird (S. 66 u. a.)! — oder wo man שָׁרַף als Zusammenziehung von שָׁרַף erklärt (S. 59), als wäre in der Sprache die Vermittelung dieses nicht existirenden Wortes zur Erklärung des שָׁרַף notwendig! — oder wo man die zusammengesetzten halben Vocale als Reste von vollen Vocalen vorstellt (S. 45), ohne zu bedenken, daß sie in der Regel nur zur Vertretung des einfachen Scorā

dienen, wo dieses nicht statthaben kann! — oder wo der Sinn des Nominativs von den angehängten Pronominal-Suffixen ausgeschlossen bleibt (S. 99), während sich ja doch z. B. אֵינִי עוֹדֵנִי finden! — oder wo, wie schon angezeigt wurde, gelehrt wird, daß die Pronominal-Suffixen an den Status constructus des Nomen angehängt werden müssen (S. 230), was ja in der That nicht ist, (man denke z. B. שָׁרִי, רִבְרִי, יְרִי) aber auch in der Sprache gar nicht den mindesten Grund zu sein hätte! und so, in gar manchen anderern Stellen noch.

Nun weiß ich nicht, ob alle diese Bemerkungen zutreffend seien, aber da sie mir als richtig scheinen, wird man wohl einsehen, warum ich diesem Systeme auf keinem Wege zu trauen vermochte. Ich glaubte hingegen im Hebräischen selbst ein zwar höchst einfaches, aber zugleich allen Erfordernissen dieses Studiums am besten entsprechendes System zu bemerken, und dieses suchte ich nun, so gut ich konnte, in seinem ganzen Zusammenhange und in seiner ganzen Einheit zu beschreiben, mit dem Bestreben, immer alles Besondere, das in ihm vorkommt, am besten hervorzuheben, aber auch eben deshalb in der Behandlung alles Befremdende, das keinen hinreichenden Grund hätte, ohne Rücksicht, mag es noch so gebräuchlich sein, zu entfernen. Wohl erkenne ich, daß auch in meiner Arbeit der Mängel gar viele sein werden, nur muß ich bezweifeln, ob die bis jetzt mir zugemutheten wirklich als solche zu betrachten seien. Jedenfalls aber war meine Absicht für den Augenblick nur, die Gründe meines Systems etwas mehr zu erläutern, und dies zu meiner Vertheidigung, wohl aber auch zugleich, weil es mir schien, daß es sich hier um eine Frage handle, die zwar alt ist, aber noch immer einer gehörigen Berücksichtigung werth bleibt.

Bücherschau.

Schenz, Dr. Wilhelm, Einleitung in die kanonischen Bücher des alten Testaments, Regensburg 1887, Alfred Coppenrath (480 u. XV Seiten).

Diese Einleitung steht auf streng katholisch orthodoxem Standpunkte, wie das auf dem Titelblatt befindliche „Mit oberhirtlicher Genehmigung“ bezeugt. Wie alle Einleitungsbücher zerfällt auch dieses in zwei Haupttheile, in die spezielle Einleitung (S. 7 bis 421) und die allgemeine Einleitung (S. 422 bis Ende). Der wichtigere erste Theil giebt bei jedem kanonischen Buche 1) den summarischen Inhalt, 2) den Nachweis der Authenticität, 3) jene der Integrität, 4) den der Autorität im Sinne a) der Richtigkeit, b) der Wichtigkeit. Der Verf. sucht zu beweisen die Authentie sämmtlicher alttestamentlicher Schriften sowie der Apokryphen; bloß vom apokryphischen Buch der Weisheit wird zugegeben, daß es nicht von Salomo ist. Sonst sind alle kanonischen Bücher authentisch in dem Sinne, daß sie von dem Verfasser herrühren, dessen Namen sie an der Stirne tragen.

Bei den beiden Büchern Samuelis ist naturgemäß die Annahme, daß sie ganz von Samuel verfaßt sind, nicht möglich. Schenz will wenigstens die ersten 12 Kapitel dem Samuel zuschreiben, die beiden Bücher der Könige werden mit der jüd. Tradition dem Jeremia, Richter und Ruth dem Samuel, die Sprichwörter (möglich ganz), das hohe Lied und der Prediger dem Könige Salomo zugeschrieben. Auch das apokryphische Buch Baruch soll von Baruch, dem Schüler Jeremia's verfaßt sein. Selbstverständlich wird die Authentie des Pentateuchs, des Buches Daniel, des Jesaja, Zacharia u. A. aufrecht gehalten und gegen die Angriffe der neuern Kritik vertheidigt.

Der Verf. hat bei seiner Arbeit zumeist die besten Werke der betreffenden neuern Litteratur benutzt und citirt, und es

wird selbst derjenige, der auf abweichendem Standpunkte steht, die vorliegende³ Einleitung mit Nutzen lesen. Seite 6 vermissen wir in der Einleitungs-Litteratur Bleek-Wellhausen. Auch beim Pentateuch sind die Arbeiten Wellhausens sowie die Entgegnungen, die sie hervorgerufen, nicht berücksichtigt. Was S. 458 über Dunkelos gesagt wird, ist nach Berliners „Targum Dunkelos Band II“ hinfällig. Andere unbedeutende Unrichtigkeiten sind z. B.: S. 233 wird von einem „Talmudtraktat Sifri“ gesprochen. Der Sifri (besser Sifré) ist aber kein Talmudtraktat, sondern ein Midrasch (Schriftauslegung der alten Rabbiner) zu Numeri und Deuteronomium. S. 268 Note 1 muß anstatt „die Gemarah zur megill.“ heißen: „Talmud-Tr. megill.“

Wir wünschen dem Buche wegen seines strenggläubigen Standpunktes die weiteste Verbreitung.

Fritz Dr. Johannes, Aus antiker Weltanschauung. Die Entwicklung des jüdischen und griechischen Volkes nach den neuesten Forschungen dargestellt. Hagen i. W. 1886. Herrmann Kisel & Co. (433 u. IV Seiten).

Nachdem der Verf. in der Einleitung (S. 1—63) eine kurze Uebersicht der bedeutendsten religionsgeschichtlichen Arbeiten (von Ziele, J. Lippert, H. Spencer, Rudolf Seidel, Erhard, Steude, Schelling, Delff, Max Müller, M. Carrière und Anderen) über die Anfänge des religiösen Lebens, beziehungsweise der Civilisation gegeben, läßt er das Hauptwerk in drei Büchern folgen. Buch I, „Das jüdische Volk“ überschrieben, behandelt die biblische Geschichte von den Patriarchen bis zur Restorationsperiode nach der Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil. Der Darstellung des Verf.'s liegen die kritischen Arbeiten der Bibelforscher aus den letzten Decennien zu Grunde (Hupfeld, Wellhausen, Bertheau, Knobel, Hitzig u. A.). Die Ansichten der gläubigen Theologie (vertreten z. B. durch Hengstenberg, Häverniel, Keil), die den Pentateuch als einheitliches Ganze dem Moses zuschreibt, werden von der „einer glaubensfeligen Annahme abholden Betrachtungsweise“ der Verfassers stets zurückgewiesen. Im II. Buche wird „die griechische Welt“ vorgeführt, wobei die Gedankenwelt des griechischen Volkes als Gegenbild

des altjüdischen Glaubens und Denkens zur Darstellung gelangt. Hier werden in einem „Die Botschaft des Stoicismus“ überschriebenen Kapitel 130 Aussprüche Seneca's correspondirenden Sätzen der neutestamentlichen Litteratur gegenübergestellt, „um auf die übereinstimmende Denk- und Ausdrucksweise des Morgenlandes und Abendlandes zu verweisen.“ — Buch III. mit der Ueberschrift; „Palästina im griechischen Zeitalter“ führt uns die Zeit vor, in welcher griechisches und jüdisches Wesen sich durchdrangen und vereinigt die christliche Weltanschauung hervorbrachten. Hier kommt auch die Geschichte der innern Parteien und religiösen Kämpfe zur Darstellung, wobei der Verf. sich der Ansicht Wellhausens über die Pharisäer und Sadducäer anschließt. Zuletzt wird noch das Resultat der biblischen Forschungen mitgetheilt und in einem besondern Kapitel („des Zweifels finstere Wetter“) über Hiob, Weisheit Salomo's, Sirach und Kohelet gesprochen.

Da wir auf ganz anderem religiösen Standpunkte als der Verf. stehen und hier nicht der Ort ist, denselben darzustellen und zu rechtfertigen, so mag jedes Urtheil über die religiösen Ansichten des Buches unterbleiben und nur bemerkt werden, daß in dem Werke ein reiches Material niedergelegt ist, das jedem Forscher auf religionswissenschaftlichem Gebiete vielfache Anregung und Belehrung bietet.

Beiträge zur Geographie Palästinas. Von Dr. Hirsch Hildesheimer, Docent am Rabbiner-Seminar zu Berlin, Berlin 1886 (Rosenstein und Hildesheimer).

Diese als Beilage zum Programm des Berliner Rabbiner-Seminars pro 1884/85 erschienene treffliche Schrift giebt eine Erklärung zu dem in vier Relationen (Tosefta Schebiit 4, 10; Jer. das. 4, 1, 36c; Sifre Ekeb §. 51 und Jalkut I. 874) überlieferten Grenzverzeichnisse Palästinas. Nachdem die bisherigen mit unzulänglichen Mitteln versuchten Erklärungen als vollständig mißlungen bezeichnet werden müssen, hat der Verf. vorliegender Schrift mit dem Aufgebote einer zahlreichen Menge von kritischen und literarischen Hilfsmitteln, mit Anwendung eines außerordentlichen Fleißes, unterstützt von reicher Gelehr-

samkeit und kritischem Blicke sich dieser schweren Aufgabe unterzogen und sie mit Geschick und Glück soviel als möglich gelöst.

Es sind 40 geographische Bezeichnungen in dem Grenzverzeichniß enthalten, deren Wortlaut festzustellen und deren geographische Lage zu bestimmen war, und die meisten derselben sind mit solcher Sicherheit nachgewiesen, daß die Untersuchung darüber als abgeschlossen bezeichnet werden kann. Außer den in obigem Verzeichnisse vorkommenden Bemerkungen sind aber noch zahlreiche andere geographische Namen im Talmud und Midrasch erklärt und nachgewiesen, so daß diese Schrift für die Geographie Palästinas von bedeutender Wichtigkeit ist. Das am Schlusse befindliche, elf Seiten starke „Register der Ortsnamen“ zeigt Jedem auf dem ersten Blicke, welche reiche Belehrung er aus dieser Arbeit schöpfen kann. Dabei ist besonders rühmend hervorzuheben, daß der Verf., fern von jeder Hypothesensucht, nur das als sicher hinstellt, was in der That vollkommen überzeugend nachgewiesen ist, so daß man voll Vertrauen die Resultate der Arbeit acceptiren kann. Bei einer solchen Arbeit fällt es schwer, Einiges besonders hervorzuheben, dennoch möchten wir bemerken, daß die Abschnitte II. (über *שנת רדור* und *חומת מנרל*), V und VI (über *נערן*), XVII (über *מספר*), XXVII und XXVI a (über *הרגלא* und *בית סוכה*) XXIX (über *רחמא*), XXXVII (über *רפח*) theils wegen der Sicherheit der Resultate, theils wegen der scharfsinnigen Combinationen, die darin vorkommen, uns besonders gelungen erschienen.

Astronomische Untersuchungen über die in hebr. Quellen vorkommenden Finsternisse von Dr. Eduard Mahler. Heft I. u. II. Die biblischen Sonnenfinsternisse. Separatabdruck aus dem XCII. Bande der Sitzungsberichte k. k. Akademie der Wissensch. in Wien.

Der Verfasser glaubt Sonnenfinsternisse in folgenden Bibelstellen zu finden: Gen. 15, 9; Gen. 28, 12 nach der jüd. trad. Erklärung; Gen. 32, 12 vgl.; Jos. 12, 13; Richter 5, 20; Jes. 38, 8 u. damit corresp. 2. Kön. 20, 9—11; Micha III.

6; Joel 2,10 und 3,3—4 sowie 4,15; Ezech. 31,8 und, 32 8; Jer. 4,23 u. 28; Jes. 8,22; Jefania 1,15.

Flavius Josephus und die Halacha. Inaugural-Dissertation von Dr. M. Olski. Erster Theil: Einleitung, die Opfergesetze. Berlin 1885.

Berf. kommt zu den Resultaten 1) daß Jos. bei seinen Angaben über traditionelle Gesetze sich mehr nach den spätern Uss als nach der ursprünglichen Norm richtete, 2) daß er die Gesetze, die in der Praxis nicht mehr geübt wurden, entstellte wiebergibt, 3) daß er zeitweilige Gebräuche und spätere Institutionen für Mosaische Gesetze hält. Eine ausführliche Recension von D. Hoffmann, befindet sich in „Israelitische Monatschr.“ 1886 Nr. 3. u. 4.

Tables du Calendrier Juif depuis l'ère chrétienne jusqu'au XXX. siècle avec la concordance des Dates juives et des Dates chrétienne et une méthode nouvelle pour calculer ces tables par J. Löb. Paris 1886. Ausführlich recensirt von Dr. J. Gildesheimer in „Israel. Monatschr. 1886 Nr. 5.

Aus „Israelitische Monatschrift“, herausgegeben von Dr. Hoffmann, Beilage zur „Jüd. Presse“ Jahrg. 1886 seien hier folgende größere Aufsätze angeführt.

1) Scholien zum Pentateuch von Dr. D. Hoffmann, 4 Nummern

- a) „Ueber den ersten Vers des Pentateuchs“, behandelt die zwei verschiedenen Erklärungen zu diesem Verse.
- b) „Es war Abend und es war Morgen.“ Die Erklärung Rashi's zu dieser Stelle und deren Widerlegung.
- c) Das Begehrverbot in den beiden Decalogen.
- d) Die Schöpfung der Pflanzen nach Gen. c. 1. und Gen. c. 2.

2) Versuch zur Erklärung der Mischnajoth Edujoth I, 3-6. von Dr. J. Gildesheimer.

3) Die Frage im „Ma nischtanah.“ von Dr. D. Hoffmann

4) Flavius Josephus Berichte über vorgekommene rituelle und judicelle Fälle, von Dr. M. Olski.

5) Sabotäer, Obethufäer, von Rabbiner Dr. W. Feilchenfeld.

Aus derselben Zeitschrift Jahrg. 1885.

1) Eine schwierige Bibelstelle und deren noch schwierigere Uebersetzung. Ueber Sprüche 7,22 f. und die Uebersetzung der LXX daselbst, von S. H. Deutsch.

2) Wahrheit und Klarheit. Ueber Dr. Eder's: „Der Judenspiegel im Lichte der Wahrheit.“ Von Dr. D. Hoffmann. Fortsetzung aus Jahrg. 1884.

3) Berliner's „Targum Pseudo-Jonathan“ besprochen von Dr. D. Hoffmann.

The Temple at Jerusalem by Marcus N. Adler, Vortrag gehalten in der Jews' College Literary Society, London. Jewish Chronicle Office.

Der Verfasser verfolgt in der vorliegenden Abhandlung den Zweck, in gedrängter Kürze die Vertlichkeit und die innere Einrichtung des Tempels zu beschreiben, dann aber auch die Spuren der noch jetzt bei den Muhammedanern umgehenden Legenden über den Tempel in jüdischen Quellen nachzuweisen. Nach einer kurzen Beschreibung der Topographie Jerusalems wendet sich der Verf. dem Tempel zu, auf dessen Plaze jetzt die Omarmoschee errichtet ist; er weist mit kräftigen Gründen nach, daß der heiligste Raum in ihr, der Sa'rafels, die Stelle des ehemaligen Brandopferaltars einnehme. Nach einem geschichtlichen Ueberblick über die Geschichte des Tempels, von der Erbauung des salomonischen bis zur Vernichtung des herodianischen giebt der Verfasser in großen Zügen eine Beschreibung der inneren Einrichtung dieses letzteren. Interessant sind die Belege, welche der Verf. für viele der in der islamischen Welt allgemein bekannten, den Tempel bezüglichen Erzählungen in hagadischen Stellen anführt; so die Erzählung vom Geisterfürsten Aschmobai vgl. mit dem Berichte, Gittin 68, von der wunderbaren Kraft des Schamir, Steine zu durchschneiden. Der an Gen. XXVIII, sich anlehrende Midrasch vom אבן שריר ist in ähnlicher Gestalt in die muhammedanische

Ideenwelt übergegangen. Ihr gilt der Saphra-Stein als Mittelpunkt der Welt. *)

In der der Abhandlung folgenden Beſprechung des Majors Warren verdient die Beantwortung der Frage hohe Beachtung: Wie war es möglich, ohne die techniſchen Hilfsmittel der Neuzeit, jene Steinkoloſſe, von denen noch jezt einige das Auge des Beſchauers in Verwunderung ſetzen, an ihren beſtimmten Platz zu bringen. Die Antwort iſt ebenſo plauſibel als einfach. Der Steinbruch, aus welchem das Material gewonnen wurde, beſand ſich nämlich in ſchräger Richtung oberhalb des Platzes, an welchem die Steine aufgerichtet werden ſollten, und es beſtand daher die ganze Aufgabe darin, ein zu ſchnelles Hinabgleiten der Blöcke auf der ſchiefen Ebene zu verhüten. Im Ganzen iſt der Vortrag nicht nur für den Kenner der einſchlägigen topographiſchen Verhältniſſe und der jüdiſchen Literatur von hohem Werthe, ſondern er bietet auch dem Laien des Anziehenden und Belehrenden Vieles. Bei dem hohen Intereſſe, welches der Gegenſtand in Anſpruch zu nehmen berechtigt iſt, wäre es wünſchenswerth, daß die Schrift durch eine deutſche Ueberſetzung einem größeren Leſerkreiſe zugänglich gemacht würde.

Dem hebräiſch-phöniziſchen Sprachzweige angehörige Lehnwörter in hieroglyphiſchen und hieratiſchen Texten. Inaugural-Diſſertation von J. P. Bondi. Leipzig 1886.

Die Schrift behandelt eingehend in 3 Theilen die 66 auf Steinbruchmälern, Papyri und Oſtraca gefundenen Lehnwörter aus der Zeit vom 16. Jahrh. vor Chr. bis zur Zeit der römischen Kaiſer. Am Schluſſe folgen noch einige Excurſe.

Samuelis ben Chofni trium sectionum posteriorum libri Genesis Versio arabica von Mag. Jacob Iſraelſohn. St. Petersburg 1886.

*) Eine Ungenauigkeit iſt es, wenn der Verſ. pag. 8 ſchreibt: Seit Zerstörung des Tempels haben ſie (die Juden) ſich um das Vorrecht den Platz zu beſuchen niemals bemüht „da ſie vor der Möglichkeit der Sünde zurückbeben, ſich dem Allerheiligſten zu nähern.“ Für uns, die wir alle Sünde verwerfen, iſt ebenſo auch das Betreten des Raumes der Tempel verboten.

Von der aus den Citaten bei Ibn-Esra und Andern bekannten arabischen Uebersetzung und Auslegung des Pentateuchs von Samuel ben Chofni erscheinen hier zum ersten Male Fragmente zu den drei letzten Abschriften der Genesis, die uns einen klaren Einblick in die Art und Weise der Exegese jener Zeit gewähren. Die Fragmente stammen aus einem Manuscript der Kaiserl. Bibliothek, das der im Jahre 1876 erworbenen Handschriften-Collection Firkowiz angehört.

Das sechste Buch des Bellum Judaicum nach der vom Ceriani photolithographisch edirten Peschita-Handschrift übersezt und kritisch bearbeitet von Dr. Heimann Rottel.

Es sind vorläufig nur die beiden ersten Capitel des Buches im syrischen Urtext mit deutscher Uebersetzung mit textkritischen und erläuternden Noten herausgegeben. Der Schrift geht eine Einleitung voran, die über das Buch genauere Angaben enthält.

ספר איוב מכואר מחדש ע"פ כללי הרקרוק וחקי המליצה
של שפת עבר מאחי בנימין סאלר רב ומורה לעדת אורח
שלום בעיר באלשימארע.

Das Buch Hiob nebst einem neuen Commentar, von Benjamin Szolb. Baltimore.

Der Commentar ist in leicht faßlicher hebräischer Sprache geschrieben. Neben einer geschickten Auswahl der besten Erklärungen anderer Commentare gibt derselbe noch manches Neue. Das Buch wird jedem Freunde der biblischen Exegese höchst willkommen sein.

Recension.

Divan des Abraham ibn Esra mit seiner Allegorie Hai ben Meiz. Zum ersten Male aus der einzigen Handschrift, mit erläuternden Anmerkungen herausgegeben von Dr. Jacob Egers. Berlin 1886. In Commission: J. Rauffmann in Frankfurt am Main. 187 S. in Legiton-Format.

Der in einer aus Yemen stammenden Handschrift —

No. 1233 der hiesigen königlichen Bibliothek — durch Steinschneiders Scharfblick neuentdeckte Diwan Abraham ibn Esra's erscheint hier zum ersten Male im Drucke, zugleich zum 70. Geburtstage des verdienten Entdeckers gewidmet. Dr. J. Egers, der die Herausgabe unternommen, hat vollen Anspruch auf den Dank aller Freunde der jüdischen Literatur durch die aufopfernde Liebe und die nicht geringe Anstrengung, welche er bei der Herstellung dieser ansprechenden und herrlich ausgestatteten Ausgabe aufgebracht hat. Das Wortwort und die Nachbemerkungen des Herausgebers enthalten näheren Aufschluß über die benutzten Handschriften und Druckwerke, berichtigen Manches nachträglich und liefern Erklärungen zu einzelnen Nummern. Besonderen Dank verdient Professor D. Kaufmann in Budapest für seine Mitwirkung in der Uebertragung des Arabischen und in der Lösung mancher Räthsel, die größtentheils überzeugend und zugleich lehrreich für ähnliche Aufgaben ist. Bei alledem zeigt der Diwan auch dem kundigen Leser so viele Schwierigkeiten, daß man sich in den meisten Fällen unwillkürlich nach Hilfe umsieht und Aufklärung von dem Herausgeber, aber vergebens, erwartet. Es ist allerdings nicht zu verkennen, daß die hinreichende Sorge für das Verständniß eine viel größere und höhere Aufgabe gewesen sein würde, als der Herausgeber sich zu stellen beabsichtigte, so daß selbst die sparsame Auswahl dessen, was Dr. E. mit erläuternden Anmerkungen versehen hat, immerhin eine mit Dank aufzunehmende Beigabe bleibt. Nur wird hier Manches zu berichtigen sein, was z. B. S. 154 vom Herausgeber selbst geschehen ist, wo er seine Erklärung in Anm. 1 u. 2 auf S. 17 stillschweigend zurücknimmt. Auch Nr. 123 Anm. 1 ist gleichfalls irrig; die übersehene Anspielung auf *Sefer Fezira* I, 11 führt vielmehr auf יִרְיָ, die Buchstaben des Tetragrammaton.

Weniger entschuldbar ist die Wortfargheit, wenn der Herausgeber bei den Varianten, die er unter den Text setzt, diejenige unter den verglichenen Hand- und Druckschriften anzugeben versäumt, der er dieselben entnommen hat. — Zuweilen wird, statt einer Erklärung, ganz zweckmäßig lediglich eine Verweisung

auf eine Bibelstelle gegeben, jedoch in ganz entsprechenden Fällen ohne ersichtlichen Grund wiederum nicht, wie z. B. S. 19 Nr. 63 bei הַיּוֹם der Hinweis auf Gen. 36,13. 17 vermisst wird. Beiläufig sei bemerkt, daß er an dieser Stelle des Diwan das vorangehende הַיּוֹם ganz ebenso, nicht aber הַיּוֹם hätte vokalisieren dürfen, da die beabsichtigte Paronomasie bei einem solchen Verfahren doch verwischt wird. Ebenso hätte Her. ohne Raumverschwendung S. 6 Z. 1 bei הַיּוֹם , das doch nicht gerade ein sehr bekanntes Wort ist, auf Hiob 21,24 hinweisen müssen. Mit wenigen Worten war bei dem Mondrätshel Nr. 47 auf Isaac Thüringer in בְּרַיָּא S. 51, der den vorletzten Vers erst genügend erklärt hat, zu verweisen. Sehr befremdlich verfährt der Herausgeber ferner mit der Setzung von Fragezeichen, die den Leser, sei es auf die Dunkelheit oder auf die Unrichtigkeit einer Stelle aufmerksam zu machen bestimmt sind. Wer nun, wie der Her., nur möglichst treu eine Handschrift abdrucken will, ohne sich um deren durchgängige Verständlichkeit bei seinen Lesern zu kümmern, hat eigentlich die Pflicht nicht, das Maß seines eigenen Verständnisses anzudeuten. Bekennt er sich aber erst aufrichtig und ehrlich an einzelnen Stellen zu einer sicherlich verzeihlichen Schwäche in jener Hinsicht durch Setzung eines Fragezeichens, so übt das Wegbleiben desselben an gleichgearteter Stelle eine Täuschung, deren Unabsichtlichkeit allerdings in vorliegendem Falle, wie wir den Her. persönlich seit Jahren kennen, ausdrücklich hervorgehoben sei. Es ist — sagen wir nun, mindestens unschicklich gegen den uneingeweihten Leser, wenn er in Abwesenheit des sonst ihn beruhigenden Fragezeichens sich für entsetzlich unwissend halten muß, weil ihm ein Ausdruck oder eine Stelle durchaus unerklärlich ist, die doch der Herausgeber, weil er hierbei schweigt, jedenfalls verstanden haben mußte. Entweder sind gar keine Fragezeichen zu setzen, oder sie mußten überall, wo sie hingehören, auch zu finden sein, wie man allgemein an dem Beispiele des Dr. Steinschneider lernen könnte. Der kundige und nächststehende Leser wird allerdings nicht so leicht irregeleitet; das Unmögliche traut er dem Herausgeber und muthet er sich selbst nicht zu. Er wird z. B. wegen בְּחִסְדָּם in Nr.

185 B. 46 sich den Kopf nicht zerbrechen und sein Wörterbuch nicht bemühen, obwohl der Her. durch keinen Wink ihm zu Hilfe kommt, nachdem er zu B. 21 eben erst das schulbige Fragezeichen freigebig gespendet hat. — Der Abdruck der Targie scheint nicht mit der Correktheit erfolgt zu sein, die man zu fordern berechtigt ist, nachdem es nicht jedem Leser möglich ist, hierbei eine eigene Kontrolle zu üben. Bei einer ganz oberflächlichen Vergleichung mit der Handschrift, zu der den Schreiber dieses manche Schwierigkeiten im Verständniß einzelner Stellen veranlaßte, haben sich schon folgende Abweichungen resp. Druckfehler ergeben:

Nr. 82 B. 8 לבבי statt לבי.

Nr. 95 B. 5 ומחמרי ft. מחמרי.

Nr. 121 B. 26 חשוב ft. חשוב.

Nr. 139 B. 4 לו ft. לא.

Nr. 159 B. 13 ברור ft. ברור.

Nr. 161 B. 13 אהבות ft. אהבות.

Nr. 165 B. 18 חוללה ft. חוללה.

Nr. 173 B. 3 הגרול ft. הגרולה.

Nr. 183 B. 9 צרי סר ft. צרים.

Nr. 195 B. 20 מחליט ft. מחליט.

Nr. 196 B. 6 ארום ft. ארום.

Nr. 199 B. 9 תמוד ft. ימוד.

Nr. 204 B. 9 בשמחה ft. בשמחה.

Nr. 206 B. 54 מבלערי ft. מבלערי.

Nr. 206 B. 68 שמו ft. שם.

Die Abweichungen in der Plene-Schreibung einzelner Wörter sind hierbei gar nicht berücksichtigt worden, da der Her. für den Abdruck diese Schreibung ohne Weiteres ganz aufgehoben hat.

Bei Nr. 193 wäre zu erwähnen gewesen, daß zu dem Gedichte noch 13, allerdings bereits meist unleserliche Zeilen gehören, von denen die 8. תמיד לשיר und die 9. פני סתר beginnt.

Die Lücke in B. 2 des Gedichtes Nr. 194 glaube ich mit dem Worte ביני, wie ich in der Handschrift lese, auszufüllen, was auch im Zusammenhange dort ganz gut paßt. Ebenso

glaube ich Z. 8 die im Druck leergelassene Stelle mit ומנור לבן oder ומנור לפריה zu ergänzen, so daß פריה mit ידעיה in Z. 4 correspondirt. Es sind die beiden Namen aus dem Buche *Nechemjah* c. 11 B. 7 u. 10 in bildlichem Sinne hier zur Anwendung gekommen.

Das Gedicht unter Nr. 199 hatte ich Gelegenheit, auch nach einer anderen, aus Samen stammenden Handschrift, welche im Besitze des Buchhändlers S. Benjian ist, zu vergleichen. Es haben sich hierbei folgende Varianten ergeben: Z. 3, 4 u. 5 lauten:

אודיעך דרך ושוב עמי אל יתעך יצר אודיעך סוד אחרית כימי
ישיעך יום ממך כל דוד ירחיק נדוד ובך לא תחמוד.

Z. 6, 7, 8 u. 9 lauten hier:

רב לך אמול לבב ומה אתה תחטא למול עיני ולא חשבת
הנה תמול באתה ומה בנתה הן כגמול אל חיק אנש ימור
מי יעמוד.

Z. 13 schließt ושמו עבד וחמוד. —

Noch wäre zu Nr. 243 Z. 7 zu bemerken, daß vielleicht noch wäre zu Nr. 243 Z. 7 zu bemerken, daß vielleicht קצרים für הקצרים zu lesen wäre, wie es die alphabetische Folge erfordert. Allerdings hat schon die Handschrift den Fehler; hier wäre das einmal eingeführte Fragezeichen recht sehr am Plage gewesen.

Das Gesagte möge dem Hrn. zeigen, mit wie regem Interesse die von ihm besorgte Ausgabe aufgenommen worden ist; sein wirkliches Verdienst, seine Anstrengungen und seine Opfer sollen und können hierdurch sicherlich nicht verkleinert werden. Möge der erste Versuch ihn durch verdiente Anerkennung und reichen Absatz zu der versprochenen Herausgabe auch der nicht im *Diwan* enthaltenen Stücke*) ermuntern!

A. Berliner.

*) Das Stück אורה לשם באמי figurirt S. 186 als im *Diwan* nicht enthaltenes religiöses Gedicht, während es in dem vorliegenden Bande S. 22 als Nr. 69 des *Diwan* gedruckt vorliegt.

E r k l ä r u n g.

Professor de Lagarde hat in seiner Schrift „Juden und Indogermanen“ von Neuem den Beweis geliefert, wie meisterhaft er es versteht, jene unangenehme, aber trotzdem amüsante Griechenfigur zu copiren, die uns Vater Homer mit so köstlichen Farben in der Ilias zeichnet. Ich gönne ihm das letzte Wort und bleibe bei meiner Erklärung am Schlusse meiner Schrift „Professor Paul de Lagarde, nach seiner Natur gezeichnet“ S. 26 stehen, indem ich hier aus derselben die Worte wiederhole: „Sollte er sich aber noch einmal erheben und im adamitischen Zustand eines Teutonen aus dem Urwalde hervorbrechen, so wird er mich zu einer Antwort nicht mehr herausfordern u. s. w. Ich bin daher mit Herrn de Lagarde vollkommen fertig und erkläre jetzt, mich mit diesem Herrn abgefunden zu haben!“

Was ich heute nur noch hinzuzufügen habe, ist der Ausdruck der großen Befriedigung, welche die von mehreren deutschen Professoren an mich gerichteten Briefe voller Anerkennung über meine Schrift mir gewähren, und die mich zugleich überzeugen, daß ich das Rechte getroffen habe.

Dr. A. Berliner.

Jungstiftung.

Die Jungstiftung, der Förderung und Ausbreitung der Wissenschaft des Jugendthums gewidmet, unterstützt lediglich streng wissenschaftliche Arbeiten, und zwar auf dem Wege, welcher in § 3 des Statuts speciell vorgeschrieben ist, und auf welchen hiermit verwiesen wird. — Für das Jahr 1887 sind ca. 1400 Mark verwendbar. Vorschläge oder Anträge auf Verwendung, resp. Gewährung von Stiftungsmitteln sind (nebst den dazu gehörigen Unterlagen) spätestens bis zum 30. September 1887 bei dem unterzeichneten Vorsitzenden des Curatoriums einzureichen, bei welchem auch Exemplare des Statuts in Empfang genommen werden können.

Berlin, den 19. Juni 1887.

Dr. S. Neumann,
Vorsitzender.
von der Secdsfr. 7.

Dr. Abraham,
Schriftführer.

Druckfehler.

- §. 32 der Beilage 3. 3 v. u. l. Uncial st. Onzial.
- §. 75 3. 4 v. u. lies spuden st. spufen.
- §. 76 3. 15 u. 16 lies וואו פארן אה st. וואו פארן אה.
- §. 76 3. 1 v. u. l. Jmpf. st. Perf.
- §. 78 3. 6 v. u. l. Menach st. Besach.
- §. 79 3. 21 v. o. l. stahst st. stiebst.
- §. 84 3. 5 v. o. l. Succa st. Sucua.
- §. 84 3. 17 v. o. l. koch st. koch.
- §. 85 3. 1 l. activa st. activi.

Durch die unterzeichnete Buchhandlung ist zu beziehen:

Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert von
Dr. A. Berliner, 2 Bände. gr. 8°. Berlin 1884. Preis
Mark 15. I. Theil: Text nach ed. Sabionetta v. J. 1557.
II. Theil: Noten, Einleitung und Register.

**Beiträge zur Geographie und Ethnographie
Babyloniens im Talmud und Midrasch** von
Dr. A. Berliner. Mit ausführlichen Registern. 4 $\frac{1}{2}$ Bogen
in gross Octav, auf holländischem Büttenpapier gedruckt.
Preis Mark 3.

Abrahams, Jos. The sources of the Midrasch Echah Rabbah. A. critical
investigation. gr. 8 Berlin. 1883 M. 1.

Abraham bar Chija. הנפיש הניין Sittenbuch, nebst einer Abhandlung
von S. Rapoport; nach einer Handschrift herausgegeben von E.
Friedmann. Leipzig 1860. 8°. M. 2.

Bacharach, J. ספר הדין zur Geschichte der hebr. Schrift, Vocale und
Accente. Warschau 1854. 8°. M. 2,50.

Berliner, Dr. A. Ein Gang durch die Bibliotheken Italiens. Berlin.
1877. 8°. M. 1,50.

— Prof. Paul de Lagarde nach seiner Natur gezeichnet. Berl. 1887. 75 Pf.

Sahn, Mich. Pirke Aboth, sprachlich und sachlich erläutert, nebst Angabe
der Variae lectiones, nach gedruckten und ungedruckten Quellen
I. Beres. Berlin 1875. M. 2.

Schodowski, Dr. S. Kritik des Midrasch Schir ha-Schirim, nach der
Münchener Handschrift. Berlin 1877. 8°. 75 Pf.

Esra, Abr. Ibn. Commentar zu Exod. nach einer Handschrift heraus-
gegeben. Prag 1840. M. 2.

Seserot. גורית רישנות (חרת). Die Judenverfolgungen in Speyer
Worms und Mainz im Jahre 1096; nach einer Handschrift heraus-
gegeben von Mannheimer. Berlin 1878. 8°. M. 1.

Hamaski, המכיר, Hebräische Bibliographie, Jahrgang 8—21. Berlin
1860—82. (statt 128 M.) für 78.
Einzelne Jahrgänge à 6 M.

Heilbut, L. Ueber die ursprüngliche u. richtige Einteilung des Decalogs.
Berlin 1874. 8°. M. 1.

Holdheim, S. מאמר האישות über Ehe- und Scheidungsrecht bei den
Juden und Nichtjuden nach den Auffassungen der Sabucäer, Pharasäer,
Karaiten und Rabbaniten. Berlin 1861. 8°. (M. 4) M. 2.

— Sammlung jüdischer Predigten. Bd. IV. enthaltend, Festgelegenheits-
Predigten. Berlin 1869. gr. 8°. M. 4.

— Gott sie hat! Neujahrspredigt, herausgegeben von Dr. A. Geiger.
(Neue Predigt-Holdheim's) Berlin 1869. gr. 8°. 30 Pf.

Israel, Jf. ספר המוסר לרופאים Präpödentil für Aerzte. (Abdruck
in 25 Exemplare). 8°. Berlin 1885. M. 2.

Kohler, R. Der Segen Jakobs, mit besonderer Berücksichtigung der alten
Versionen und des Midrasch, kritisch-historisch untersucht und erläutert.
Ein Beitrag zur Geschichte des hebr. Alterthums wie zur Geschichte
der Gehege. Berlin 1867. 8°. M. 1,50.

- Rohn, Dr. S.**, Die hebr. Handschriften des ungarischen Nationalmuseums in Pest. 1877. 8°. Mf. 1.
- Suzatto, S. D.**, אבני זכרון Grabchriften. Prag 1841. 8°. Mf. 3.
- Magazin für jüd. Geschichte u. Literatur**, herausgegeben v. A. Berliner. Jahrg. I. II. Fol. Berlin 1874/75. à Mf. 8.
- Magazin für die Wissenschaft des Judenthums** mit der hebr. Beilage אוצר טוב, herausgegeben von A. Berliner und D. Hoffmann. Jahrgang 1876—86. Berlin 1876—86 à 12 Mf. (Neu eintretende Abonnenten erhalten die früheren Jahrgänge zum ermäßigten Preise von 6 Mf. pro Jahrg.)
- Raimonides, Mos.** משנה חוררה יד חוקה, Mischne Thora Jab Chaschab 8^{er} vol. Berlin 1862—63. Fol. Mf. 18.
- Mandelstamm.** Biblische und talmudische Studien. 2 Bände. Berlin 1861. gr. 8°. Mf. 15.
Inhalt: 1) Geschichte. 2) Sprachliches u. Sachliches. 3) Kritik der Quellen. 4) horae talmudicae.
- Marcus, Dr. S.**, Zur Schulpädagog. des Talmud. Berl. 1866. gr. 8°. Mf. 150.
- Meiselsch Mischele**, מדרש משלי Stettin 1861. 8°. 60 Pf.
- Meiselsch, E.**, דברי יא"ר, Les paroles lumineuses sur les problèmes difficiles du livre de Moïse au point de vue de la logique. I. La Genèse (in hebr. Sprache). Paris 1881. gr. 8°. M. 3.
- Djar Tob**, אוצר טוב, hebr. Zeitschrift, enthaltend Mittheilungen aus Handschriften etc. Jahrgang 1—9. Berlin 1876—85. Mf. 12.
- Plesner, Sal.**, Belehrungen und Erbauungen in religiösen Vorträgen. 2 vol. Berlin 1837. Mf. 8.
- Sacut, Mos.** יסוד עולם, das älteste bekannte dramatische Gedicht in hebr. Sprache. Zum ersten Male nach drei Handschriften edirt und mit einer Einleitung versehen von A. Berliner. Berlin 1874. 8°. Mf. 2.
- Steinschneider, M.**, Die Schriften des Dr. L. Jung. Berlin 1874. 8°. 50 Pf. — Donolo. Hebr. Text. Berlin 1866. gr. 8°. 75 Pf.
- Stern, J.**, Gottesflamme. Religiöse Neben über die Festtage, Wochenabschnitte u. verschiedene Gelegenheiten. gr. 8°. Berlin 1872. Mf. 3.
- Targum** אסתר, Targum scheni zum Buche Esther, nach variae lectiones nach handschriftlichen Quellen erläutert und mit literar-historischer Einleitung versehen von Dr. L. Munk. Preis 3 M.
- Talmud Babilonicum, Tractat Berachot**, Text mit deutscher Uebersetzung u. Commentar von R. Pinner. Berlin 1842. Fol. Mf. 12. — Dasselbe auf Velinpapier Mf. 15.
- Targum Onkelos**, herausgegeben und erläutert von Dr. A. Berliner. 2 Bände. gr. 8°. Berlin 1884. Preis Mf. 15. 1. Theil: Text nach ed. Sablonetta v. J. 1567. 2. Theil: Noten, Einleitung u. Register. Mf. 15.
- Wolfsohn, J.**, 12 Neben. 2. Ausgabe. Berlin 1866. 8. 1 Mf. 25 Pf.
- Zombar, B.**, שמעון על פירוש רש"י להקט"ו נדרים ומעור קטן, De com. Salomonis Isaacidis in tract. „Nedarim“ et „Midd. Katan“. Berol. 1867. gr. 8°. M. 1.

Julius Bentsen,
Berlin C., Kleine Präfidentenstraße 7.

B.

Magazin

für

die Wissenschaft des Judenthums.

Herausgegeben

von

Dr. A. Berliner und Dr. J. Hoffmann.



Vierzehnter Jahrgang.

1887.

IV. Quartalheft.

Berlin.

Julius Benjian.

1887.

Die Kreti und Pleti,
ihre inhaltliche Bedeutung und Geschichte,
von
Ben Zion Behrend.

Erste Abtheilung.

Innerhalb der ersten Jahre nach Antritt seiner Regierung über Juda hat der König David ein Institut gegründet, dem er die beiden Namen „Kreti und Pleti“ beigelegt und über welche er in viel späterer Zeit den einen seiner Haupthelden, den Benajahu, Sohn Jehojadas, gesetzt hat (2 Sam. 20, 23).

Die Zeit der Gründung dieses Instituts ist hier vorweg mit Bestimmtheit angegeben, weil es, abgesehen von den Beweisen, die später dafür beigebracht werden, selbstverständlich ist, daß David gleich nach Antritt seiner Regierung auch die dem Königthum unerläßlichen Beamten installiert und eine Miliz zur Sicherung der Grenzen des Staates gegründet habe. Aber in Hinsicht der Kreti und Pleti selbst liegt das Verhältniß ganz anders; hier war und ist bis jetzt, in Ermangelung von Beweisen, bloß anheimgegeben, sich für Hypothesen zu entscheiden und damit abfinden zu lassen. Denn das Auffinden der Bedeutung und die Entzifferung dieser Namen hat die Forschung auf altbiblischem Gebiete zwar eingehend beschäftigt, das Resultat ihrer Bemühung jedoch war weder eine den Gegenstand abschließende Uebereinstimmung, noch ist es allgemein befriedigend. Einerseits culminirte es in unbewiesenen Wahrscheinlichkeiten und anderntheils in unwahrscheinlichen Beweisen. Denn einige Erklärer halten mit Gesenius, Dereser u. A. diese beiden Namen für Appellativa von כרת verthigen, tödten und פלג arab. entziehen, forteilen, von welchem Stammwort mehrere Derivate,

schnell, munter, so daß in Rücksicht auf כרי ורצים (2 König. 11, 4) פלוי Läufer und כרתי Scharfrichter bedeute, zumal da die Leibwache israelitischer Herrscher zugleich die Todesurtheile vollziehen mußten (1 König. 2, 25. 34. 46) — ein Verhältniß, wie in Aegypten und Babylon, wo die Befehlshaber solcher Leibwachen רב טכרים oder שר genannt wurden (Gen. 37, 36. 40, 3. Dan. 2, 14). — Eine zweite Ansicht, vertreten von Ewald, Hitzig, Bertheau u. A., hält diese beiden Benennungen wie schon zu 1 Chr. 18, 17 Pseudo-Maschi für ethnographische Namen, so daß unter כרתי wie unter פלוי die Philister zu verstehen seien, von welchen David seine Leibwache hat anwerben lassen, und bezieht das erste Wort auf die südlichen Philister (1 Sam. 30, 14. עב הכרתי) und das zweite auf die nördlich sesshaften.

In Beziehung auf die erste Erklärung ist dagegen geltend zu machen, einmal, daß David, da ihm für Läufer das allgemein verständliche und gekannte רצים zur Verfügung und seiner Gründung als präcise Bezeichnung entsprechend sein mußte, eine arabische Benennung sicherlich nicht dafür substituirt haben wird. Und zweitens selbst wenn man den Zusammenhang der Areti und Pleti mit Kari und Läufer im 2 König. 11, 4. zugiebt, — und in Wirklichkeit liegt in mancher Hinsicht kein dagegen sprechender Grund vor, diese Identität in Abrede zu stellen —, so muß man dennoch eingestehen, daß nicht im Entferntesten eine inhaltliche Aehnlichkeit in der Bedeutung zwischen Kari und Areti, da dann doch beide appellativ zu nehmen sind, nachzuweisen ist; denn beseitigt man die Suffixe dieser beiden Worte so bedeutet כר Damm, Widder oder Polster, und כרתי vernichten, vertilgen. Hierdurch wird die Identität der Areti und Kari vollständig inhibirt, da sie in ihrer Bedeutung ganz unähnlich sind, daher weit auseinander gehen, und somit die Erklärung selbst in Zweifel gestellt.

Weiläufig sei bemerkt, daß Winer (Real-Wörth. S. 236) sich dennoch dahin entscheidet, daß „כרי ורצים weit mehr das Ansehen von Appellativis haben, die entsprechenden Wörter כרתי פלוי auch Appellativa gewesen zu sein scheinen, zumal die

Ableitung der Philister aus Ereta wohl nicht über allem Zweifel erhaben ist.“ Diese Entscheidung hat, besonders in Hinsicht der ersten beiden Benennungen in Wirklichkeit viel Wahres für sich; denn da קרי unleugbar ein Appellativum ist, so kann כרי keine ethnographische Bedeutung, auch die nicht von Karier haben, sondern muß wegen der Gleichartigkeit in der Bedeutung wie der Funktionen, die diese Benennungen involviren, ebenfalls appellativ aufgefaßt und erklärt werden. Es liegt jedoch nicht die Nothwendigkeit vor, die Kreti und Pleti mit Kari und Käufer derart zu identifiziren, daß sie von gleicher Bedeutung sein müßten, da fast 200 Jahr zwischen den ersten und der Zeit liegen, in welcher die Kari dem Leser genannt werden. Es kann nämlich nicht in Abrede gestellt werden, daß hier eine Umgestaltung des ursprünglichen Instituts stattgefunden habe, denn die Verschiedenheit sowohl in der Benennung wie in der Bedeutung der Namen spricht entschieden dafür. Man kann daher von der spätern Benennung gänzlich absehen, da es sich zuvörderst um die Erforschung und den Nachweis der beiden Namen Kreti und Pleti handelt.¹⁾

In dieser Hinsicht ist theilweise der zweiten Erklärung aus dem einfachen Grunde beizustimmen, weil sie jedenfalls einen sichern Beweis durch „Kreti“ dafür bietet. Denn man muß zugestehen, daß Kreti ganz entsprechend und gleichlautend ist mit כרתי — ein Landstrich, südlich von Gaza (חג), „wo sich“, wie Grätz erklärt, „neue Zuzügler aus Ereta, viel später als die nördlich wohnenden Philister, angesiedelt und ihren ursprünglichen Heimathsnamen beibehalten haben. Aus diesem Landstrich, da er an Süd-Judäa grenzte, hat David einen

¹⁾ Das Wichtigste dürfte sein unter כרי Reiter zu verstehen, von כר Polster oder Sattel (Gen. 31,34 כר הנהג). Salomo hat nach Ableben seines Vaters eine Reiterei von 12000 Mann organisiert (1 König. 5,6. 10, 22), die er, um die Erinnerung an „Kreti“ nicht zu verwischen, Kari genannt. Und da Benaja nach 1 König. 2,35 an Stelle Joabs den Oberbefehl über das Heer erhalten, so hat der Samuelist II 20,24. diese Neubildung im Heere des Salomo durch Kari in Ketib angemerkelt: ובניה בן יורדע על־הכרי ועל־החן.

Theil seiner Soldtruppe anwerben lassen, die er **Arcti** nannte.“ Die Annahme von anderer Seite, daß **רַחֵם** mit ausgestoßenem Sch- laute Philister bedeute, für welche sich eine ziemlich Anzahl Erklärer entschieden hat, wird von Grätz als unzulässig bezeichnet, da David schwerlich Philister in Sold genommen habe. Zwar stand Ittai aus Gath mit seinen 600 Mann im Solde Davids, aber „er hat sich von selbst David angeschlossen und sich dem israelitischen Volke einverleibt, wie aus 2 Sam. 15, 18. 19 hervorgeht.“¹⁾

So sehr auch diese Klarstellung von der einen Seite einleuchtet, ebenso sehr bietet sie von der andern Seite mannigfache Bedenken, die nicht zu unterschätzen sind. Einmal läßt sie die Benennung „**Pleti**“ unaufgeklärt und die Frage nach der Bedeutung dieses Namens offen. Zweitens scheint es unerwiesen, daß sich Ittai dem israelitischen Volke einverleibt habe. Und drittens ist bloß die Identität bezüglich **Arcti** in Hinsicht der Benennung einzuräumen, ohne zugestehen zu können, daß David die Personen, welchen er den Namen **Arcti** beigelegt, aus dem Lande der **Arctim** hat anwerben lassen. Denn eben so wenig wie Philister hat er **Arctim** in Sold genommen, da beide in Gesinnung und That gegen das israelitische Volk feindlich waren. Die **Arctim**, obgleich durch ihren Namen von den Philistern verschieden, bildeten dennoch einen integrierenden Theil der Philister, indem sie immer einig und zusammengehörig waren, wenn es galt, das israelitische Volk zu bekämpfen und zu unterdrücken. Die Propheten, sofern sie Gelegenheit nahmen über sie sich auszulassen, haben bloß einen vernichtenden Ausspruch über beide zugleich. Der Prophet Ezechiel verkündet 25, 15. 16 Vertilgung über die Philister, weil sie Feindschaft und Haß fort und fort gegen Israel vorwalten ließen und anbauernde Rache übten. Hier wird die verkündete Vernichtung als Folge der ruchlosen Handlungsweise, als verschuldet und verdient geltend-

¹⁾ Grätz Geschichte I. Note 6. Seite 406. auch S. 278. Auch Wiener (N. B. S. 235) vertritt diese Ansicht mit den Worten: schloß sich doch der Gathiter Ittai mit hingebender Treue an ihn (David) an, in Hinweis auf 2 Sam. 15, 19 ff. u. 18, 2.

zeichnet. Was aber haben die Kretim dem Volke Israel Uebles gethan, daß der Prophet B. 16 auch über sie den verhängnißvollen Ausspruch verkündet: „ich werde austrotten die Kretim“? Die Antwort auf diese Frage ist jedoch in B. 15 gegeben: die Kretim, obgleich so benannt, waren stets identisch mit den Philistern, in der Handlungswetse gegen den israelitischen Nachbar. Der Prophet Ezechiel, auch der Prophet Zephania (2,5 — 7) rechnet sie deswegen zu den Philistern, weil sie zum Bösen gegen Israel stets eins und in deren Gefolge waren, daher trifft der Vorwurf und der angeführte Verhängnißspruch wie die Philister, mit Recht auch die Kretim, denn sie waren dem israelitischen Volke gegenüber stets und immer Philister. Auch der Verfasser des Buches Samuel identifizirt Kreti mit Philister. Denn I. 30, 14. erstattet der ägyptische Sklave Bericht über die Gegenden, welche die Amalekiter heimgesucht haben: „wir haben uns ausgebreitet im Regeb Kreti, und da was Jehuda gehört und in dem Regeb Kaleb, und Ziklag haben wir niedergebrannt. „Das eigentliche Land der Philister haben nach dieser Mittheilung die Amalekiter nicht heimgesucht. David mit seinen Leuten suchte nach B. 16 die Räuber auf, und er fand sie lagernd, zehend und im Ueberfluß schwelgend „von der vielen Beute, die sie sich angeeignet aus dem Lande der Philister und vom Lande Jehuda.“ Was anders kann hier unter „Land der Philister“ gemeint sein und verstanden werden, als „das Land der Kretim,“ welches die Amalekiter thatsächlich heimgesucht haben? Und da David, wie geltend gemacht worden, keine Philister in Sold genommen haben wird, so darf wohl consequenter Weise vorausgesetzt und behauptet werden, daß er auch keine Kretim für seine Leibwache hat anwerben lassen.

Abgesehen nun von der Antipathie Davids gegen Philister und alle diejenigen, welche mit ihnen stets in enger Verbindung waren gegen Israel; abgesehen selbst von dieser Antipathie, welche die Wahrscheinlichkeit fast zur Gewißheit stempelt, daß David weder bei dem Volke der Philister noch bei dem der Kretim seine Leibwache hat anwerben lassen, — so kann man

immerhin dabei stehen bleiben, daß unter Kreti das Land der Kretim und unter Pleti das der Philister zu verstehen sei, und dennoch kann mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden, daß David weder in diesen Ländern hat anwerben lassen, noch überhaupt Ausländer in Sold genommen und sie zu Hütern seiner Person gemacht habe. Denn, wie gezeigt werden wird, bedingt das Eine durchaus nicht das Andere.

Die Kreti und Pleti, welche stets um den König waren und dessen Beamtenstand bildeten, waren nicht im Entferntesten im Auslande, dem Lande der Philister und der Kretim, angeworbene Söldlinge, sondern Inländer, Söhne seines Volkes, zum Theil auch einzelne ausländische Helden, die sich David angeschlossen, waren erprobt in Treue und Anhänglichkeit, heldenmüthig im Kampfe, voller Aufopferung für ihren König David, waren und bildeten das gesammte Volksheer, das David schon als König von Juda organisirt hat. — Versuchen wir nun beides durch Beweise möglichst zu stützen.

1. Zunächst ist anzuführen, daß sämmtliche neuere Erklärer in Hinblick auf 1 Chr. 18, 17 mit Targum, Raschi und Kimchi das Waw cop. vor הכרתי in 2 Sam. 8, 18 gleich כִּי־הוֹדִיעַ dahin erklären, daß Benaja gesetzt war über die Kreti und Pleti; was aber unrichtig zu sein scheint, da der Erzähler erst später 2 Sam. 20, 23 von dieser Stellung Benaja's zu den Kreti und Pleti Mittheilung macht, sicherlich nicht in der Absicht, um sich zu wiederholen, als vielmehr, um die Aenderung, die mit diesem Institut in viel späterer Zeit vorgenommen wurde und nothwendig machte, es unter Befehl Benajas zu stellen, zu dokumentiren. Eben deswegen weil er später mittheilt, daß Benajas Stellung über, כִּי, die Kreti und Pleti war, fand sich der Erzähler veranlaßt, an erster Stelle Benaja besonders namhaft zu machen, um anzudeuten, daß dessen Stellung in der ersten Zeit nach der Gründung des Instituts dieselbe war, wie die der andern Glieder desselben, daß Benaja und die Kreti und Pleti und die älteren Söhne Davids in sehr hoher, bedeutamer Stellung am königlichen Hofe waren, כְּרֹנִים הָיוּ, — allerdings eine in abstufender Weise

würdenträgerische Stellung, mit welcher David Ausländer sicherlich nicht betraut haben wird. — Daß der Chronist I. 18, 17. das spätere Verhältniß Benajas, nach welchem er über die Kreti und Pleti gestellt war, im Auge hatte, ergibt die voranstehende Mittheilung in B. 16, daß nicht mehr Ebiathar, der noch als David vor Absalom floh in gleichem priesterlichen Range mit Badoß war (2 Sam. 15, 24. 29. 36.), sondern dessen Sohn Abimelech, bereits als zweiter Hohepriester neben Badoß namhaft gemacht ist.

2. Man kann auch von dem einen Beweise absehen und dennoch mit ziemlicher Sicherheit geltend machen, daß David weder Philister noch Kretim für seine Leibwache hat anwerben lassen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die Philister und wohl nicht minder auch die Kretim Unbeschnittene, ערלים, waren, wie sie Saul 1 Sam. 31, 4 und David selbst I 17, 26 und II 1, 20. mit Verachtung nennt. Unter den Helden Davids sind zwar auch einige Ausländer, so Belet, der Ammonite und Uria, der Hittite namhaft gemacht, aber diesen, obgleich Ausländer, da Belet zu den Nachkommen Lot's zählte und Uria nach Gen. 34, 24 und 29. ein Nachkomme derer war, welche die Beschneidung angenommen, stand der Weg zum beliebigen Anschluß an das Volk Israel unbehindert offen. Selbst die Aegypter und Phöniciere sollen nach Jerob. 2, 104 und Diod. Sic. 1, 28, mit Ausschluß der Philister, die Beschneidung gehabt haben. Und eine Leibwache aus Unbeschnittenen wird der fromme David gewiß nicht um sich geduldet haben.

3. Aus demselben Grunde dürfte die geschichtliche Darstellung, daß der Philister „Ittai mit seinen 600 Mann sich von selbst David angeschlossen und sich dem israelitischen Volke einverleibt habe“ nicht entsprechend sein. Denn Ittai hat sich nicht von selbst David angeschlossen, sondern wurde von einem Vasallenkönig und was nahe liegt, vom Könige von Gath, der wohl in Folge der Veranlassung von Seiten des häufig fürsorglichen Joab eine Vasallenpflicht erfüllte, für David angeworben.¹⁾ Der Be-

¹⁾ Die Identität von יִתְיָא (2 Sam. 8, 1) mit Gath, (I. Chronik 18, 1) ist von Grätz, Geschichte I S. 456. bewiesen worden.

richt 2 Sam. 15, 18 scheint durch אִשָּׁרְכָא בְּרִגְלוֹ מִנָּה dieses Verhältniß anzudeuten. Die Ansprache David's an Ittai: „lehre um und bleibe beim Könige“ kann lediglich auf einen auswärtigen König, aber nicht auf Absalom, wie zwar allgemein, aber irrtümlich angenommen und erklärt wird, bezogen werden; einmal weil David denjenigen, welcher ihm den Thron rauben und vielleicht auch das Leben nehmen wollte, obgleich sein leiblicher Sohn, in Gegenwart des ihm begleitenden Volkes nicht König genannt und dessen Anerkennung als solchen nicht selbst proklamirt haben wird. Allerdings nimmt David nach II. 15, 35, keinen Anstand, wohl im Beisein seiner Getreuen und Vertrauten, dem Chuschai die Weisung zu ertheilen, Absalom als König anzuerkennen und anzureden, aber es war ein nothwendig politisches Mittel von Seiten David's zur Erreichung des für ihn vortheilhaften Zweckes. Auch die Weisung David's an Chuschai: „Was du erfahren wirst aus dem Hause des Königs“ (II. 35), spricht nicht für die Anerkennung Absalom's als König von Seiten David's, da hier unter בית המלך lediglich der königliche Palast, den David erst vor wenigen Stunden verlassen, zu verstehen ist. Zweitens setzt der Befehl: „kehre um und bleibe beim Könige,“ dessen Existenz in dem Orte wohin Ittai zurückkehren sollte, voraus; Absalom aber war zu der Zeit, als David aus Jerusalem floh und die Weisung an Chuschai ertheilte, erst im Anzuge zur Hauptstadt, aber nicht in derselben. Und drittens weisen die Vorkehrungen, die David bei seiner Entfernung aus Jerusalem getroffen, seine

worden. David scheint nach der Eroberung von Gath dem Herrscher dieser Stadt, der wohl bis dahin einer der fünf philistäischen Fürsten war, den Titel „König“ beigelegt zu haben, einestheils um ihn durch diesen Titel über seine bisherigen Verbündeten zu stellen, und anderntheils um sie von diesem höher betitelten Verbündeten abzuwenden und sich einen zuverlässigen Vasallenkönig zu schaffen. 1 Sam. 21, 12. u. 27, 2. ist Achisch bereits als König bezeichnet, wo unter מלך weniger der höhere Rang, als vielmehr „Selbstherrscher“ zu verstehen ist. Im Verein mit den vier anderen philistäischen Fürsten (29, 2—5), war Achisch blos der Fürst, der sich dem Majoritätsbeschlusse zu fügen hatte. Derart dürfte der Widerspruch zu beseitigen sein.

Weisung an die beiden Priester Sadok und Ebiathar und besonders sein Auftrag an Chuschai (15, 32—37) genügend darauf hin, daß er entschlossen war, die Revolution zu unterdrücken, sich den Thron zu erhalten, und daß er sich nur der augenblicklichen Nothwendigkeit gefügt habe. Um so weniger kann David unter *עם המלך* Absalom gemeinet haben, da er sicherlich nicht so unpolitisch gehandelt haben wird, demjenigen, der ihm Thron und Reich rauben wollte, noch eine Kerntruppe von 600 Mann zuzuführen, um sich durch sie bekämpfen und wie leicht möglich besiegen und vernichten zu lassen. Wußte David doch, daß der tiefblickende und auf sein Verderb sinnende Achitophel der Rath seines Sohnes Absalom sei, dem jeder Succurs, einerlei ob durch Inländer oder Ausländer willkommen sein mußte, und trotzdem sollte David dem Ittai geboten haben: lehre um und bleibe beim Könige — Absalom? Nach diesen Gegenbeweisen wird man wohl nicht umhin können, den Befehl dahin zu interpretiren, daß David, um Männer seines Volkes nicht durch Ausländer bekämpfen zu lassen, dem Ittai anfänglich anempfohlen habe, zu seinem Könige von Gath, oder überhaupt mit seinen Leuten in seine Heimath zurückzukehren.

Ittai jedoch erachtete es als Ehrensache, seiner Anwerbung gemäß zu bleiben, seine übernommene Verpflichtung getreulich zu erfüllen, dem bevorstehenden Kampfe „sei es zum Tode oder zum Leben“ muthig entgegen zu gehen und nach Unterdrückung des Aufstandes, nach Erfüllung der eingegangenen Verpflichtung wie ein freier Mann sich wieder in seine Heimath zurückzuziehen; denn er hat sich weder David für immer angeschlossen, noch überhaupt dem israelitischen Volke einverleibt. Wir sehen nämlich, da David sein Heer gegen das des Absalom in drei Abtheilungen ausrücken ließ, den Ittai, nach 2 Sam. 18, 2. als Führer eines der drei Corps gegen den Feind ziehen, er nahm also in diesem Kriege denselben Rang ein, wie Joab und Abischai. Und daß er sich des ihm von David gewordenen Vertrauens würdig gezeigt habe, beweist der entschiedene Sieg, den er mit erfochten, so daß der König wohl Ursache hatte, mit seinem Führeramte ganz zufrieden zu sein.

Raum einige Wochen nach diesem Siege, der David wieder zum Herrscher über ganz Israel machte, sehen wir abermals dessen Thron wanken durch den Benjaminiten Scheba ben Bitri, der, außer dem Stamme Juda, welcher treu zu David hielt, ganz Israel hinter sich hatte, wenn auch nicht seiner beabsichtigten That, so doch seiner Gesinnung nach. Dem Könige verursachte die Auflehnung Scheba's fast mehr beunruhigende Sorge, als die Empörung des eigenen Sohnes. Es schien ihm ein rasches, entschlossenes Handeln sehr geboten und da Joab beim Könige in Ungnade war wegen der Ermordung Absaloms und Amasa nach 2 Sam. 20, 4. 5. den Auftrag, innerhalb drei Tagen die streitbaren Männer des Stammes Juda zur Verfolgung des Empörers Scheba zu versammeln, nicht zu bewirken vermochte, so ertheilte er nachträglich Abischai den Befehl, die sämtlichen königlichen Diener zu versammeln und ungesäumt den Scheba zu verfolgen und unschädlich zu machen. Und Abischai zog, laut B. 7. zur Verfolgung aus mit den „Leuten Joab's, den Kreti und Pleti und sämtlichen Helden.“ Wie kommt es, daß Ittai, der dem Könige gegen Absalom so treu und wesentlich gedient hat, wenn er in Wirklichkeit sich für immer David angeschlossen hätte, nicht mit gegen Scheba zog und überhaupt, da seine und seiner Leute Hantirung das Kriegshandwerk war, wie kommt es, daß er nicht unter den königlichen Dienern, die zum Kampfe auszogen, genannt ist? Auf diese Frage giebt es wohl nur die eine Antwort: Ittai war mit seinen 600 Mann vom Könige von Gath für David in Pflicht genommen worden, um diesem gegen den Empörer Absalom zu dienen, und ist nach Erfüllung dieser Pflicht wieder in seine Heimath zurück gekehrt, als unabhängiger freier Mann. Nächstdem ist darauf hinzuweisen, daß David den Ittai, trotz des wesentlichen Dienstes, den er ihm gegen Absalom geleistet, nicht an sich zu fesseln gesucht hat und wohl aus dem alleinigen Grunde, weil er Philister gewesen war. Und dennoch sollte er Pleti's oder Philister und Kretis, die wie gezeigt in gewisser Hinsicht dasselbe waren, haben anwerben lassen, um sie als Beamte in seiner nächsten Umgebung zu haben?

4. Durch die anfängliche Abweisung Ittai's von Seiten David's, trotzdem daß ihm jede Hilfe in seiner so sehr bedrängten und traurigen Lage willkommen sein mußte, — mit den Worten: Warum willst auch du mit uns gehen, lehre um und bleibe beim Könige, denn du bist ein Ausländer, כי נכרי אחר (2 Sam. 15, 19) ist ferner der sichere Beweis an die Hand gegeben, daß die Areti und Pleti keine Ausländer, keine נכרים im Solde Davids waren. Denn sonst hätte man dieselbe Anrede von Seiten Davids wie an Ittai, ebenso auch an sie gewärtigt, um auch von ihnen die Zusicherung der Treue und Anhänglichkeit zu erhalten. Aber für David lag hierzu keine Veranlassung vor, denn die Areti und Pleti waren keine Ausländer, keine נכרים.

Aus allen diesen mehr oder minder wesentlichen und durchschlagenden Gründen geht jedenfalls zur Genüge hervor, daß die Areti und Pleti keine Ausländer, sondern Söhne des eigenen Volkes waren. Aber aus welchem Grunde hat David seinem Institute die beiden ausländischen Benennungen beigelegt, da namentlich nicht verkannt werden kann, daß Areti mit כררי identisch ist?

Will man hier, da die ethnographische Bedeutung der beiden Benennungen, schon wegen der ersten Benennung Areti, nicht zu verkennen ist, endlich zur Entscheidung und Gewißheit kommen, so muß man den Blick vom Auslande abwenden und im Inlande Territorien aufzufinden und nachzuweisen suchen mit den Namen Areti und Pleti. Denn sicher ist, daß bei Davids tiefwurzelnder, religiöser wie nationaler Gesinnung nicht im Entferntesten daran zu denken ist, daß er die Schaar seiner Trabanten und sonstigen Diener im Auslande hat anwerben lassen, und am allerwenigsten aus dem Lande der Philister und der Aretim. Ebenso ist nicht im Entferntesten daran zu denken, daß David in Rücksicht auf die angeworbene Anzahl von Männern, selbst wenn eine Anwerbung vorausgesetzt wird, dem Institute die beiden Namen Areti und Pleti beigelegt habe. Von dieser Präsumption ist selbstverständlich abzugehen, denn nicht wegen Personen, die in diesem oder jenem außerjudaïschem

Landes geboren und erzogen und keine Israeliten waren, also nicht wegen Land und Leute, sondern lediglich wegen des Instituts selbst, das David als König von Juda gegründet, hat er demselben die beiden Namen Kreti und Plei beigelegt, um dadurch seine Herrschaft über Juda und über seinen sonstigen Kronbesitz zu dokumentiren. Um diese Behauptung näher zu beleuchten und soweit thunlich zu begründen dürfte es nicht überflüssig sein, sich Klarheit darüber zu verschaffen, welcher Theil des Landes Juda unter der speciellen Benennung „Regeb Jehuda“, namentlich zur Zeit Sauls und Davids, zu verstehen sei.

Der Erzähler bezeichnet ein südliches Gebiet einmal durch „Jehuda“ und zweimal durch „Regeb Jehuda.“ Das eine Mal theilt David dem Könige von Gath mit auf dessen Erkundigung, welches Land er heute mit seiner Horde heimgesucht habe: wir streiften in dem Regeb Jehuda, dem Regeb Jerachmeel und dem Regeb Keni (1 Sam. 27, 10). Da David seine Streifzüge von dem mehr nordwestlich liegenden Ziklag aus unternommen hatte, so ist mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, daß der „Regeb Jehuda“ nach Südwesten hin und zwar vor dem Regeb des mehr südöstlich belegenen Gebietes der Jerachmeeliter und des noch mehr südöstlichen Regeb der Keniter gelegen war. Hervorzuheben ist ferner, daß der „Regeb Jehuda“ kein weites, ausgedehntes Gebiet nach der Breitseite hin gewesen sei und darunter nicht die ausgedehnte Südseite des gesamten jüdischen Landes verstanden werden kann¹⁾, da, wie eben gezeigt, die südlich und südöstlich angrenzenden Gebiete von ziemlich geringem Umfange ebenfalls ihren Regeb, oder Trift hatten. Es muß also nach Südwesten des Landes ein besonderer Distrikt mit dem speciellen Namen „Regeb Jehuda“ existirt haben.

Die südwestliche Lage des in Rede stehenden „Regeb Jehuda“ wird noch durch eine zweite Mittheilung näher präcisirt. Nach 2 Sam. 24, 2—7. wird dem Feldherrn Joab und den Obern des Heeres von David der Befehl ertheilt, eine Volkszählung im

¹⁾ Vergl. dagegen Grätz Geschichte Ia Note 10.

Reiche vorzunehmen. Sie begannen diese Zählung im Ostjordan-
gebiet, überschritten dann den Jordan, wendeten sich nach Dan im
äußersten Norden des Landes, kamen selbst nach Sidon, dann
nach der Landfestung Tyrus צִידוֹן, nach dem ganzen Küsten-
strich im Westen, wo wahrscheinlich unter den von den Stämmen
nach Westen gedrängten Kanaanitern und Hethitern israelitische
Kolonien sich befanden, und so kamen sie wohl auch nach der philis-
täischen Königstadt Gath, die David früher erobert hatte und
wo, wie sich voraussetzen läßt, Israeliten sich angesiedelt hatten,
wendeten sich nach dem mehr südlich liegenden Jizlag, und nun,
da selbst diese Stadt kein Besitz des Stammes Juda war, ver-
ließen sie die fremdländischen Gebiete, was der Erzähler durch
w^{am} anzumerken scheint, begaben sich nach dem „Negeb Jehuda“
und nach der südlichen Grenzstadt Beerscheba. Diese Stadt ist
Jos. 15,28. unter den Städten des Stammes Juda aufgeführt,
sie war jedoch nach 19,2 und besonders nach 1 Chr. 4,28. von
Simeoniten bewohnt, wie auch nach B. 30 Simeoniten in Jizlag
festhaft waren, obgleich diese Stadt ein Krongut der judäischen
Könige gewesen war. Beerscheba im äußersten Süden war also
eine judäische Stadt, von Simeoniten zwar bewohnt, aber jeden-
falls zu den Besitzungen Judas gerechnet, da der Stamm
Simeon nach Jos. 19,1. innerhalb des judäischen Gebietes placirt
wurde. Und dennoch ist diese Stadt hier nicht im Negeb oder
Süden Judas inbegriffen, sondern als außerhalb desselben
liegend aufgeführt. Hieraus folgt, daß es im äußersten Süd-
westen des großen Stammgebietes Jehuda einen Distrikt gab,
welcher die specielle Bezeichnung „Negeb Jehuda“ hatte, sich
erstreckend von Jizlag bis Beerscheba. Auch die Landstadt
Jizlag scheint nach 1 Sam. 30,1. ihren Negeb gehabt zu haben,
der angrenzend war an dem Negeb Jehuda, welcher, wie be-
reits gezeigt, sich dem philistäischen Lande, oder richtiger dem
Lande der Kettim entlang, das nach Uebereinstimmung sämt-
licher Erklärer sich im Süden des Landes der Philister befand,
nach 2 Sam. 24,7. bis Beerscheba, oder wenn man auch
dieser Stadt einen Negeb vindicirt, bis vor Beerscheba erstreckt
hat. וְהָיָה אֶלְ-נֶגֶב יְהוּדָה כַּאֲשֶׁר שָׁמַע.

Daß der Landstrich mit Namen „Regeb Jehuda“ von ziemlich beschränktem Umfange der Breite nach gewesen war, ergibt auch der Bericht des ägyptischen Sklaven über den Streifzug der Amalekiter, daß sie vorerst den „Regeb Kreti“, dann „die Gegend, welche Jehuda gehörte“ und von da dem „Regeb Kaleb - Kalubai“ heimgesucht haben. Der Landstrich der Kalubaiten scheint sich an dem Höhenzug und der Nordwestseite des Gebirges Juda befunden, sein Regeb jedoch fast bis in die Schephela hinein erstreckt zu haben. Denn laut dem eben angeführten Berichte (1 Sam. 39, 14) begaben sich die Amalekiter von dem Regeb Kaleb nach der Stadt Ziklag. Dieser Regeb befand sich seiner Lage nach nordöstlich vom Regeb Jehuda, der seinerseits südwestlich an dem Regeb Kreti grenzte. Außerdem war, wie bereits mitgeteilt ist, der Regeb Jehuda nach Südosten hin grenzend an dem Regeb Jerachmeel, sonach jedenfalls umgeben von zwei verschiedenen „Regeb“ und nach Westen hin ausschließlich grenzend an dem „Regeb Kreti.“ Es läßt sich nun constatiren, daß der Stamm Juda als solcher nach dieser Gegend hin keinen andern Besitz hatte, als die Landstrecke, welche den bezeichnenden Namen „Regeb Jehuda“ führte, umgrenzt von der Südseite durch den Regeb Keni, von der Südostseite durch den Regeb Jerachmeel und von der Nordostseite durch den Regeb Kaleb und südwestlich anlehnend und unmittelbar grenzend an das Land der Kretim.

Was für eine Bewandniß aber hat es mit diesem Landstrich, daß er gleichsam als Vorland neben jüdischen Landestheilen nebst Regeb, welche obendrein die Namen zweier Urfamilien führten, die Benennung „Regeb Jehuda“ hatte? War derselbe ursprünglich erobert, oder eine Eroberung viel späterer Zeit? Man wird zunächst wohl zugestehen, daß die Eroberung dieses Vorlandes in den ersten Decennien nach der Einnahme Jericho's nicht geschehen sei, sondern daß sie in einer viel späteren Zeit stattgefunden habe. Denn wenn zur Zeit oder unmittelbar nach der Zeit Josuas, so würden die beiden Urfamilien Jerachmeel und Kaleb sich auch allmählig sicherlich diesen Landstrich angeeignet, ihre Regeb nach Westen hin weiter ausgedehnt

haben. Der Negeb Jehuda muß aus diesem Grunde viel später von viehzüchtenden Judäern, besonders von Simeoniten, deren Besitzungen nach Jos. 19,2—4 sich in dieser Gegend thatsächlich befanden, und wohl auch von besitzlosen Leviten, die der Viehweide bedurften, erobert worden sein. Und da dieser Negeb nach seiner westlichen Breitseite an das Land der Kretim unmittelbar grenzte, so dürfte die Annahme wohl berechtigt sein, daß dieses judäische Vorland allmählig den Kretim abgerungen, dem Lande Juda einverleibt wurde und den Namen „Negeb Jehuda“ erhalten habe.

Dieses Sachverhältniß, daß eben dieses Vorland eine spätere Eroberung und diese besonders ein Theil des Landes Kreti gewesen war, dürfte auch seine volle Bestätigung finden in einer Mittheilung, die sonst zwar für klar und verständlich gehalten wird, die aber bei näherer Prüfung denn doch ein anderes Resultat und zwar in dem Sinne der eben aufgestellten Ansicht bietet.

Zwei verschiedene Berichte über stattgefundene Streifzüge sind im ersten Buche Samuel mitgetheilt. Der eine 27,10. lautet: על-גב יהודה ועל-גב ירחמאלי ועל-גב הקני und der Wortlaut des andern 30,14 lautet: אנחנו פשטנו גב הכרתי אנחנו פשטנו גב הכרתי. In dem ersten Bericht ist das topographische Verhältniß dreimal durch גב markirt. David erwiedert dem Achisch auf dessen Befragen, welche Gegend er heute heimgesucht habe: Wir streiften umher in dem Negeb Jehuda und in dem Negeb Jerachmeel und in dem Negeb des Keni. Wenn man auch, beiläufig bemerkt, mit der allgemeinen Deutung dieses Berichts übereinstimmen kann, daß Achisch zu verschiedenen Zeiten eine derartige Frage an David gerichtet habe, so scheint seine Antwort stets und immer dieselbe gewesen zu sein, so daß Achisch die Ueberzeugung von dem gänzlichen Bruche Davids mit dem israelitischen Volke gewinnen mußte. Auch scheinen die zwei Waw. cop. in dem beregten Bericht vor by sogar anzudeuten, daß seine Antwort stets ein und dieselbe gewesen war.

Im zweiten Bericht, den der ägyptische Knabe oder Sklave

über den Raubzug der Amalekiter David gegeben und der ebenfalls drei Mittheilungen enthielt, ist der Wortlaut der zweiten Mittheilung **ועל אשר לירודה**. Daß hier der Regeb Jehuda darunter zu verstehen sei, geben sämtliche Erklärer zu. Warum aber diese Umschreibung und nicht **ועל גב ירודה**, gleich der Schlußmittheilung **ועל גב כלב** oder gleich dem Wortlaute 27,10, in welchem **גב** dreimal wiederholt ist? Liegt hier nicht die Absicht des Erzählers ziemlich klar vor, daß er durch diese Umschreibung, die, statt wie 27,10, **ועל אשר לירודה** lautet, eine geschichtliche Andeutung machen will? Hierzu kommt noch, daß, wie genügend bekannt ist, das pron. rel. **אשר** meistens ein voranstehendes subst. näher erklärt. Eine isolirte Mittheilung, lautend **ועל אשר לירודה** ohne vorhergehende oder darauf folgende Territorialbestimmung würde im Allgemeinen ganz unverständlich und nicht denkbar sein. Da nun die voranstehende Mittheilung: „Wir streiften in dem Regeb Areti“ gleichsam die folgende Mittheilung commentirt, die Ortsbezeichnung **גב הכרתי** für dieselbe bestimmend ist und ihr das Relief in Hinsicht des Terrains giebt, so kann **ועל אשר לירודה** einzig und allein erklärt und nur übersetzt werden: „Was vom Regeb Areti Jehuda gehört.“ Sonach dürfte mit ziemlicher Sicherheit bewiesen sein, daß der Stamm Juda in Folge späterer und allmäliger Eroberung einen Theil des Landes „Areti“ sich angeeignet und besessen und David sich veranlaßt gesehen habe, anstatt des Namens „Jehuda,“ der sowohl Volk wie Land bedeutet, den Namen Areti, als des gesammten Stammes und, da von Simeoniten bewohnt, so kann hinzugefügt werden, des ganzen Volkes Besitz, seiner Heeresorganisation eines Theiles beizulegen.

Wir werden nun eine Mittheilung in der Chronik, die Simeoniten betreffend, erklären, zugleich auch die bisher geltend gemachte Ansicht über die Bedeutung der Areti und Bleti stützen können. Nachdem nämlich der Chronist I 4,28—31. dreizehn simeonitische Städte, die fast ganz gleichlautend sind mit den Städten, die Josua cap. 15 zum Theil unter den jüdischen Städten verzeichnet sind, namhaft gemacht, giebt er am Schlusse

des B. 31. die geschichtliche Notiz des Inhalts: „Das sind ihre Städte, bis David regierte.“ Pseudo-Maschi tradirt zur Stelle eine Erklärung dieser Mittheilung dahin, daß der Stamm Juda bereits von Saul diese Städte reklamirt, dieser König aber aus Haß gegen David sie diesem Stamme nicht zugesprochen habe. David jedoch, nachdem er König über den Stamm Juda geworden war, willfahrte dem Anspruch seines Stammes, indem er die Simeoniten aus ihren dreizehn Städten vertrieb, ויגרם.

Diese Erklärung des hochwichtigen Ereignisses, die David eines Gewalttates beschuldigt, scheint jedoch, da sie in der erwähnten Notiz nicht angedeutet ist, nicht auf Wahrscheinlichkeit zu beruhen. Denn der Stamm Juda war, laut dessen Städteverzeichnis, das als von Josua angelegt gilt, ohnehin Besitzer dieser Städte; sie waren laut Jos. 19, 1. gleichsam Besitzungen, mit welchen der Stamm Simeon vom Stamme Juda belehnt worden war, und lag für diesen Stamm die Nothwendigkeit gar nicht vor, sie erst zu reklamiren. Nächstdem wissen wir ja, daß unter ירוורר der größte Theil dieser Städte begriffen ist, und was man darunter zu verstehen habe. Hierzu kommt noch, daß David kaum zwei Jahre vor Uebernahme seiner Regierung ebenso wie die eigenen Stammgenossen auch die Simeoniten als die natürlichen Bundesgenossen seines Stammes durch Geschenke ehrte und sie dadurch für sich zu stimmen und zu gewinnen suchte, indem er von der sehr bedeutenden Beute, die er von den Amalakitern erobert, nicht bloß den Ältesten Judas, sondern laut 1. Sam. 30, 26. auch לרערו¹⁾ d. h. seines Stammes Genossen gesandt habe. Und daß unter לרערו lediglich der Stamm Simeon zu verstehen ist, gehet aus den namhaft gemachten Städten klar hervor, nach welchen David Geschenke geschickt hat, so auch nach Ramoth-Negeb (B. 27), nach Chorma und Aschan (B. 30) — drei Städte, die simeonitische Besitzungen waren. Und kaum zwei Jahre später sollte David ohne von seinem Stamm dazu veranlaßt worden zu sein und ohne sonstige zwingende

¹⁾ אֲחֻזַּת מַרְעָרו. 1. Sam. 30, 26.

Nothwendigkeit den Simeoniten das Recht auf ihre dreizehn Städte abgesprochen, oder sie gar aus denselben vertrieben haben? Eine derartige fast plötzliche Wandlung von Freundschaft und hunderte von Jahren bestandener Zugehörigkeit in Verbitterung, Haß und Feindschaft in solch kurzer Zeit, dürfte weder annehmen noch denkbar sein.

Nur das Eine ist aus dem Bericht zu entnehmen und ersichtlich, daß David nach Antritt seiner Regierung über Juda den Simeoniten, die selbst einen integrierenden Theil des Reiches bildeten, das Besizrecht auf die dreizehn Städte abgesprochen, und wie weiter unten gezeigt werden wird, ohne sie in ihrem Besiz selbst zu schädigen, — ein Akt, der gerade keinen Nachspruch voraussetzt, da in dem Bericht eine gewaltthame Aneignung nicht vermerkt oder angedeutet ist, sondern der allem Anschein nach auf gütlichem Wege geschehen ist. Denn im Großen und Ganzen war der Stamm Simeon noch mehrere Hunderte von Jahren ein Viehzucht treibender Stamm, der, wie der Chronist I. 4, 34—43 mittheilt, sich in Folge einer Hungerstoth genöthigt sah, unter Führung von 13 Stammfürsten auszuwandern, „um Weide für ihr Vieh aufzusuchen.“ Diese Mittheilung und gleichzeitige Namhaftmachung der 13 Stammfürsten unterstützt zuvörderst die Ansicht, daß David die 13 Städte weder gewalttham genommen, noch deren Besizrecht streitig gemacht habe, da noch zur Zeit der Massenauswanderung jede Stadt ihren Fürsten des eigenen Stammes hatte. Familienfürsten waren diese namhaft gemachten Dreizehn nicht, denn der Stamm Simeon hatte nach Num. 26, 12—13 bloß fünf Urfamilien.

Man wird sogar kaum fehl gehen mit der Annahme, daß der Stamm Simeon, da die 13 Städte, obgleich von diesem Stamme bewohnt, von jeher zu den Besitzungen von Juda gehörten, erst durch David im großen judäischen Gebiete fünf Städte nebst Vorplätzen (1. Chr. 4, 32. 33) als Stammeigenthum zugetheilt erhalten habe. Diese fünf Städte, soweit ihre örtliche Lage ermittelt worden, befanden sich in sehr verschiedenen Gegenden und Richtungen des judäischen Gebietes. Es waren keine mit Mauern umgebene Städte, keine ערים, sondern offene,

dorfartige Plätze, wie sie Lev. 25, 31 als **חָצֵרִים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם** bezeichnet sind, daher **חָצֵרִים**, in Esther, 10, 19 **עִיר פְּרוּחַ** genannt und scheinen auch mit ausgedehnten Weideplätzen umgeben gewesen zu sein¹⁾; Beweis erstens Etam, **עֵיטָם**, unweit Bethlehem (Robinson II. 390), eine Gegend, in welcher der Hirtenknabe David die Schafe seines Vaters geweidet hat. Etam wurde nach 2. Chr. 11, 6 erst von Rehabeam befestigt, das beweist eben, daß unter **חָצֵרִים** nicht Ausbauten oder Gehöfte, sondern leicht zugängliche, nicht von Mauern umschlossene Städte zu verstehen sind. Zweitens Ajin, **אֵין**, etwa 2½ Meilen südlich von Hebron (Robinson I. 189). Drittens Rimmon, **רִמּוֹן**, an der Grenze gegen Edom hin (Jos. 17, 32). Viertens Thochen, **תּוֹכָן**, dessen Lage bis jetzt noch nicht ermittelt worden, scheint aber, da diese Stadt Jos. cap. 15 nicht aufgeführt ist, eine spätere Gründung der nomadensirenden Simeoniten als Mittelstation, ungefähr in der Schephela belegen, gewesen zu sein²⁾. Dann fünftens Aschan, **אֲשָׁן**; nach Eusebius und Hieronymus war die Lage dieser Stadt ungefähr 15—16 Meilen westlich von Jerusalem entfernt.

Wir sehen also, daß die 5 Städte in verschiedenen Gegenden und wie es scheint, in der Besizung von je einer judäischen Urfamilie, sich befunden haben; ferner, daß ebenso wie die Lage Etams die andern 4 Städte ebenfalls von Weideplätzen wohl umgeben gewesen sein werden, daher sich für den viehzüchtenden Stamm Simeon besonders gut geeignet haben. Da dieser Stamm im großen Gebiete des Stammes Juda zwar eingeseßten gewesen, die Städte jedoch, die er bewohnte, nicht als Stammeseigenthum geltend zu machen berechtigt war und dennoch nach der Theilung 1. Chr. 4, 32 den Simeoniten im Gebiete Juda 5 Städte als Eigenthum vindicirt sind, so kann diese Zusprechung nur

¹⁾ **חָצֵרִים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם** hinter **שְׁעָרִים**, der letzten der 13 Städte in B. 31 zu setzen, eine Versekung, die fast sämmtliche Erklärer für nöthig erachten, wäre sonach unrichtig, denn der Chronist bezeichnet sie selbst als **עָרִים** Städte.

²⁾ **תּוֹכָן** von **תָּךְ** (sonst **תָּךְ** plene) Mitte.

durch einen königlichen Machtspruch erfolgt und wird man sonach zu der Feststellung berechtigt sein, daß die zugesprochenen Städte gleichsam eine Entschädigung war für das vermeinte Besitzrecht auf die 13 Städte und daß David somit den Simeoniten durch dieses Besitzrecht das erfreuliche Bewußtsein eines unbestreitbaren Stammeseigenthums gegeben habe. Durch diese Zuspredung erst wurde, allem Anscheine nach, die Vorschau im Segen Jacobs: „Ich werde ihnen zutheilen innerhalb Jacobs—Judas,“ *אפרה אפרה*, buchstäblich erfüllt.

Durch diese Zutheilung der fünf Landstädte als Stamm-eigenthum also hat David dem Stamm Simeon eine gewisse Selbstständigkeit und Ebenbürtigkeit dem mächtigen Stamme Juda gegenüber, allerdings in einem bescheiden geringeren Grade, verliehen. Wohl hätte der König durch einen Machtspruch die 13 Städte, die, soweit ihre Lage bekannt ist, von Weideplätzen umgeben sind, dem Stamm Simeon zusprechen können, sofern es sich lediglich darum handelte, diesem Stamme laut dessen Bedürfniß als Viehzüchter zu genügen. Denn von Ziclach bis Beerscheba und noch südöstlicher nach der idomäischen Grenze hin, also vom westlichen Theile der Schephela an und dieser entlang bis zur südlichen Grenze ist die Gegend allerdings reich an Weideplätzen. Aber überaus wichtige Gründe politischer Natur scheinen den König zu dieser radikalen Aenderung veranlaßt zu haben.

Es war David zunächst darum zu thun, den bestehenden Streit um das Besitzrecht der 13 Städte, der zwischen den beiden Stämmen Juda und Simeon seit undenklichen Zeiten vorwaltete, zu beseitigen. Wohl waren die Simeoniten die Einsassen dieser Städte von deren erfolgten Eroberung an, aber in einem gewissen Sinne war es allerdings der Stamm Juda, der sie erobert hatte. Aus Richt. 1, 17 ersehen wir, daß dieser Stamm seiner Zuficherung gemäß Chorma im Verein mit dem Stamme Simeon erobert habe. Der Stamm Juda hatte, da seine Hauptfamilien mehr nach Südosten und nach Norden hin sich ansässig gemacht haben — Chur im Norden (I. Chr. 2, 50—51) Schela (I. 4, 24) und Kaleb im Gebirge, Kalubai in

Nordwesten und Jerachmeel im Südwesten — bei seinem ausgedehnten Territorialbesitz kein Bedürfnis, noch fernere Eroberungen nach Südwesten hin zu machen. Da aber dennoch anschließend an den Bericht von der Eroberung Thorma's B. 18 mitgetheilt ist: „Und Juda eroberte Assa (Gaza) und ihre Grenzen, Aschtelon . . . und Ekron und ihre Grenzen“, so dürfte man zu dem Schlusse berechtigt sein, daß, obgleich der Stamm Simeon das Gros der Kämpfenden gebildet haben wird, der Stamm Juda der leitende Anführer in diesen Eroberungskriegen gewesen war, daher die eroberten Städte zum Theil, wenn auch bloß nominell, in seinem Verzeichniß aufgeführt sind. Daß zu jener Zeit eine Eroberung auf den Namen des leitenden Feldherrn gemacht wurde, ersehen wir aus 2. Sam. 12, 26—28. Und ebenso wie die genannten philistäischen Städte, die zu der in Rede stehenden Zeit wieder Gebiete der Philister waren, haben die viehzüchtenden Simeoniten unter Führung von Judäern die auch noch mehr südlich befindlichen, den Kretim gehörigen Besitzungen erobert. Der Chronist scheint sogar durch die Beifügung zu seinem Berichte I. 4, 32 über den zweiten Auswanderungs- und Eroberungszug von 500 Simeoniten nach dem Gebirge Seir: וַיֵּצֵאוּ אִתָּם יְהוֹשֻׁעַ בֶּן-נִוְנִי, die Führerschaft von Judäern bei Eroberungsbestrebungen der Simeoniten andeuten zu wollen. Diese „Bene Jisch'i“ waren nämlich keine Menassiten, wenngleich eine uralte Erklärung unter Hinweis auf Jisch'i in Ehr. I 5, 24 sie als solche bezeichnet. Denn der Beweis, daß dieser Jisch'i nicht kinderlos gestorben, sondern ein Familiengründer gewesen war, ist nicht geführt, Nachkommen sind zur Stelle nicht verzeichnet. Dagegen weist der Chronist I 2, 31. nicht bloß einen „Jisch'i“ unter den Jerachmeeliten nach, sondern er führt auch ein großes Verzeichniß von Nachkommen desselben an, die ausdrücklich „Bene Jisch'i“ genannt sind, sonach Judäer waren, die, wie später gezeigt werden wird, eine allem Anscheine nach besitzlose Familie im Gebiete des Stammes Juda war, daher im Verein mit 500 Simeoniten als Anführer auf Besitzerverwerbung ausgewandert waren. Und wie bei diesem Eroberungszug, waren die Judäer sicherlich die Anführer in den

Eroberungskämpfen im Lande der Aretim, daher das Recht, die eroberten Städte als ihr Eigenthum zu verzeichnen.

Der Stamm Juda hatte also zur Zeit das Recht des Eroberers zur Geltung gebracht, indem er die eroberten Gebiete, wenn auch nicht im Besitz genommen, so doch in dem Sinne sich zugeschrieben, daß sie als seine Besitzungen galten und als נגד יהודה gekennzeichnet waren. Die Simeoniten bewohnten sie faktisch und erachteten diese ihre Wohnsitze als Eigenthum, aber Formell gehörten sie dem Stamme Juda, אשר ליהודה.

Diesem Zwitterverhältniß zwischen verjährtem Recht und Eroberungsrecht gab David nach Antritt seiner Regierung eine nach beiden Seiten hin zufriedenstellende Wendung. — Auf welche Art und Weise der Stamm Simeon entschädigt und zufriedengestellt worden ist, das wissen wir bereits; das Aequivalent bestehend in 5 Landstädten, die dem Stamm zum Eigenthum zugesprochen worden sind für das vermeinte Besitzrecht auf die 13 Städte, konnte, zumal der Stamm durch diese Ueberweisung das Bewußtsein der Unabhängigkeit erlangt hat, als vortheilhafter Ersatz wohl gelten. Der Stamm Juda jedoch hatte auf seinen Negeb zu verzichten, einmal deswegen, um beim Stamm Simeon nicht den Gedanken aufkommen zu lassen, daß er zu Gunsten Judas entschädigt worden sei und hauptsächlich, um aus sämtlichen Besitzungen der verschiedenen Familien des Stammes, die gleich den 5 Kantonen der Philister in 5 Distrikten: Serachmeel, Kelubai Schela, Kaleb und Chur bestanden, den Einheitsstaat „Jehuda“ zu gründen, neben welcher Bezeichnung nicht ferner noch der Name „Negeb Jehuda“ fortbestehen konnte und sollte. Nächstdem hat die Weisheit Davids, um die Integrität des Einheitsstaates nicht zu schädigen oder gar in Frage zu stellen, dafür gesorgt, daß der Territorialbesitz beider Stämme erhalten wurde, und zwar durch Uebertragung des Namens dessen, von welchem der Besitz erobert worden, auf ein von ihm gegründetes Institut zum Schutz und zur Sicherheit des Staates.

Die Ueberschrift zu seiner Trauerrede über den Tod Sauls und Jonathans (2. Sam, 1. 18) enthält unverkennbar Davids Programm zur Gründung eines Volksheeres, das er nach kaum

zwei Jahren, als er König des Reiches Juda geworden war, thatsächlich realisirte. Die geeignetsten Instruktoren hierzu waren seine Helden, seine Gibborim. Sie waren zwar beim König in Hebron selbst und in den nahgelegenen Ortschaften (2. Sam. 2, 3), zunächst zu dessen Schutz und speciellem Dienst, je nach Grad ihrer Fähigkeit. Jedoch, da ihre Anzahl wohl an einigen Hundert vom Kriegshandwerk war (1 Chr. Cap. 12), so waren sie die Geeignetsten, das Programm Davids: לְלַמֵּד בְּגִיּוֹרָה קֶשֶׁת zu realisiren. Ueber die Art und Weise der Organisation wird später berichtet werden. Vorläufig berechtigt das erwähnte Programm zu der Annahme, daß David ein Volksheer, nicht aus Ausländern bestehend, sondern aus Söhnen seines Volkes, den „Bene Jehuda“, organisirt habe. Und um zu documentiren, daß dieses sein Volksheer lediglich aus Judäern und Simeoniten bestand, so legte er demselben den Namen des Landes bei, das beide Stämme gemeinsam erobert haben, daher Kreti. Und ebenso markirte er gleichzeitig sein eigenes Besitzthum, das ihm von dem Philisterfürsten Achisch zum Geschenk geworden, durch die zweite Benennung: Pleti.¹⁾ Derart wurde Negeb-Jehuda und Bittlag repräsentirt durch das von David organisirte Volksheer, unter der Benennung Kreti und Pleti.²⁾

Zweite Abtheilung.

Da nun die Bedeutung der beiden Namen „Kreti und Pleti“ soweit thunlich ermittelt und wohl ziemlich sicher gestellt worden ist, so ist die Beantwortung der Frage weniger schwierig, einestheils nach den Bestandtheilen dieses von David gegründeten Instituts, die wir im Uebrigen bereits haben kennen gelernt, und andererseits nach der Zeit, in welcher dieser Hel-

¹⁾ פֶּלֶטִי mit ausgestoßenem װ (Hitzig, Ewald), da פֶּלֶשֶׁת nom. gent. ist (1. Sam. 17/26).

²⁾ Die im Litt. Bl. der Israelitischen Wochenschrift Jg. 1878 Nr. 50 von David gebrachte Meinung, „daß wenn man כְּרֵתִי für Kreter . . . man wohl mit Recht auch unter פֶּלֶטִי die thracischen Pelasger verstehen kann, da auch diese gute Bogenschützen und als geübte Schleuderer gerühmt waren,“ — hat in Obigem ihre Erlebigung gefunden.

den König dasselbe ins Leben gerufen hat. Denn nahe liegend ist es, da David nach dem Tode Sauls von Jizlag mit den Seinigen und seiner großen Zahl von Kriegeren nach Hebron übersiedelte und dort zum König über Juda gewählt wurde (2. Sam. 2, 2—4), daß er seine Heldenstreiter in Ämter und Würden, je nach Verdienst, Begabung und Talent, einsetzte und sich derart sowohl Hofbeamte wie namentlich Milizbeamte creirte. Besondere Aufmerksamkeit scheint er gleich nach Antritt seiner Regierung der Organisation eines Volksheeres zugewendet zu haben. Die Idee hierzu ist, wie bereits erwähnt, in der Einleitung des Magesliedes über Saul und Jonathan, die im Kriege gegen die Philister geblieben, enthalten. Zu der Zeit war David noch nicht König, und dennoch stellte er die Notwendigkeit in den Vordergrund, daß die Einübung und sichere Handhabung des Bogengeschosses für die „Vene Jehuda“ gebotene Pflicht sei. Man kann daher zuversichtlich voraussetzen, daß er gleich nach seinem Regierungsantritt, schon um für alle Eventualitäten gerüstet zu sein, ein Volksheer gegründet habe. Für diese Voraussetzung läßt sich auch ein Beweis beibringen.

Der Bericht über die Heeresorganisation 1 Chr. Cap. 27, dessen Richtigkeit wohl nicht in Zweifel gezogen wird, und nach welchem von Monat zu Monat je 24000 Mann behufs Einübung in der Handhabung der Waffen einberufen wurden, macht auch zwölf Oberbefehlshaber aus der Zahl der Helden Davids, der „Gibborim“, namhaft, wovon abwechselnd Jeder je einen Monat fungirte. Im zweiten Monat hatte, nach diesem Bericht (Eleasar ben), Dodo, oder Dobai, im dritten Monat Benaja und im vierten Monat Ahael den Oberbefehl, wie es scheint bloß dem Namen nach, denn in Wirklichkeit waren es, was ausdrücklich angemerkt ist, die Söhne der genannten Helden, die im Namen ihrer Väter den Oberbefehl hatten und ausübten. Die Frage ist nun; bildeten diese drei Gibborim eine Ausnahme, daß in Folge besonderer Vergünstigung die drei Monate ihre Namen hatten und ihre Söhne für sie fungirten, oder haben sie in früherer Zeit den Oberbefehl selbst geführt? Diese Frage ist dahin zu beantworten, daß an eine besondere Bevorzugung, die

David etwa diesen drei Helden hätte angedeihen lassen, nicht gedacht werden kann. Denn da der erste Monat von Jeschabeam geführt wurde, der sicherlich derselbe ist, welcher im Heldenverzeichniß 2. Sam. 23, 8 und besonders 1. Chr. 11, 11.¹⁾ ebenfalls als Erster verzeichnet und in unserem Berichte ohne Vertreter gleich den übrigen acht Helden, die in je einem Monat den Oberbefehl hatten, aufgeführt ist, so liegt es ziemlich nahe, daß die drei Monate, welche die Namen Dodo, Benaja und Ahsael hatten, nicht um diese Helden besonders zu ehren und auszuzeichnen von David diese Namen erhalten haben, sondern weil sie gleich dem ersten Helden Jeschabeam in Wirklichkeit in diesen Monaten persönlich den Oberbefehl geführt haben, — ein Sachverhältniß, in welches schwerlich Zweifel zu setzen ist. Denn die von David verliehenen Stellen waren keine Sinecuren für diejenigen, welche sich um König und Staat verdient gemacht, sondern sind lediglich den vorzüglichen Gibborim verliehen worden, weil sie mit dem damaligen Kriegswesen sowohl theoretisch wie praktisch vollständig vertraut und am geeignetsten waren, die Einübung der einberufenen Heerespflichtigen zu überwachen.

Wie der erste der Helden im ersten Monat, haben die drei Helden nach ihm an den darauf folgenden Monaten ihr Amt persönlich verwaltet, bis eine Aenderung theils durch Ableben und theils durch geänderte Stellung eingetreten ist. Dodo wird frühzeitig gestorben, oder in einem Kriege gefallen sein, und dann erst, um sein Andenken zu ehren, ernannte David dessen Sohn Miklot an Stelle seines Vaters zum Oberbefehlshaber, ohne in der Monatsbenennung eine Aenderung eintreten zu lassen. Nachdem David den Benaja nach 2. Sam. 23, 20 zu seinem Vertrauten ernannt und dieser sein bisheriges Amt nicht mehr ganz und voll verwalten konnte, hat sein Sohn Amisabad, obgleich dieser vielleicht die erforderliche Fähigkeit zu diesem Amte nicht besessen haben mochte, es unter seines Vaters Namen verwaltet. Und Ahsael betreffend, so hat man nicht im Entferntesten nöthig, es bei der Schwierigkeit bewenden zu lassen, die Bertheau (Chronik) darin findet, daß auch Ahsael

¹⁾ Grätz' Geschichte Ia. S. 425.

unter den zwölf Oberbefehlshabern genannt ist, der zur Zeit als David noch ausschließlich über Juda regierte, von Abner getödtet wurde (2. Sam. 2, 23) und ebenso nicht nöthig, um diese Schwierigkeit ausgleichend zu beseitigen, anzunehmen, daß der vierte Monat lediglich, um den getödteten Helden zu ehren, den Namen Aßael erhalten habe; denn wie eben gezeigt und durch Benajas Beförderung bewiesen worden ist, hat jeder der Helden das ihm anvertraute Amt eines Oberbefehlshabers selbst und persönlich verwaltet, und ebenso auch Aßael, wenn auch bloß nur einige Jahre.

Nicht zu verkennen ist, daß der allegirte Bericht in der Chronik über die Heeresorganisation aus einer ziemlich späten, nachdavidischen Zeit stammt, da er Benaja mit dem Titel „Feldherr“ namhaft macht, welcher ihm erst nach dem Tode Joab's, laut 1. Kön. 3, 35 von Salomo beigelegt wurde, und ferner, daß dieser Bericht die Heereseinrichtung im Auge hat, wie sie organisirt war, als David über das gesammte Israel herrschte. Die Einberufung zur Waffenübung der überaus bedeutenden Zahl von je 24000 Mann Monat für Monat, liefert hierfür den schlagendsten Beweis. Andererseits ist auch nicht zu verkennen, daß eben weil dieser Bericht von dreien Helden Substitute namhaft macht, die Heeresorganisation in eine Zeit zurück zu verlegen ist, in welcher der zweite, dritte und vierte Monat von diesen Helden persönlich den Oberbefehl führend verwaltet wurde, — in eine Zeit, in welcher nicht 24000, sondern nach aller Wahrscheinlichkeit 3000 zur Waffenübung einberufen wurden und in welcher Dodo, Benaja und Aßael über je einen Monat persönlich den Oberbefehl hatten; es war das in der Zeit, in welcher David ausschließlich über den Stamm Juda regierte. Unter Beibehaltung der bisherigen Monatsbenennungen hat David, als er später das Scepter über das gesammte Israel führte, im Heerwesen bloß die Aenderung eintreten lassen, daß er Monat für Monat 24000 behufs Einübung in den Waffen einberufen ließ und die nöthigen Unterbeamten installirte.

Laut B. 1 des erwähnten Berichtes war das Heerwesen

derart organisirt, daß Befehlshaber über „Tausende“ und „Hunderte“ und auch die sonst nöthigen Milizbeamten, שטרים, angestellt waren. Selbst die Vorsteher der Familien, ראשי אבות, scheinen in Pflicht genommen worden zu sein, für die Gestellungen der Heerespflichtigen Sorge zu tragen. Sämmtliche der hier specifisirten Beamten gehörten dem israelitischen Volke an und waren Diener des Königs, was der Chronist einleitend durch ובני ישראל למספרם und durch המשרתים hervorhebend anmerkt. Es waren also lauter Israeliten, die bei dieser Heereseinrichtung die Beamtenstellen einnahmen und derart im königlichen Dienst standen. Nun konnte diese Organisation nicht Leben erhalten und in Fluß kommen, ohne die mit dem Kriegswesen damaliger Zeit, mit der Handhabung der verschiedenen Waffen vollständig vertrauten Personen, die geeignet waren und sein mußten, die einberufenen Heerespflichtigen darin zu unterrichten und einzutreiben. Es liegt daher gar zu nahe, daß David seine Helden verschiedenen Grades¹⁾, die mit der Handhabung der Waffen und zum Theil mit der Kriegsführung vertraut waren, zu Beamten seines Heerwesens einsetzte, da ihm selbstverständlich daran gelegen sein mußte, sie an sich zu fesseln, andererseits für ihren wohlthätigen Unterhalt reichlich zu sorgen. Von diesem Gesichtspunkte aus darf wohl behauptet werden, daß alle diese Beamten die Elite des organisirten Heeres bildeten; daß sie der bleibende Stamm, die Instruktoren der von Monat zu Monat zur Einübung in den Waffen Einbeordneten und derart die bleibenden und beständigen Beamten des Königs, — Vorgesetzte und im gewissen Sinne ein Bestandtheil der Kreti und Pleti waren.

Wenn dem entgegen behauptet wird: „Die Gibborim hatten nichts mit dem Heere zu thun; es war eine selbstständige Schaar, welche David zu gefährvollen Unternehmungen begleiteten. Sie hatten auch nichts mit den Kreti und Pleti gemein, welche blos eine dienende Leibwache von Trabanten waren, daher werden sie neben einander angeführt והפלתי והכרתי und הגבורים

¹⁾ Grätz' Geschichte Ia. 419—429.

(2. Sam. 20, 7) ¹⁾, so scheint aus dieser Stelle bloß ersichtlich, daß die Gibborim keine Miliz weiter zur Hand hatten außer den Leuten Joabs, אבירי יואב, weil die unlängst unterdrückte Empörung Absaloms, eine Zerrüttung des Bestandes bewirkt hatte. Die Verfolgung des Meuterers Scheba mußte ungesäumt stattfinden, daher bildeten die Gibborim eine selbstständige Kriegstruppe neben den Kreti und Pleti und das waren, beiläufig bemerkt, der bleibende Heeresbestand: die Herren über Tausende, besonders die über Hunderte und die Schoterim. Daß diese aber lediglich eine dienende Leibwache von Trabanten waren, scheint aus dieser Stelle nicht ganz, sondern nur das erweislich, daß wie die Kreti und Pleti auch die Gibborim Diener des Königs waren, was durch עבדי ארנך zur Stelle angemerkt ist. Aus 2. Sam. 15, 18 scheint sogar ersichtlich zu sein, daß sämtliche königliche Beamten, die Trabanten mit einbegriffen, schlechtweg „Diener“ genannt sind, וכל עבדיו עבדים על ידו, worunter jedoch die Kreti und Pleti nicht einbegriffen waren, da sie neben den Dienern besonders namhaft gemacht sind: וכל הרכוזי וכל הפלחי, worunter auch die Gibborim mit einbegriffen zu sein scheinen, da sie an dieser Stelle, obgleich sie, wie vorausgesetzt werden darf, mit aus Jerusalem gezogen waren, nicht erwähnt sind und zu den Hausdienern des Königs ebenso wenig gehörten, wie die Kreti und Pleti; diese, wie die Haupthelden, bezeichnet Chuschai nach 2. Sam. 17, 8 in seinem Rathe, den er Absalom erteilte, mit den Worten: „Du kennst Deinen Vater und seine Leute, daß sie Helden sind, כי גברים המה.“ Hieraus folgt, daß die Kreti und Pleti und die Gibborim identisch sind und der Kriegerstamm und die Kerntruppe Davids waren, die das ganze Heerwesen Davids in vollster Ausdehnung leiteten. Denn nach 1. Chr. Cap. 27 waren es ja eben zwölf Gibborim ersten und zweiten Ranges, die den Oberbefehl über je 24000 der allmonatlich Einbeordneten führten und derart vollauf mit dem Heere zu thun hatten. — Die Identität der Gibborim mit den Kreti und Pleti ist auch aus zweien Mittheilungen im ersten

¹⁾ das. S. 426.

Buche der Könige nachzuweisen. An erster Stelle 1, 7 ist mitgetheilt, daß Abdonija im Einverständniß mit Joab und Elijathar Vorbereitungen zu seiner Hulldigung getroffen, daß jedoch „der Priester Zadok, Benaja, der Prophet Nathan . . . und die Gibborim nicht mit Abdonija waren“ (W. 8); also auch die Letztgenannten nicht. Jedoch nach erhaltener Mittheilung befahl David die sofortige Salbung und Hulldigung Salomos zum König. Und behufs Vollführung dieser Bestimmung „zog hinab Zadok, der Priester, Nathan, der Prophet, Benaja, Sohn Jehojadas und die Kreti und Pleti“ u. s. w. (W. 38). Wie kommt es, daß die Gibborim, diese Getreuen und Würdenträger Davids bei der von David angeordneten Hulldigung, außer dem Heldenstreiter Benaja, nicht genannt und aufgeführt sind, während die Kreti und Pleti dabei figurirt haben? Auf diese Frage dürfte bloß die eine Antwort zutreffend und berechtigt sein; daß wie im Kriege so auch bei dieser Hulldigung die Gibborim die militärische Führung der Miliz hatten und unter Oberbefehl Benajas (2. Sam. 20, 23) vor dem jungen König paradirten, denn die Gibborim waren in verschiedenen Graden die Offiziere der Miliz, in gewissem Sinne also selbst die Kreti und Pleti.

Allerdings wissen wir aus dem angeführten Berichte der Chronik und aus den bisher sonstgeführten Beweisen lediglich, daß zwölf aus der Zahl der Gibborim dem Heerwesen Davids, als er noch ausschließlich über Juda regierte, persönlich vorgestanden haben. Die Frage ist nun, sollte David von den 37 Helden ersten und zweiten Ranges bloß nur die in der Chronik namhaft gemachten zwölf Helden mit den fast höchsten Stellen beim Heere bedacht und die doppelte Zahl dieser Heldenstreiter ohne derartige Stellung gelassen haben? Allerdings finden wir, daß namentlich Abschai, obgleich er in beiden Verzeichnissen unter den Haupthelden die vierte Stelle einnimmt, sich in der Zahl der zwölf nicht findet, was jedoch nicht zu dem Schlusse berechtigt, daß er kein hohes Amt beim Heere bekleidet habe. Denn Abschai's Stellung beim Heere war eine höhere, bevorzugtere; im Kriege war er Heerführer, stand dem Anscheine nach

unmittelbar unter dem Feldherrn Joab und befehligte eine Armee (2. Sam. 10, 10 u. a. D.). Sollte sich aber nirgend ein, wenn auch indirekter oder auch bloß auf Wahrscheinlichkeit beruhender Nachweis finden lassen, daß auch die andern mit dem Kriegswesen sonst vertrauten Helden ihrer Befähigung und Würdigkeit nach im Heere hohe Stellen bekleidet haben, da doch drei Helden ersten Ranges und neun aus der Zahl der dreißig Helden jedenfalls eine ihnen angemessene Stellung im Heere hatten? Sollten 21 Heldenkämpfer mit einer ihrem Verufe angemessenen Stellung im Heere nicht von David bedacht worden sein?

Das Verzeichniß der Helden Davids 1. Chr. 11, 10—47 scheint diese Frage zu beantworten. Dieses Verzeichniß macht, gleich dem Verzeichniß von Samuel außer den Haupthelden noch 30 Helden zweiten Ranges, ebenfalls beginnend mit Aßael und abschließend mit Uria, namhaft, über welche die Haupthelden gesetzt waren, und außerdem noch 16 Helden dritten Ranges namhaft, wovon 15 den voranstehenden 30 subordinirt waren. Die Andeutung über die Unterordnung von 15 ist im Verzeichniß B. 42 beim zweiten der 16., bei Abina, gegeben, der, obgleich Oberhaupt des Stammes Reuben, dennoch unter Befehl der 30 stand, ועלי שלשים, und da über diesen, geschweige denn über die folgenden 14, welche, da sich weiter kein Vermerk im Verzeichniß über sie findet, in ihren Stämmen keine bevorzugte Stellung je hatten. Ein ähnlicher Vermerk findet sich in primärer Stelle bei Aßael: אשראעל בשלשים, wodurch die Unterordnung der noch namhaft gemachten 29 Helden zweiten Ranges angedeutet ist.

Die Ansicht, daß „die noch weiter in Chronik daselbst B. 41b. bis 47 aufgezählten 16 Namen einem andern Kreise angehören müssen, da der Text der Chronik nicht so sehr von Samuel differiren kann, daß er mehr als 30 respektive 37 Tapfere enthalten haben sollte und daß die Ueberschrift zu diesen 16 Namen in der Chronik ausgefallen zu sein scheint“¹⁾, dürfte zu widerlegen sein durch die unverkennbare Absicht des Ver-

¹⁾ das. S. 424.

fassers der Bücher Samuel. Laut der Ueberschrift II. 23, 8: „Das sind die Namen der Helden Davids“, שמות הגברים, hat es allerdings den Anschein, als wenn der Verfasser sämtliche aus einer alten Urkunde entnommenen Helden Davids aufgeführt hätte. Aber sein Schlußvermerk: In allem 37 כל שלשים ושבעה, den er ebenfalls der Urkunde entnommen zu haben scheint, da er, wie schon Raschi darauf hinweist, einen Namen weniger als 37 hat, belehrt eben, daß das ihm vorgelegene Verzeichniß nicht mit den von ihm notirten Namen abgeschlossen habe. Es war ihm, dem Geschichtsschreiber, darum zu thun, die wunderbaren Heldenthaten einiger der Haupthelden und daß David sie, die Vorzüglichen, dadurch belohnt und ausgezeichnet habe, daß er sie über 30 seiner Helden geringern Grades gestellt, zu überliefern. Er mußte, da er den Vermerk über die so seltene Aufopferung dreier Helden und zugleich, daß sie über die 30 gestellt waren, vorfand, וירדו שלשה מהשלשים ראש, und diesen Vermerk nicht mit Stillschweigen übergehen mochte, der Vollständigkeit wegen und um keine Frage und Lücke zuzulassen, auch die Namen der 30 verzeichnen, obgleich von ihnen keine speciellen Heldenthaten vermerkt waren, sonst würde er sie ebenso wenig namhaft gemacht haben, wie die nachfolgenden 16 Helden, die der Chronist sicherlich aus demselben Heldenregistern verzeichnet hat.

Das eigentliche Sachverhältniß läßt sich sonach dahin formuliren, daß der Verfasser der Bücher Samuel unwillkürlich genöthigt war, die Namen der 30 Helden, soweit sie sich in der Urkunde vorfanden, der Reihe nach zu verzeichnen, und daß er die folgenden 15 Helden dritten Ranges aus dem Grunde nicht namhaft gemacht, weil er keinen auf sie bezüglichen Geschichtsvermerk bei einem oder einigen vorgefunden habe.

Der Chronist hingegen, in Rücksicht auf die sich gestellte Aufgabe: einerseits Vervollständigung der vorexilischen Geschichte seit Beginn der Könige, mit besonderer Rücksichtnahme auf die Geschichte der jüdischen Könige und den Tempelkultus, und andererseits Nachweis zunächst der Reinheit oder Mäthehaftigkeit der Familien einzelner Stämme durch Aufstellung von

Geschlechtsverzeichnissen —, der Chronist, sagen wir, hatte ein unmerkliches Interesse auch die Namen der 16 Helden der Nachwelt zu überliefern; einmal um den klaren Beweis zu führen, daß bereits unter David ein Held zweiten Ranges, obgleich er gleich andern Helden sich glänzend hervorgethan und sich um seinen König verdient gemacht, wegen mangelhafter Abstammung nicht wie gebührend unter diesen Helden verzeichnet worden ist; und zweitens, daß dieser Held wegen seiner mangelhaften Abstammung selbst im Heere keine höhere, ihm gebührende Stellung bekleidet habe.

Im Heldenverzeichnis der Chronik ist hinter Uria, der wie in Samuel so auch hier der letzte der 30, 41b. Sabad, Sohn Achlai's, ובר בן אחלי, aufgeführt. Dieser Sabad kann zu den Helden dritten Ranges nicht gezählt werden, da deren Zahl erst mit dem in B. 42 folgenden Abina beginnt, bei welchem die dritte Rangordnung durch ולי שלם angemerkt ist. Es ist daher unverkennbar, daß Sabad unter die Helden ersten oder zweiten Ranges gehöre und daß ein gewisser Umstand ihn davon ausgeschlossen, ihm mit Absicht eine Außenstellung angewiesen habe. Auch der Umstand, daß die Hauptquelle in Samuel II. Cap. 23. bloß 36 Namen nennt und B. 39 durch ושלם ושבוע die Zahl auf 37 ansetzt, spricht dafür, daß Sabad in dieses Verzeichnis gehöre, davon aber ausgeschlossen war und zwar wegen seiner mangelhaften Abstammung. Er war zwar nach dem Verzeichnis in der Chronik ein Nachkomme Achlai's, aber das war kein Mannsname, sondern der Name einer Stammutter, die von väterlicher Seite von dem Familiengründer Jerachmeel stammte; sie war an einen ägyptischen Sklaven verheirathet gewesen, und dessen Urentel war Sabad. Denn in den Geschlechtsstafeln 1. Chr. 2, 31 wird berichtet: „Der Nachkomme Scheschan's war Achlai.“ Ferner B. 34: „Und Scheschan hatte keine Söhne, sondern Töchter und Scheschan hatte einen ägyptischen Sklaven mit Namen Jarcha.“ B. 35: „Und Scheschan gab seine Tochter (Achlai) dem Sklaven Jarcha zur Frau und sie gebär ihm den Attai.“ B. 36: „Und Attai zeugte den Nathan und Nathan

zeugte den Sabab.“ Folglich war Sabab ein Urenkel des ägyptischen Sklaven Zarcha, und durch diese makelhafte Abstammung, obgleich als Held verdienstvoll und ausgezeichnet, war er von der ihm gebührenden Stelle unter den Haupthelden Davids und ebenso von jeglicher Ehrenstellung beim Volksheere ausgeschlossen.

Man kann freilich auf einige Helden hinweisen, die, obgleich sie Ausländer und den Helden des eigenen Landes nicht ebenbürtig waren, dennoch im Heldenverzeichnis Aufnahme gefunden, daher die Frage stellen: warum nicht auch Sabab? Aber ein wesentlicher Unterschied, der zu machen ist, liegt hier dennoch vor. Jene, obgleich Ausländer, schlossen sich als freie und makellose Männer David an und im Verlaufe der Zeiten haben sie sich, da sie, wie bereits gezeigt worden, die Beschneidung hatten, dem Volke einverleibt. Durch ihren Anschluß haben sie selbst ihre Abstammung verdeckt, abgestreift; sie schlossen sich durch Ehebindnisse alten Familien an und fanden bei diesen freudige Aufnahme als gefeierte, vom Vaterlande hochgeschätzte Helden. Auf Sabab hingegen, dem Urenkel Zarcha's, lastete der Fluch des Sklaven. Denn Zarcha wurde nicht frei bei Schluß seiner Ehe mit Achlai, der Tochter Scheschans, sondern blieb nach wie vor der ägyptische Sklave; der Bericht giebt das Verhältniß derart an: *ויהי ששן אר-כרו לירדע עכרו*. Die Heldenthaten Sabab's vermochten den Abstammungsfluch nicht von ihm zu nehmen, daher seine Außenseitstellung trotz seines Heldenruhmes.

Aber nicht bloß in genealogischer Hinsicht ist, wie eben gezeigt worden, das größere Heldenverzeichnis in der Chronik von besonderer Wichtigkeit, sondern auch und hauptsächlich in Hinsicht der Heeresorganisation und der damit verbundenen Ehrenstellen. Es stützt nämlich durch seine Namenfiguren die bereits begründete Behauptung, daß David in den ersten Jahren seiner Regierung über Juda ein Volksheer organisiert habe und bietet zugleich eine Handhabe zur Feststellung der Zahl, welche zur Einübung in den Waffen allmonatlich einberufen worden sind, durch den Nachweis, daß sämtliche in dem Verzeichnis namhaft gemachten Helden Ehrenstellen hierbei bekleidet haben

Zur nähern Begründung und Darstellung dieser Behauptung ist auf das Verzeichniß 1. Chr. 27, 2—15 zurückzukommen, in welchem 3 Haupthelden und 9 Helben zweiten Ranges namhaft gemacht sind, wovon jeder einen Monat über je 24000 der zur Einübung in den Waffen Einberufenen den Oberbefehl hatte. Unter diesen 12 Oberbefehlshabern ist der 2. Sam. 23, 11 genannte dritte der Haupthelden Schama ben Age nicht aufgeführt. Diese auffällige Zurücksetzung läßt sich einzig und allein durch die Annahme erklären, daß Schama's alleinige Vertheidigung und Behauptung eines Linsen- oder Gerstenfeldes gegen anrückende Philister, vor welchen die Israeliten die Flucht ergriffen hatten, so daß er allein den Kampf localisirte, die erste heroische That dieses Heldenstreuers gewesen war und erst stattgefunden habe, als David über das vereinigte Reich regierte. Denn aus 2. Sam. 15, 17 ist klar ersichtlich, daß die Philister David während seiner sechseinhalbjährigen Regierungszeit über Juda unbehelligt gelassen haben und erst gegen ihn zu Felde gezogen sind, als er bereits über Juda und Israel geherrscht habe. Schama's Heldenthat geschah also zu einer Zeit, in welcher die 12 Oberbefehlshaberstellen längst besetzt gewesen waren, denn sonst würde David an Stelle des einen oder andern der 9 Helben zweiten Ranges sicherlich den um das Vaterland so sehr verdienten Schama mit einer Oberbefehlshaberstelle gleich Elieser und Benaja bedacht haben. Die nothwendige Uebergang Schama's liefert daher den schlagenden Beweis, daß die Heeresorganisation David's aus der Zeit datirt, als er ausschließlich über Juda regiert habe.

Man wird nun sich leicht erklären können, weswegen der Chronist, dem ohne Zweifel das Heldenverzeichniß, wie es in Samuel gegeben ist, vorgelegen hat, den dritten der Haupthelden den Schama, in seinem größern Verzeichniß gänzlich besawontirt und dessen Heldenthat sogar dem Elasar ben Dobo zugeschrieben hat. Nicht der Zeit und den Copisten ist hier die Schuld beizulegen, daß Schama nicht aufgeführt ist; das Unrichtige ist nicht auf ihre Rechnung zu schreiben, sondern die unverkennbare Absicht des Chronisten liegt hier vor, den Helben Schama zu

übergehen, ihn nicht zu nennen. Aus seinem Heldenverzeichnis läßt sich sogar ein zweiter Beweis noch für diese Behauptung beibringen.

Der Chronist theilt nämlich ebenfalls die heroische That der drei ersten Haupthelden mit, daß sie sich in das Lager der Philister, welches sich in Bethlehern befand, wagten, um den Wunsch ihres Königs nach einem Labetrunk zu erfüllen. David mit seinem Heere stand also den Philistern gegenüber, bereit, den Kampf gegen sie aufzunehmen. Er war demnach zu der Zeit König über ganz Israel. Der Chronist beanstandet sogar nicht gleich dem Samuelisten diese geschichtliche Thatsache mitzutheilen, וירדו שלשה מן השלשם, als wenn er ebenfalls die drei ersten Haupthelden vorweg namhaft gemacht hätte. In Wirklichkeit ist es Jeschabeam und Elasar, die er genannt, nicht aber auch den dritten, den Schama. Denn die Thatsache mochte er wegen der ersten beiden Helden nicht verschweigen, dem Schama jedoch konnte er in seinem Verzeichniß keinen Platz einräumen, weil er ein Held späterer Zeit war, in welcher David bereits über ganz Israel herrschte und hauptsächlich, weil sein Namenverzeichnis ein abgeschlossenes Tableau bildet, welches die sämtlichen Obern des jüdischen Volksheeres nachweislich darstellt, in welchem selbstverständlich der spätere Held Schama keine Aufnahme finden konnte.

Außer Schama hat Abischai, weil er gleich Joab Armeebefehlshaber war und Sabad wegen seiner mangelhaften Abstammung keinen Oberbefehl in je einem Monat gehabt. Im Verzeichniß der Chronik sind blos 4 Helden ersten und 31, zweiten Ranges (Vergl. Grätz' Geschichte I. 419—428) und außerdem noch 16 Helden genannt, was eine Gesamtzahl von 51. giebt. Hiervon die beiden Vorgenannten ab, so waren es 48, die beim Heere permanent Stellung hatten und zwar 3 Haupthelden und neun wahrscheinlich der vorzüglichsten Helden zweiten Ranges, welche den Oberbefehl über je einen Monat hatten. Naheliegend ist es, daß die übrigen 36 Helden annähernd der Stellung der 12 Oberbefehlshaber ebenfalls Beamte und zwar derart, daß je drei in einem Monat die Obern gewesen waren

über je 1000 der Einberufenen, *שרי אלפים*, so daß mit Beginn der Heeresorganisation allmonatlich 3000 und jährlich 36000 Judäer und Simeoniten behufs Einübungen in den Waffen einbeordert wurden. Bei der spätern Reorganisation mußte in Hinsicht der Obern über Tausende, da nicht mehr 3000, sondern 24000 allmonatlich zur Waffenübung sich stellen mußten, eine durchgreifende Aenderung eintreten. Die ersten 12 Helden behielten ihren Oberbefehl statt wie bisher über 3000 nun über 24000. Ihre Zahl blieb dieselbe, ihre Stellung jedoch wurde eine überaus erweiterte sowohl in Hinsicht der Beaufsichtigung der Beamten über Tausende und Hunderte, wie der Inspicirung des Gesammten. Bloss in Hinsicht der Obern über Tausende mußten für jeden Monat 21 neue Stellen creirt werden und hat wahrscheinlich, da es naheliegend ist, eine Dienstbeförderung aus der Zahl der Herren über Hunderte, der *שרי מאות*, hier stattgefunden.

Die Heeresorganisation, von Seiten Davids zur Zeit ins Leben gerufen, als er ausschließlich über Juda regierte, dürfte nach den bisher geführten Beweisen als eine geschichtliche Thatsache fortan bezeichnet werden. Die Träger derselben, die Ober- und Unterbefehlshaber und die sonstigen Milizbeamten, „die Schoterim“, waren aus der Zahl seiner Helden entnommen, die ihm bisher in allen Lebensverhältnissen treu und ergeben zur Seite gestanden und die zugleich, nach dem Bericht 1. Chr. 27, 1 „Diener des Königs“ und selbstverständlich um ihn und zu seiner Verfügung waren.

Ihr militärischer Dienst war überhaupt auf je einen Monat beschränkt, in welchem sie ausschließlich die Einübung der Heerespflichtigen in den Waffen zur Pflicht hatten. Während der sonstigen Zeit im Jahre waren sie selbstverständlich die speciellen Diener, die Leibwächter, die Trabanten des Königs. Die für einen Monat einberufenen Militairpflichtigen kehrten nach Ablauf desselben wieder in ihre Heimath zurück, aber die nach Rang und Stellung verschiedenen Befehlshaber waren bleibend, constant, der militärische Bestand, stets und beständig die Diener des Königs. Die Heldenstreiter Davids, die Gibborim,

waren sonach im engern Sinne unstreitig identisch mit Kreti und Pleti.

Und diese Heeresorganisation, repräsentirt durch ihre nuncancirten Befehlshaber und Beamten, diese sowohl originelle wie großartige Schöpfung Davids zur anfänglichen Zeit seiner Regierung über Juda, die darauf abzielte ein schlagfertiges Volksheer zu bilden und das kleine Reich Juda zu Ansehen zu bringen, es imponirend und gefürchtet nach außen zu machen, — diese Organisation konnte David nicht entsprechender und zutreffender benennen, als durch „Kreti“, nach dem Lande, das nicht im Besitz dieser oder jener judäischen Urfamilie oder Zweigfamilie war und deren Namen führte, sondern das eine judäisch-simeonitische Besitzung, zumeist von Simeoniten bewohnt, eine Enclave des gesammten Stammes und Staates Juda gewesen war, dessen Namen יְהוּדָה oder נַגַּב יְהוּדָה sie führte. David ehrte in sehr bezeichnender Weise durch die Benennung „Kreti“ seinen Stamm. Und in Rücksicht auf seine eigene, außerjudäische, im Lande der Philister befindliche Besitzung Gittlag, fügte er die nicht minder bezeichnende Benennung „Pleti“ bei, um den Territorialbesitz wie den seines gesammten Stammes, so auch den seinigen gemeinsam zu kennzeichnen.

Kreti und Pleti war sonach lediglich eine prägnante Umschreibung für Juda und Gittlag.

Das aramäische Verbum im babylonischen Talmud.

Von J. Rosenberg.

Fortsetzung und Schluß.

C. Verba פא.

Im Perfect des Peal unterscheidet sich diese Verbalclasse nicht vom regelmäßigen Verb. Welchen Vokal das א angenommen, können wir bei dem Mangel eines Vokalizations-systems nicht feststellen. — 3. sing. אר „er mietete“ Bab. mez. 65 a; אכל ביה קרצא „er verläumbete“ Berach. 58 a. — fem. אמרה „sie sprach“ Berach. 56 a; אולא „sie ging“ Sabb. 26 a. — 2. sing. אמרת Berach. 10 a; אפכה „Du wandtest um“ Sabb. 59 a. — 1. sing. אמרית Sabb. 150 a; אמרי Macc. 8 a; אכלי Sabb. 140 b. — 3. pl. (חמרי) אול „Die Datteln fielen ab“ Macc. 8 a; אמור „sie banden“ Berach. 56 b; אמר Macc. 3 b; אדור „sie gingen“ Macc. 9 b, 15 b. — 1. pl. אמר Berach. 3 b; אכילנא Berach. 47 b, Chull. 110 a.*)

Im Imperfect schwindet das im Syrischen und auch häufig in den Targumen noch graphisch beibehaltene א fast stets. — 3. sing. לימא Moed kat. 28 a; ליכול Berach. 18 b; נחיל Berach. 27 b; יימר Berach. 28 a (Münch. Hsch. יאמר). — Hierher gehört auch das häufig vorkommende אילימא, zusammengesetzt aus אי und לימא „Wenn man sagen wollte“. So z. B. ודאי משלם פלגא ודאי „Wenn man sagen wollte, Dieser bezahle die Hälfte und Jener die Hälfte“ Macc. 3 a; ודאימא ליה הקב"ה „Wenn man sagen wollte, daß Gott zu ihm gesagt hätte

*) Vgl. Heft 2, S. 177, Anm. 2.

„כחצות“. — fem. חיצא Sabb. 110 a; חזיל Sota 12 a. — 2. sing. חיצול Macc. 19 b; חיצא Pesach. 21 a, 113 a; *lepteres* könnte auch von הפך kommen, heißt es doch dort כבבילרא ופך הפך כבביל „Wähle lieber im Aase herum, als daß Du Deine Worte verdrehst“, doch bleibt sonst das ה als erster Wurzelbuchstabe bei Verben stets erhalten. חיצא Sabb. 23 a, 154 b = את.*) — fem. חזיל Rethub. 54 a. — 1. sing. חיצול וחיכל ברו קרצא Gitt. 56 a, Berach. 24 b; חיצא „ich wende um“ Megill. 30 b; חיצא Sabb. 37 a; חיצא Sabb. 137 b, 142 b; חיצא Moeb lat. 6 a, 12 a. — Wenn man annimmt, daß חיצא durch Apocope des ר aus חיצר entstanden und es nicht auf das assyrische *ama* zurückführt, so haben wir hier von חיצר drei gleichwertige Formen חיצר, חיצא und חיצול. Alle drei Formen finden wir auch im Imperativ, und es ist oft schwer zu entscheiden, ob wir diesen oder die erste Person des Imperfects vor uns haben.

3. pl. חיצרו Bab. mez. 65 b, Berach. 55 b; חיצרו Moeb lat. 9 a. —

2. pl. חיצולן, חיצולן Sabb. 140 b; חיצולן Berach. 45 b. —

1. pl. חיצולן Berach. 31 b (Münch. *ḥṣṣṣ*.); חיצולן Megill. 12 a.

Imperativ: חיצא Berach. 5 b, 18 b, Megill. 28 b, Chag. 14 a; חיצא Moeb lat. 26 a, Erub. 44 a, Sabb. 157 a; חיצא Moeb lat. 2 a, Bab. mez. 14 b; חיצא Pesach. 21 a, Sabb. 59 a; חיצא Sabb. 156 a. Bei חיצא wird im Sing. das א meist abgeworfen, so חיצא Moeb lat. 16 b, doch auch חיצא Moeb lat. 28 a. — fem. חיצא Erub. 53 b. — pl. חיצא Berach. 25 a; חיצא Taan. 23 b. — Auch „gehen“ hat in einzelnen Beispielen das א bewahrt. fem. sing. חיצא Moeb lat. 16 b, Bab. mez. 42 b. — pl. חיצא Megill. 16 a, Bab. mez. 58 a; חיצא Berach. 9 a, Rethub. 52 b.**)

Participium: חיצול Macc. 7 a; חיצול Bab. mez. 67 b u. f. w. Hierher gehört auch das oft vorkommende חיצולא, daß

*) Vgl. Sest 2, S. 74.

**) Vgl. Targum Onkelos, Genesis 22, 2 חיצולא.

gewöhnlich durch „Einige sagen“ übersezt wird. Es entspricht dem neuh. וְאִמְרִים und ist zusammengesetzt aus אמר und dem apocopierteu Partic. von אמר . Diese Form ist nicht zu verwechseln mit dem ganz gleich aussehenden אִמְרָא , das aus אי und רִימָא der 2. Pers. d. Imperf. zusammengesetzt ist. — Auch wären hier anzuführen die von Levy, Neuh. u. Chalb. Wörterbuch Bd. I S. 92 b angeführten Stellen $\text{מאי דקמא} = \text{אמר}$ Pesach. 3 b (Lesart des Aruch), ferner מאי דקמא Bab. bath. 140 b (Lesart des Aruch; ed. pr. דקמא ; Ausg. דקמר); dass. Rethub. 67 b.

Infinitiv: ממר Macc. 4 a, 15 a; ממרא Macc. 8 a, 11 a, Berach. 24 a, Berach. 58 a, Moeb lat. 3 a; מחל Macc. 15 a; מכל Berach. 42 a.

Im Ethpeel assimilirt sich das א nicht nur dann dem vorangehenden ח , wenn es keinen vollen Vokal hat, sondern auch in den Fällen, wo es den Bildungsgefezen nach mit einem solchen versehen sein müßte. Das Talmudische zeigt somit hier jüngere Formen als das Syrische, das gewöhnlich nur bei אמר „nehmen“ Assimilation eintreten läßt, dagegen sind seine Formen älter als die mandäische, bei welchen sogar eine Umstellung stattfindet, wenn der zweite Radical ein Zischlaut ist.*) Da durch die Assimilation des א das ח der Vorsilbe hart geworden ist, so erhält sich diese stets in ihrer ursprünglichen Gestalt.

Perf. אחרמר Macc. 9 a, 10 b u. ö; אחרסר „er ward verboten“ Bechor. 55 a; אחריר „er ward verschlossen“ Chull. 52 b; אחנוח „er seufzte“ Megill. 16 a; אחרעה (בִּיה מִלְחָא) „es widerfuhr ihm ein Unglück“ Macc. 6 b, אחרסרא Pesach. 103 b. — Imperf. ניחרסר Pesach. 67 a; ליחרסר Sabb. 60 a; ליחרסו Chull. 115 a; ליחרו „sie verweilen“ Sabb. 134 a. — Impt. אחרח Moeb lat. 28 a. — Partic. מחכיל „er wird gegessen“ Sabb. 109 a; מחכיר „er geht verloren“ Pesach. 5 b; מחרסר „Du seufzt“ Megill. 16 a. — Inf. אחרחי Berach. 59 a (Münd. Sidsch.). אחרסרי Ribba 23 a. — Formen mit erhaltenem א haben wir noch in אחרמון

*) Vgl. Nöldeke, Mand. Gramm. § 180.

Trub. 43 a; מרחמרא Arach. 15 b, Rastir 50 b, Bab. bath. 39 a; מרחמלי Ribb. 59 a; מרחמלי Moeb lat. 11 a.

Im Pael und Ethpaal wird das א nach einem vokallosen Consonanten zuweilen ausgestoßen. Wir erhalten also Pael-formen wie מסי aus מאסי „er heilt“ Sabb. 111 a; מסינא Bab. lam. 85 a; מאלפך aus מלפך „er lehrt Dich“ Zebam. 63 a; מלפי Rethub. 62 a. Gemöhnlicher sind die Formen: תאשר „Du glaubst“ Gitt. 30 b; מאלימנא „ich verstärkte“ Ribb. 43 a. — Ethpaal: איחסי „er ward geheilt“ Sabb. 33 a; איחסיא Rethub. 62 b; איחסיא Bab. mez. 85 a; איחסי Thag. 3 a; איחסיי Gitt. 12 b. Dagegen איחמולי „trauern“ Bab. lam. 59 b; קמיחמולי „er trauert“ Sabb. 136 a. Letztere Form scheint dem syr. ואחמולו Act. 8,2 zu entsprechen. Mit Ausfall des ח איחמול „sie trauerten“ Gitt. 57 a.)*

Im Afel geht diese Verbalclasse wie in allen aramäischen Dialecten in die פו'-Classe über. אור „er vermietete“ Trub. 63 b; אוכלן „er gab mir zu essen“ Sabb. 145 b; לובליה Sabb. 109 b; חוריק „Du verlängerst“ Trub. 54 a; מועל חוריק Moeb lat. 28 a; וזא 23 b. — ארא „kommen“ und ארי (gr. εἶρω) „reden“ haben im Afel, bei ארא tritt zuweilen statt dessen langes ā ein. איירי „er besprach“ Nebar. 2 b; איירין Bab. lam. 16 a, 30 b; מירי Macc. 22 a, Sabb. 49 b, Megill. 9 b. — איירי „er brachte“ Berach. 8 b; איירי Ab. far. 14 b; ארייה „sie brachten ihn“ Gitt. 14 b, Bab. lam. 59 b, Berach. 56 a; ארייה „sie brachte ihm“ Rethub. 67 b; ארייה Sanh. 36 b, Sabb. 57 b. Hierher gehört wohl auch רימן, das Afel von רימן „beglaubt“ Bab. bath. 73 b; מרימן „beglaubt“ Rethub. 27 b; מרימנא Zebam. 65 b; מרימנא aus מרימנא „ich bin beglaubt“ Bab. mez. 86 b; מרימנא Schebuoth. 43 a.

Selten hat das Afel und dann wohl nur durch Einfluß des Hebräischen langes a, wie מרימן „er ist zu lang“ Sanh. 109 b.**) מרימנא „ich gebe zu essen“ Bab. mez. 85 b; מאפלת

*) In den Targumen ist ebenfalls fast nur das Ethpaal von מלי im Gebrauch.

**) Vgl. Targ. Roheleth 7,17.

„Du verbundest“ Bab. bath. 7 a. Mit Ausstoßung des א מפכין „wir wenden um“ Schebuoth. 41 a.

D. Verba mit א als zweitem Radical.

Da wo das א analog dem Syrischen wirklicher Consonant und demgemäß mit einem Vokal versehen sein müßte, bleibt es im Peal unverändert; ja, es scheint hier nicht einmal seinen Vokal an den vorhergehenden, den Bildungsgesetzen nach vokallosen Consonanten abgegeben zu haben. שאלתי „ich fragte“ Beza 22 b; שאלו Sabb. 152 b; שאלתה Berach. 49 b; שאלתי Rethub. 63 a.

Wenn א zwischen zwei Vokalen zu stehen kommt, verwandelt es sich fast stets in י, wodurch diese Formen denen der ף-Klasse ähnlich werden, so im Partic. act. Peal, im Pael und Ethpaal. — Peal: כיב „er empfindet Schmerz“ Gitt. 68 b; כיבך Meila 20 b; שיילי Megill. 28 b (Münch. Hdschr.; Ausg. שאלתי), dass. Bab. mez. 27 a (Münch. Hdschr.; Ausg. und Römische Hdschr. שאלתי); שאלנא Sabb. 30 b; שייליך Chag. 22 b, Moeb fat. 21 b. — Pael: שיר „er ließ übrig“ Moeb fat. 21 b, Taan. 14 a; שייליה „er fragte ihn“ Bab. bath. 21 b; לישיליה Megill. 27 a; חישיליה Sabb. 3 b; אשיליה Berach. 48 a; שייליה „frage ihn“ Sanh. 98 a; משאל Zebam. 76 b; משיילנא Tamid 31 b; משייריך Moeb fat. 9 a; שורי Sabb. 12 b, Arach. 16 a. — Ethpaal: אישחיר Sanh. 95 a; אישחירא Bab. bath. 36 b; אישחירי Bab. mez. 84 a; אישחירי Sabb. 43 a; נשחירי Sabb. 60 b.

Im Ethpeel und Afel gehen diese Verba, ganz wie im Mandäischen*), in die ף über. איחשיל „er ward gefragt“ Rethub. 77 b, Chull. 52 b, Nedar. 90 a, Zebam. 88 a: נחשיל Nedar. 90 a; איחשולי „gefragt werden“ Zebam. 88 a. — לאשולי „leihen“ Rethub. 105 b; אשול „leihe mir“ Bab. mez. 103 a, Sabb. 110 a.

*) Vgl. Mäbese, Mand. Gramm. § 189.

Welche Veränderungen die übrigen Gutturale bei der Verbalbildung hervorrufen, läßt sich im Talmudischen bei dem Mangel eines Vocalisationsystems nicht erkennen; im Allgemeinen sind die einzelnen Gutturale der Etymologie gemäß, wenn auch nur graphisch beibehalten*). Ganz vereinzelt sind die Beispiele von Erweichung oder Ausstufung der Gutturale, oder vom Uebergang des einen in den anderen. So hat die Münch. Hdschr. Berach. 59 a גנר und die Pariser גנר für גנר „er stöhnte“, die Ausg. haben גנר. Bab. mez. 86 b findet sich פסיא für פסיא „sie schreiet“. Sabb. 108 b u. 109 b findet sich למיץ mit Elision des *y* von עמיץ „zusammendrücken“. Elision des *y* hat auch bei רעץ=רץ „hineinstecken“ stattgehabt; ferner רצה „er steckte sie hinein“ Sabb. 50 b. רצרה „sie befestigte es“ Sabb. 156 b. — Mit völligem Uebergang in die עי Succa. 37 b. — Mit Beibehaltung des *y* רעצירה „ich steckte ihn fest“ Bab. bath. 74 a. — Ebenso סער=סר „untersuchen“ Sabb. 12 b, Erub. 63 a, Chull. 18 a; סעיר=סיר Taan. 20 b, Chull. 105 b, Bab. mez. 76 b, 77 a, Gitt. 38 b.

E. Verba ע.

Hier bedürfen nur die Formen, in denen sich *נ* dem nachfolgenden Consonanten assimiliert, oder wo es spurlos abfällt, einer besonderen Besprechung; es kommen somit nur Imperfect, Imperativ und Infinitiv des Peal, Afel und Etasal in Betracht. Auch das wie die ע sich bildende על stellen wir hieher. — Die meisten Verba lassen besonders im Peal ihr ursprüngliches *נ* oft wieder erscheinen; nur sehr wenige assimilieren stets. Zu diesen letzteren gehört נתן „geben“, dagegen scheint überhaupt nicht oder nur sehr selten zu assimilieren נצר „bewahren“. Im Großen und Ganzen behält die Mehrzahl dieser Verba das *נ* bei. Peal: a) Formen mit Assimilation. 3. sing. ליתן Sabb.

*) Vgl. Mölstedt, Hand. Gramm. S. 58; Müll, Zur Lautlehre der aramäisch-talmudischen Dialecte, Leipzig 1879 und Gött. gelehrte Anzeigen, Jahrg. 1879 S. 1047 f.

104 a; (ניחיה) פסאך. 62 b) ליפוק „er geht hinaus“ Sabb. 74 a; ליפול „er fällt“ Megill. 22 b; ניסח „er rückt fort“ Berach. 51 b. — fem. חישוק Macc. 14 a. — 2. sing. חיטול „Du nimmst“ Bab. mez. 105 a. — 1. sing. אהן Gitt. 56 a; אגד „ich ziehe an mich“ Bab. bath. 13 b. — 3. pl. ליפוקו חושך. חאשך. 18 a; ליפקן Moeb lat. 9 b. — 1. pl. נירו סאנה. 96 a. — inf. מיפק Berach. 6 b; מיפל Bab. mez. 59 b. — ניסך „wir stiegen hinauf“ Berach. 24 b. — מיסך Berach. 24 b.
 b) Formen, bei denen נ wieder erscheint. 3. sing. לינשוף „er rückt fort“ Berach. 51 a; לינחיה Sabb. 110 a; לינחוח „er steigt herab“ Gitt. 67 b; לינפול Megill. 22 b; לינחול Gitt. 68 b; לינפך Ribb. 81 a; לינפח „er bläst“ Gitt. 69 a. — 2. sing. חנסך Moeb lat. 9 b; חניהו „beobachtest den Brauch“ Moeb lat. 20 b. — 1. sing. אינחך Bab. bath. 29 a (Mündch. שפסח; Ausg. לינחך). — 2. pl. חנקטו „ihr haltet“ Taan. 24 a*). (נינקטינרו „er sammle sie“ Sabb. 142 a.) — inf. מינחך Sota 12 a, סאנה. 75 b, מינחך Moeb lat. 9 a. — ליסלך Gitt. 67 b; חסלך חושך. חאשך. 28 a.

Afel: a) אחר „er warf herab“ Macc. 8 a; אפיק Berach. 39 a; אסח Gitt. 53 b, פסאך. 115 b; אסחיה „er ließ ihn nehmen“ Bab. bath. 3 b; אחינרו „er ließ sie hinabgehen“ Bab. mez. 85 b; אחיחך Rebar. 50 b; אפיקו Berach. 38 a. — ליצן Sabb. 84 b; חפיק Chull. 42 b; חפיקו Sabb. 96 b. — מפיק Macc. 22 a; אפיקו Sabb. 41 a, סאנה. 7 b. — מפיק Macc. 2; Berach. 35 b; מפינקא Berach. 38 a; מבען „sie lassen hervorsprudeln“ Sabb. 88 a. — אצול Sota 12 a; אפיק Macc. 13 b; אסחך Sabb. 18 b; אוקי „beschädigen“ Berach. 35 b. — אסיקו Moeb lat. 25 b; אסחך Sabb. 48 a; חושך חאשך. 23 a.

b) אהר Sota 6 a; אנקט Berach. 7 a (Mündch. שפסח); אנסח Zebam. 120 a, אסחאשך. 71 b; אנהחך Bab. bath. 129 a; אנהחך Bab. bath. 167 a. — אנסח „ich lasse nehmen“ Ribb. 71 b. — מנקט פסאך. 110 a; מנסח Ribb. 71 b; מנסח Bab. mez. 105 a.

*) Ueber die Etymologie von נקט und seine Entstehung aus נקט s. Ribb. Mand. Gram. § 53. S. 54.

Ettafal: אִתְּצַל „er ward gerettet“ Berach. 54 a; אִתְּקַשׁ Berach. 61 a, Taan. 17 b; אִתְּקַשׁ „er ward verglichen“ Sanh. 63 a; אִתְּחַקֵּר „Du wurdest beschädigt“ Berach. 9 b; אִתְּחַלֵּל Abod. far. 118 a; אִתְּחַקֵּי Sanh. 93 a; לִיחֻק Berach. 6 a; לִיחֻקֵּי Bab. lam. 82 b; מִיחֻקֵּי Ridd. 29 b. In אִתְּנַצִּיל wird das Ettafal schon durch das Ethpeel vertreten.

Imperativ: Neben den Formen mit נ sind auch solche ohne נ im Gebrauch. נִפְּחֵ „schüttle ab“ Sabb. 147 a; מִבְּדָּא 31 a, Joma 20 b (syr. פָּחַ, mand. פִּאֵךְ, selten נִפְּחֵ); נִבֵּר Bab. bath. 13 a, Gitt. 68 b, נִבֵּרֵי Erub. 94 a (syr. נָבַר, mand. נִבֵּר); נִבֵּר Sanh. 100 b, נִסֵּב Zebam. 45 a, Peshach. 113 a (syr. נִסַּב, mand. נִסֵּב selten נִסֵּב); נִשַּׁר Bab. bath. 74 a, Ridd. 70 a; נִשַּׁר Berach. 53 b (syr. נִשַּׁר und נִשַּׁר, mand. נִשַּׁר und נִשַּׁר); נִשַּׁר Berach. 17 b, Sabb. 106 a, נִשַּׁר Sabb. 156 a; נִקֵּשׁ Sabb. 147 a, Megill. 22 b; נִקֵּשׁ Sanh. 90 b; נִקֵּשׁ Peshach. 113 a (Münch. נִקֵּשׁ), Bab. mez. 28 b; נִלֵּי (fem.) Gitt. 24 a; נִלֵּי Zebam. 63 a (syr. נִלֵּי, mand. נִלֵּי einige Mal נִלֵּי). נִלֵּי Megill. 16 a, Peshach. 112 b (syr. נִלֵּי, mand. נִלֵּי).

F. Verba פִּי.

Die Eigentümlichkeit der syrischen Verba פִּי, im Perfect nach dem zweiten Radical den Vokal e zu haben (natürlich abgesehen von denen, deren 3. Radical ein Guttural ist, sowie von יִרְבֵּי) erstreckt sich auch auf die Verba im Talmud. So haben wir יִכֵּל „er konnte, vermochte“ Moed kat. 28' a, Macc. 10 a; יִבֵּשׁ „er vertrocknete“ Gitt. 69 b; יִיָּר „er liebte“ Erub. 63 b; יִיָּר „er saß“ Chull. 47 a; יִדַּע „er wußte“ Macc. 6 b; יִדַּב „er gab“ Berach. 58 a. Auch scheint hier stets das י, gerade wie im Syrischen, den Vokal i statt des Schwa zu haben, daher wohl auch demselben zuweilen ein א vorgesetzt ist. יִדַּב Gitt. 46 a, Sanh. 100 a, Chull. 53 a. — Abod. far. 76 b findet sich zwei Mal das Perfect von יִדַּב ohne י. יִדַּב לִי „er gab es dem Vate“, יִדַּב לִי „er gab es dem Mar Sehubah“; beide Stellen gehören dem palästinensischen Dialect an.

Peal: 3. fem. ירקה „sie spie aus“ Zebam. 39 b. — 2. sing. יהבח Verach. 56 a; איתחב Schebuoth 42 a. — 1. sing. יהבית Sabb. 105 b; ילפית Lamib 32 a; ידעי Ribb. 40 a; יכילי Sanh. 49 a. — 3. pl. יהבו Macc. 10 a; umh איתבו Sabb. 33 b.

Ob im Talmudischen auch ein Unterschied zwischen den Formen von יהב und ידע einerseits und allen übrigen andererseits hinsichtlich der Verdoppelung des zweiten Radicals im Imperfect besteht, läßt sich aus der Schreibweise dieser Wörter ebenso wenig erkennen als im Mandäischen. Auch erscheint hier ganz wie im Mandäischen oft u beim zweiten Radical. 3. sing. ניהיב Sabb. 19 a „er gibt“ „Der Herr gebe es uns“ Megill. 27 a, Ribb. 70 a, Kethub. 52 b; ליהיב „er figt“ Pesaeh. 86 b; ליליף „er lernt“ Erub. 54 b; ניהיב Ribb. 20 a; ליהיב „er leiht“ Taan. 12 b. — fem. חירוש „sie erbt“ Sabb. 116 b; חיליד Macc. 17 b. — 2. sing. חיריב Erub. 54 a, Macc. 3 b. — 1. sing. איתב Sanh. 98 b. — 3. pl. לילש Erub. 54 a (Mündch. Hdschr.) ליתב Erub. 53 b; ליתבו Taan. 25 b, Bab. bath. 143 a. — fem. לילפן Sabb. 65 b. — 2. pl. חיררו. — 1. pl. ניליף Verach. 62 b.

Imperativ: הב Verach. 5 b; „gib ihn“ Sanh. 109 b. Die Münch. Hdschr. hat הבי, was ganz unverständlich, die Pariser Hdschr. richtiger (הבה); הבו Sanh. 109 a (יהבוהו); ניהלי „gebet es mir“ Gitt. 57 b; חיב Zoma 74 b, Sanh. 109 b; איתב Sabb. 77 b (die Hdschr. haben andere Lesarten.)

Der Participium zeigt keine Unregelmäßigkeiten. יהיב Verach. 23 a; יליף Verach. 35 a. — יחבא Bab. bath. 73 b. — יחבי Verach. 9 b. — יתבן Pesaeh. 111 a. — יתיבנא Sanh. 37 a; ילפנא Verach. 26 b (Mündch. Hdschr.) — ילפנא Verach. 19 b. — ידעירן Bab. mez. 28 b. — pass. ידעי Verach. 48 a. — יהיבה Sabb. 105 b; ידיעא Sanh. 107 a.

Infinitiv: מידע Macc. 6 b; מידב Verach. 9 b; מרחב Bab. mez. 63 b; מרחבא Kethub. 106 b, Ribb. 78 b.

Da im Ethpeel das י bei den meisten Formen in einen Vokal zerfließt, so mußte in diesen Fällen das ה der Vorfüße stets erhalten bleiben; aber auch da, wo das י seine Consonanten-

kraft bewahrt hat, bleibt das ח (wohl nur aus Analogie), obzwar es im Ethpaal unter gleichen Verhältnissen oft ausfällt. איתליד Sabb. 156 a; איתדע Sabb. 71 b; איתרויב Sanh. 93 a. — איתרויבא Sabb. 116 b; איתרויבא Shag. 15 a; איתלידא Shull. 9 a, Bab. bath. 16 b. — מיתליד Megill. 12 b; מיתלידא Beza 2 b, Taan. 25 a, Berach. 53 b; מיתליד Beza 2 b. — מיתלדא „Du wurdest geboren“ Taan. 25 a. — In מיתצר „er ward gebildet“ Joma 85 a, Sota 45 b hat ein Uebergang in die ע-Classe statt.

Pael und Ethpaal sind regelmäßig. ילולי „er jammert“ Rosch. hash. 34 a. — ייבם „er vollziehe die Leviratshehe“ Jebam. 39 b. — מייעד „er bestimmt“ Ribb. 18 b; מיאש „er giebt preis“ Beza 22 b; מירר „er ist stolz“ Sota 47 b. — מיתרד „sie verbinden“ Joma 18 b. — יחודי Macc. 18 a; יחודי Berach. 28 a. — אייקרא „er ward teuer (geachtet)“ Berach. 5 b; איתיקר Bab. bath. 9 b; אייקרא Bab. mez. 77 a; איתיקרו Sanh. 46 b; ליחייקרו Sanh. 47 a; איאש Bab. lam. 28 a; איאש Bab. mez. 21 b.

Im Afel haben die Verba פי au. חב ינק und ילל ai haben wie im Syrischen, oder au wie im Mandäischen vermag ich nicht anzugeben, da wir zu diesen Formen die Beispiele fehlen. Entgegen dem Syrischen אומי hat ימא im Talmudischen ai. So Pesach. 113 b קרשי הכי חייהון דרבנן קרשי הכי וכו' מיימן מיימן הכי חייהון דרבנן קרשי הכי וכו' ארעא „Und so sie schwören, schwören sie beim Leben der Rabbinen, der Heiligen des Landes. (Münch. Schchr. II. Die Ausg. haben וכו' בחייהון דרבנן וכו'). אחיף — Bab. mez. 60 b, 63 b; אחיב Moeb lat. 25 a; אורי „lehrte“ Sabb. 19 b. — אולדא Bab. bath. 133 b. — אחיב Berach. 16 b; אחיב Joma 69 b. — לוסף Rosch. hash. 17 b; אחיר Sabb. 67 a; אילד Jebam. 64 a, Bab. bath. 91 a; אורי Macc. 17 a; אוקירו „ehret“ Bab. mez. 59 a; אובילו „bringet“ Gitt. 67 b. — מולד Beza 23 a; מועד Moeb lat. 21 b; מובילן „sie bringen“ Succa. 53 b. אולדי Beza 23 a. אורי Berach. 54 b; אחיב Moeb lat. 25 a.

Ettsafal: אחורב Taan. 18 a, Sabb. 52 a, Sota 40 a;

איתוספא Zebam. 57 a; איתוספו Berach. 28 a; ליתוספו Erub. 54 b (Münch. שפספס).

Eschtafal: איתוספא „wir kennen ihn“ Zebam. 120 b.

G. Berba ער.

Peal: Perf. 3. sing. קם „er stand“ Macc. 11 a; נח „er ruhte“ Berach. 18 b; פש „er dehnt sich, ist viel“ Berach. 39 a; נם „er begegnete ihm“ Pesach. 110 b. — Mit mittl. י מיר „er starb“ Moeb fat. 25 a; נים „er schlummerte“ Taan. 23 a. — fem. ולח „sie ist billig“ Berach. 63 a; מרה Moeb fat. 9 b; Zoma 13 a; קמה Berach. 51 b. — 2. sing. קמה Chag. 15 a. — 3. pl. מירו Berach. 5 b, Moeb fat.; עיל „sie gingen hinein“ Chull. 57 a.

Das Imperfect hat fast stets einen vollen Vokal nach dem Präfix. 3. sing. ליקם Berach. 3 a, 25 a. Mit Apocope des ם ליקן Macc. 11 a; ליתוב „er kehrt zurück“ Moeb fat. 9 b; לירן „er richtet“ Berach. 58 a (Münch. שפספס); לימור Moeb. fat. 18 b; ליפוש מושפ. חפס. 8 b; נינה „er ruht“ Zoma 20 b. — fem. חיקן Macc. 7 a; חימש „bereitet (beführt)“ Moeb fat. 27 b; חניה Bab. mez. 86 a. — Ohne Vokal nach dem Präfix חמור Moeb fat. 9 b; חרום „sie ist hoch“ Zoma 53 b.

2. sing. חיבול „Du mißt“ Chull. 12 a, Sabb. 4 a. — חרור „Du wohnst“ Pesach. 113 a; חור Zebam. 63 a. — 1. sing. איקום Berach. 28 a; אדוש „ich dresche“ Bab. mez. 105 a. — 3. pl. ליקומו Berach. 45 b; ליקו Bab. mez. 65 a; לימורו Moeb fat. 9 b; נירחו „sie riechen“ Berach. 53 a; ליחכו „sie lachen“ Sabb. 75 b.

Imperativ: רן Berach. 58 a; קום Moeb fat. 25 a; קום Bab. mez. 62 a; רנו Pesach. 4 a.

Particip: ניים Berach. 5 a; צייה „er hört zu“ Moeb fat. 14 b; חייך Moeb fat. 17 a. Statt י steht zuweilen א an Stelle des zweiten Radicals. ראן Sanh. 93 b, Berach. 58 a (Münch. שפספס); צאיה Ribba 36 b; ראיר Zebam. 52 a. — Moeb fat. 20 a und Moeb fat. 25 a finden sich nur selten, meist wird das ם abgeworfen und die Form lautet

wenn sie allein steht, קא Berach. 38 a, 56 a, Bab. mez. 65 a, dient sie zur Verstärkung eines anderen Particip, so lautet sie קא oder bloß ק. Letzteres wird stets, ersteres oft mit dem folgenden Particip eng verbunden. קא יכיל „er kann“ Macc. 10 a; קא ריין „er richtet“ Berach. 58 a; קאחיד „er lacht“ Bab. lam. 117 a; קמצערין „sie kränken“ Sabb. 33 b. — fem. קיימא Berach. 53 b; חילא „sie lastet, hastet“ Moed fat. 16 a; קא וירא „sie erhebt sich“ Sanh. 96 b. — pl. מירי Macc. 11 a; ניחי „sie speisen“ Berach. 12 a; מועי Moed fat. 12 b; נייחי „sie ruhen“ Sabb. 5 b. — fem. קימן Bab. bath. 73 a, Gitt. 45 a. — Mit Pronominalsuffixen וינא = וינא Gitt. 56 a; קאימא Berach. 11 b; ראינא Bab. bath. 5 a, Rethub. 27 b. — ציחת Sanh. 8 a; חייבת Berach. 18 b; ריינין Bab. mez. 40 a; קמין Gitt. 57 b (Vielleicht ein Versehen der Abschreiber.) מוחן Berach. 31 a (Mündch. Hdschr. מייחן). — קיימרו Sabb. 88 a, Rethub. 112 a.

Infinitiv: מיר Moed fat. 11 a; מין Berach. 12 a; מישע „überstreichen“ Moed fat. 12 a; מיקם Bab. mez. 66 b; מינם Erub. 65 a.

Da im Ethpeel das ה der Vorsilbe verdoppelt ist, so fällt es weder aus, noch wird es einem folgenden Zischlaut nachgestellt.*)

Neben der älteren Form, die langes a im Perfect hat — wie איתער „er ward aufgeweckt“ Gitt. 68 a, Ribb. 31 b, Bab. bath. 16 b; איתכן „er ist zubereitet“ Chull. 14 a; איתר Ribb. 50 a, zusammengesetzt aus der Vorsilbe אית und dem Perfect Peal — findet sich auch die jüngere Form auf u und i. איתוצר „er ward gejagt“ Erub. 39 b, 40 a. — fem. איתנרא ליה „es war ihm angenehm“ Ribb. 46 l. — 3. pl. איתרוק Mosch hafsch. 16 a. — Impf. חיתויל „sie wird billig“ Bab. mez. 66 a; חיתבור „sie liegt brach“ Bab. mez. 107 a. — ליתצרו Sabb. 43 b (Mündch. Hdschr. ליתצרה); ליתולן „sie werden gering geschätzt“ Bab. bath. 141 a. —

*) Vgl. Winer, Chalb. Gramm. § 22; Fürst, Lehrgebäude S. 164. 1887. IV.

איתנדו „sich beruhigen“ Ribb. 46 b; ארעור „sich ermuntern“ Berach. 4 a.

Im Pael haben die 'עו wie in den übrigen aramäischen Dialecten יי. ריין „er bewies“ Rethub. 31 b; עין „dachte nach“ Macc. 17 a; סיים „legte an, zog an“ Gitt. 56 b; הייריה „er weckte ihn“ Bab. lam. 117 b (Secundäre Wurzel aus עיר, ארעיר. *) Einem Pael gleich ist auch אורש von אורש „er machte Lärm“ Bab. mez. 86 a. — קימת Berach. 11 b. — קימי Zebam. 64 b. — עינין Sabb. 30 b.**) — ביירו „sie übernachteten“ Erub. 93 a. — ליעין Berach. 5 b; ליקים Sanh. 93 b. — חקים Erub. 54 a; נקים Taan. 21 a; נעין Sabb. 30 b. — נריו Bab. mez. 30 b, 42 a. — מקים Moeb lat. 2 b; מקימתו Rebar. 25 a. — עין „denke nach“ Berach. 25 a; קימו Rethub. 19 a; עיני Sabb. 9 b (קוימורו) Gitt. 56 b.)

In Verbindung mit Objectsuffixen ist beim Infinitiv oft noch eine Form bewahrt, die älter ist als die betreffende syrische, bei welcher bekanntlich das י am Ende nur ein secundärer Zusatz ist. למדייניה „ihn zu richten“ Megill. 14 b, חוש. חש. 6a; למשיימיה „ihn zu verstopfen“ Erub. 79 a; למחיניירו „sie zu speisen“ Zebam. 65 a; למסימא „sie anzuziehen“ Gitt. 56 b.

Ethpaal: איגיר „er ward Proselyt“ Berach. 17 b; איחייב „er ward schuldig befunden“ Bab. mez. 30 b. — איחייבה Rebar. 50 b; איחייבא Rethub. 85 a; איחייבא Moeb lat. 18 a. — איחייבה „Du wurdest schuldig befunden“ Bab. mez. 30 b. — חתקיים Erub. 54 a. — מיגירא Zebam. 23 a; חתקיים Chull. 92 a. — איחיותי Sanh. 18 b; איגירי Gitt. 56 a.

Im Afel gehen die meisten Verba dieser Classe in die פ' über und haben in allen Zeitformen au; einige haben noch analog dem Syrischen a im Perfect, und im Imperfect und Particip keinen Vokal nach dem Präfix, ai bzhw. ö findet sich nur bei חוב.

a) אוקי „er setzte ein“ Macc. 5 b; אודיק „er achtete

*) Vgl. Albecke, Mand. Gramm. S. 84.

**) Vgl. Heft 2, S. 70.

genau“ Bab. mez. 67 a; אוכיר „er ließ brach liegen“ Bab. mez. 104 b. אוקימחא „Du stelltest sie“ Berach. 15 a, Megill. 9 a.) — אוקימו Hofch. hafch. 24 b (Münch. Hefsch.); אוקמן „sie stellen“ (fem.) Rethub. 23 a. — אוקימחון Chorjoth 10 b. — אוקים Berach. 5 b; אוקים Bab. mez. 105 a; אוקי (mit Abfall des ם) Taan. 21 a; נוקים „wir stellen“ Macc. 16 b. — מורח „er riecht“ Berach. 43 b; מוקים Megill. 2 b; מוקי Macc. 16 b; מחיל „er macht billig“ Bab. mez. 65 a; מכיר Bab. bath. 29 a; מוקמיהו Sanh. 44 b. — אוקומי Moeb fat. 10 b (אוקמי Megill. 6 b; אחלי Bab. mez. 65 a). — Beim Antritt eines Objectsuffixes an den Infinitiv wird das nach dem 1. Radical stehende ן oft ausgestoßen. So לאוקמה Berach. 15 b, Moeb fat. 21 a, aber auch לאוקומיה Bab. mez. 16 a.

b) אנה „er legte hin“ Sabb. 48 a, 154 a; ארח „er roch“ Berach. 43 a; אחיך „er lachte“ Sota 13 a, Berach. 18 b; אחיכת Gitt. 68 b; אחיכו Berach. 19 b; אחילו „sie verziehen“ Berach. 12 b; אנהו Zebam. 46 a. — אחיכו Berach. 19 b; חציו „ihr horchet auf“ Abod. far. 38 b. — מנה Berach. 62 a; מנהו Berach. 30 b; מנחין Bab. mez. 39 b; מעיד „er schwört“ Sanh. 95 a; מניפה „sie schwingt“ Moeb fat. 16 b. — אנהו Berach. 28 b. — אחיכו Bab. tam. 117 a; ארחי Sabb. 146 b; לאנחניהו Berach. 28 b, Münch. Hefsch.).

c) איתביה (auch איתבי und איתביה) „er erwiderte ihm“. — מחיב Macc. 3 b, Moeb fat. 14 a; מחיב Moeb fat. 13 a; מוחיבי Macc. 12 a und ö.*)

Ettafal: איתוחב „er ward widerlegt“ Sabb. 40 a; מחוקמא Ribba 18 a.

H. Verba 'עץ.

Dieselben verdoppeln oft, besonders im Imperfect und vor Objectsuffixen, den zweiten Radical und haben alsdann dieselbe

*) Vgl. מחיב Targ. Jerem. 8,6.

Bildung wie die starken Verba. Auch gehen sie vor Object-suffigen zuweilen in die 'ל über.

Peal Perf.: על „er ging hinein“ Berach. 5 b; עאל (das א ist mater lect.) Beshor. 8 b; כף „er beugte nieder“ Moeb lat. 25 a; קץ „er schnitt ab“ Bab. mez. 65 a (קצירה „er schnitt ihn ab“ Bab. mez. 105 a). — רקקה „sie spuckte aus“ Zebam. 105 a; עלה Sabb. 63 b. — עליה Sabb. 140 a; חשאי „ich dachte nach“ Chull. 17 b, Sabb. 140 a (ed. Vened. חשי). — צרו „sie banden zusammen“ Sabb. 51 b; ער „sie gingen hinein“ Zebam. 90 b, Gitt. 16 b; עלו Moeb. lat. 12 a.

Impf: לירוש Macc. 5 a; ליעול Berach. 62 b; ניעול Moeb lat. 25 a; ליעול Erub. 54 b (Münch. Hdschr.; Ausg. richtiger (ניעול); לילך (arab. lakka) „er quirlt“ Sabb. 134 a (Münch. Hdschr. לילך); ניקץ Bab. mez. 107 a. — ליגח „er schneidet ab“ Chull. 135 a; נילחח „er feuchtet an“ Beshach. 36 a (Ar. und Dgford. Hdschr.). — חירוק „sie spuckt aus“ Zebam. 105 a; חרוש חרוש. חשח. 21 b; איעול Megill. 29 a; איקץ Bab. mez. 107 a. — נירחש „wir befürchten“ Zoma 35 b. — גררו „sie wälzen sich“ Berach. 63 b; ליגחו Succa. 30 b.

Impt.: מוך Berach. 59 a; ער Bab. mez. 83 b; נד „schneide ab“ Moeb lat. 28 b; נדירה Ribba 36 b Ar.; Ausg. נרייה). — קצו Bab. mez. 108 a; עולו Sanh. 70 b.

Das Part. act. hat selten die starke Bildung, meist stimmt es mit dem der עי überein.

עיל Berach. 8 a; חייק „er gräbt ein“ Sabb. 149 a; מיר Macc. 8 a; צייר „er bindet ein“ Zebam. 63 a; עייץ „er faugt“ Sabb. 88 a. — עייל Moeb lat. 14 b; עיילן Abod. far. 38 b.

גריר „er wälzt“ Bab. mez. 85 a, Beshach. 108 a; כויר „er schämt sich“ Zebam. 112 a (ed. pr.), Beshach. 72 b (Münch. Hdschr.). — pass. חקיק „eingegraben“ Gitt. 68 b, Bab. bath. 74 a; חביבא „geliebt“ Berach. 43 a; רעיעא „eingestürzt“ Zaan. 20 b; טמיא „verstopft“ Moeb lat. 4 b; נוי Zoma 78 b; גוין Sanh. 106 a; חביבן Sabb. 10 b, 33 b. —

Mit Uebergang in die עי טימן Erub. 6 b. Auffallend ist die Form לושא in dem Sage לאשא

„Daß Dir fluchen und fluche nicht selbst“ Sanh. 49 a. Jedenfalls liegt hier Einfluß des Hebräischen vor. —

Inf.: מעל Berach. 6 b; מילט Sabb. 151 b; מיכר Sabb. 54 b. — מינרר Pesach. 108 a; מישל „säumen“ Moeb. fat. 25 a.

Abweichend vom Syrischen und Mandäischen hat das Ethpeel neben der regelmäßig gebildeten Form eine contrahierte. Es liegt hier ein Uebergang in die עו vor, doch weicht vorliegende Verbalclasse insofern von jener ab, als sich bei ihr im Perfect der Vokal u vor dem zweiten Wurzelbuchstaben findet, natürlich abgesehen von den Fällen, in welchen der 3. Wurzelbuchstabe ein Guttural ist.

איחום*) „er ward der Lüge überführt“ Macc. 3 a; איחום „er ward bedeckt, verstopft“ Megill. 27 b; איחום „er ward abgesehen“ Chullin 44 a, Beshor. 44 a; איחרע „er ward zerstört“ Chag. 5 a. — איחום, איחום „sie wurden der Lüge überführt“ Bab. tam. 73 a. — מחרע Chull. 12 b; מחומי Bab. tam. 73 a.

איחקצו „sie verbanden sich ihm“ Sabb. 137 a; איחקצו Moeb fat. 25 b. — מירחת Sabb. 58 a; מירקיק Bab. bath. 9 a, Nedar. 22 b.

Pael.: Außer bei עלל sind es nur vereinzelte Formen, bei denen ein Uebergang in die עו statt hat, meist ist das Pael ganz regelmäßig gebildet.

a) עייל Zoma 21 a; עיילא Zoma 9 a, Zebam. 61 a; עיילא Rethub. 61 a; עיילו Pesach. 113 b, Bab. mez. 83 b; לעייל Sabb. 74 a, 104 a; לעייל Moeb. fat. 9 b; לעייל Gitt. 46 a; מעייל Moeb fat. 25 a; מעייל Macc. 11 b; עיילו (imp.) Berach. 8 a; עיילי Macc. 21 b. — ליחיקה „er höhle ihn aus“ Sabb. 109 b; גיידה לגמלא „er schlachte das Rameel“ Zebam. 120 a.

b) מחמכי „er drückt nieder“ Zoma 84 b; מחמכי „sie graben aus“ Zebam. 63 b; מחרדין „sie sind geschärft“ Bab. mez. 84 a; מחכיבנא Chull. 113 a; מחליין „wir entweichen“

*) Bgl. Sest 2, S. 65.

חֲסִיף. חֲסִיף. 20 a; רִכּוּבִי „zart machen“ Sabb. 140 a; חֲבֹרִי Sabb. 130 a; חֲדָרִי Berach. 33 b.

Das, was vom Pael gesagt ist, gilt auch vom Ethpaal. יָלַל bildet sich nach Analogie der יָ וּ und die übrigen Verba sind regelmässig. מִתְעַלֵּל „er wird hineingeführt.“ — אִיכָלֵל „er wird bekränzt“.

Afel: אָחִים „er machte warm“ Sabb. 51 a, 153 a; אָקִילו „sie erleichterten“ Berach. 62 a; אָחִילו „sie entweiheten“ Sabb. 156 a. — Für das gewiß falsche אָעִילָא der Ausg. Sabb. 116 b hat die Münch. Hdschr. richtiger עִילָא, und ebenso אָעִילו für אָעִילוֹ Joma 77 a. — מָחִיל „er entweicht“ Moeb lat. 18 a; מָקִיר „er macht kalt“ Sabb. 51 a; מָמִיר Berach. 54 b; מָנָא „sie beschützt“ Sota 21 a. — Von קָלֵל „leicht sein“ lautet das Particip. Afel im Singular מִקָּל, mit dem Vokal e nach dem Präfix, dagegen im Plural stets מְקִילִין. — אָקִרֵי Sabb. 86 a; אָקִירֵי „kalt machen“ Sabb. 51 a; אָנִי „beschützen“ Sota 21 a.

Selten bildet sich das Afel nach Art der starken Verba. אָקִרֵי „kalt machen“ Pesach. 118 b (die Hdschr. haben andere Lesarten.) מְצַד אֶצְדֵּיר „er geht auf die Seite“ Joma 37 a, Bab. bath. 99 a.

I. Verba לִי.

Nur noch bei der 3. sing. des Perfects Peal unterscheiden sich die Verba mit transitiver Aussprache von denen mit intransitiver Aussprache, dagegen steht im Plural wohl ausnahmslos die transitive Form. Auch im Plural der übrigen Stammformen haben wir fast stets die Endung י statt וּ, wenngleich im Singular mit wenigen Ausnahmen וּ steht. Nur beim Antritt von Objectsuffixen erscheint die Endung יא oft wieder. Bei der 3. sing. des Perfect Peal steht sowohl הָ als auch אָ an Stelle des 3. Radicals.

Peal. Perf.: 3. sing. masc. כָּעָא „er fragte“ Macc. 7 b; רָוָא „sah“ Berach. 5 b; שָׂרָא „erlaubte“ Moeb lat. 12 a; מָטָא „kam heran“ Moeb lat. 12 a; מָעָרָא „irrte“ Macc. 12 a;

נשא Taan. 29 a, mit א prosthetic. אישא „verberg sich“ Abod. far. 70 a. — אישרי „er trank“ Sabb. 140 a, Gitt. 68 a, Moeb lat. 12 b, Pesach. 110 b; איצי „er vermochte“ Reth. 62 a, Nedar. 89 b; עני „es genügte“ Rethub. 95 b, Tamid 32 a; חיי „lebte“ Taan. 25 a. — Durch Voransetzung des א prosthetic. fällt bei der Form ואישר „und er ward schlecht“ Taan. 7 a (Münch. Hdschr.) das י am Ende des Wortes ab; die Parallelstelle Nedar. 50 b hat ושרי*).

fem.***) אחרת „sie kam“ Sabb. 26 a; חזת Bab. bath. 3 b; רמת „warf“ Nedar. 50 b. — חזית Rosch. hafsch. 26 b kann wohl keinen Ausdruck auf Anerkennung machen, zumal die Parallelstelle Megill. 18 a eine ganz andere Lesart hat. — אראי Bab. mez. 65 a, Moeb lat. 16 a. — intrans. סניא Macc. 8 a; משיא Bab. mez. 86 a; אשחיא Zebam. 65 a.

Tritt ein Objectsuffix an diese Zeitform, so erscheint das ח stets wieder, bald mit dem ursprünglichen ai bald mit langem a. חזית Moeb lat. 17 a, Sanh. 95 a; חזיתין „sie sah uns“ Rethub. 72 b; מרחיח „sie schlug ihn“ Sabb. 80 b.

2. sing. אחית Macc. 13 b; שחית „säumtest“ Berach. 24 b; חזית Berach. 25 a; צבית „wolltest“ Taan. 29 a.

1. sing.***) אחיתי Tamid 32 b (Succa 44 b, Sabb. 116 b); אחית Pesach. 110 b (Münch. Hdschr. Ausg. אחיתי); חזאי Berach. 10 a; רלאי „ich hob in die Höhe“ Moeb lat. 21 b; גלאי „ich ging ins Exil“ Pesach. 49 a; אראי Sabb. 140 a; מטאי Sabb. 156 b. — Mit Objectsuffixen: חזיתיה Moeb lat. 25 a; בעיחיה „ich suchte ihn“ Bab. bath. 74 a.

3. pl. בעו Macc. 3 b; חזו Macc. 5 a; בלו „sie schwinden hin“ Berach. 6 a; ששו Berach. 54 b, Sabb. 33 b; בכו „sie weinten“ Berach. 5 b. — Mit Objectsuffixen: מחזירו Berach. 56 a; מחזירו Chag. 15 a; בעיורו Erub. 54 b; חזיה Zoma 71 b (Münch. Hdschr.). Vor den Objectsuffixen des Plural, die vocalisch anlauten, fällt die Endung u entweder aus oder

*) Vgl. Targ. Onf. Genes. 24, 14.

**) Vgl. Heft 2, S. 66 f.

***) Vgl. Heft 2, S. 67 f.

verdrängt das anlautende i des Suffiges. So שרינו und שרנו Berach. 23 b; חיונו „sie sahen sie“ Sabb. 20 b; חיונו Soma 71 b (Münch. Hbdscr. Hior). Merkwürdig ist die Form קלנו „sie verbrannten sie“ Gitt. 56 a.

2. pl. אחיו Macc. 6 a; גליחן Sabb. 116 b; בעיהן Megill. 23 a (Münch. Hbdscr., Ausg. בעיו Bab. tam. 117 a.

1. pl.*) מוין Moeb. fat. 25 a. — שְׁבֻעַת הַנִּינָא 30 b, Macc. 3 b, Moeb. fat. 25 a. — חָנָן Sabb. 147 b, Megill. 22 b; רחן Berach. 56 a (Münch. Hbdscr. רחין); אראן „wir kamen“ Berach. 39 a, Macc. 6 a (Münch. Hbdscr. Ausg. ארו).

Vor Objectsuffixen findet sich auch noch die uncontrahierte Form mit ursprünglichem י. חיוך „wir sahen Dich“ Berach. 58 b, dagegen חנונו (Münch. Hbdscr. חננו) „wir sahen sie“ Berach. 58 b.

Impf.: 3. sing. ליקרי „er liest“ Berach. 3 a; ליגלי Macc. 8 a; ליבני „baut“ Moeb. fat. 7 a; לישרי Moeb. fat. 17 a.

fem. תיחי „sie kommt“ Mear. 51 a, Berach. 23 b; תשרי „wirft“ Sabb. 110 a; חכני Bab. mez. 86 b.

2. sing. תיחוי Moeb. fat. 9 b; תיבעי Berach. 49 a; תשרי Pefach. 113 a; תמחי Bab. bath. 120 a.

1. sing. אישרי Berach. 54 b; איחי Moeb. fat. 22 a; אישרי Pefach. 107 a; איחי Sanh. 26 a.

3. pl. ליהו Berach. 28 a; ניהו Berach. 53 a; ליכלו „sie schwinden hin“ Sabb. 33 b.

2. pl. תגנו „ihr schlaft“ Berach. 8 b; תרוו Gitt. 62 b; תשרן Sabb. 140 b.

1. pl. נחוי Berach. 22 b; נשרי Pefach. 103 b; נבעי Soma 69 b; נקני Gitt. 14 b.

Impt.: שרי Macc. 11 a; שחי Berach. 62 b; אישרי Erub. 54 a, Moeb. fat. 11 a; בעי Berach. 10 a. — fem. חראי „freie Dich“ Pefach. 69 b. — pl. מוין Moeb. fat. 17 a; מני Moeb. fat. 22 a; שחו Sabb. 67 b; אישרו Sabb. 41 a.

Part. act.: חני Macc. 7 b; בלי Berach. 5 b; שחי Macc. 16 b. — Zuweilen ist das lange a des ersten Radicals durch

*) Vgl. Seite 2, S. 70.

ein א kenntlich gemacht. So חאני Thull. 104 b; מאנא Macc. 8 a, Berach. 18 b u. ö. Das letztere ist schon fast ganz zum Adjectiv geworden. Aber das häufig vorkommende קארי in dem Ausdruck ליה מה קארי ליה gehört nicht hierher. Dasselbe ist vielmehr zusammengesetzt aus ק bezhw. קא, dem Particip von קום, und dem Particip von ארי. Dementsprechend ist auch die traditionelle Aussprache קארי. — fem. אחיא Moeb fat. 3 b; שחיא Moeb fat. 4 a; סניא Sabb. 26 a. — Der Plural hat meist die verbale Endung au.*) שרו Moeb fat. 14 b; קא קרו Moeb fat. 12 a; בעו Bab. lam. 59 b; רמו und רמי Moeb fat. 9 a. Auch findet sich noch die alte Form בעין Taan. 24 b. — fem. רמיין Moeb fat. 9 b; אפיין „sie baden“ Berach. 58 b; גניין Sabb. 65 a (Münch. Hschkr.; Ausg. גניין).

Part. pass.: בעי Berach. 16 a; מווי Moeb fat. 12 b; גלי Moeb fat. 28 a; סני Sabb. 31 a. — fem. מוויא Moeb fat. 18 b; שריא Berach. 36 b; סניא Pesach. 113 a. — pl. גליין Sabb. 156 a; סניין Megill. 14 b; קריין Nebar. 37 b, 38 a.

Mit Personalpronomen: 1. sing. בכינא Berach. 5 b; חזינא Berach. 6 b; דרינא Megill. 18 a, Hosh. hafsch. 26 b. — 2. sing. בעיז Macc. 7 b; אחיה Megill. 20 a; מציר Trub. 14 b. — 1. pl. חזיין Macc. 11 a; מוזיין Bab. bath. 93 a; שחיין Moeb fat. 9 b. — 2. pl. בעירון Berach. 58 a; חזירון Hosh. hafsch. 21 a; מצירו Sabb. 28 a.

Inf.: Wir haben hier zwei Formen, eine auf e und eine auf a, doch besteht durchaus kein Unterschied zwischen beiden, und finden sich auch beide bei einem und demselben Verbum.

a) מישרא Macc. 11 a; מיטעא Macc. 12 a; מירחא Macc. 4 a; מיקרא Berach. 3 a; מיננא Bab. mez. 66 b; מירחיא „leben“ Gitt. 70 a. — b) מירחי Macc. 6 a; מירחי Moeb fat. 4 a; מיקר Macc. 18 b; מיכני Moeb fat. 10 b. — Vereinzelt sind Formen wie משחיא „trinken“ Pesach. 103 b.

Etpheel: 3. sing. אירמי „es schien“ Berach. 6 b; אירדי „ward verdrängt“ Berach. 51 a; איברי „ward erschaffen“

*) BgL. Heft 2, S. 85.

Verach. 61 a; אכרא Verach. 104 a; ארחו „ward gesehen“ Moeb lat. 28 a. — fem. אשחרא „ward erlaubt“ Jeb. 105 a; איבעא „es war fraglich“ Macc. 11 a.

Bei den Formen אגלאי „sie ward offenbar“ Verach. 20 a u. ö. אשחבאי „sie ward gefangen“ Bab. mez. 39 b tritt noch deutlich hervor, daß der Ton auf dem nach dem zweiten Rabical stehenden Vokal ruhte und die ursprüngliche Form nicht אגלִיחֵי lautet, sondern אגלִיחֵי oder אגלִיחֵי. Nach dem Abfall des ה verlor auch das י seinen Vokal und verband sich mit dem vorhergehenden ä oder ā zum Diphthong ai.

1. sing. אשחלי „ich vergaß“ Verach. 53 a; אירצא „ich ward besänftigt“ Bab. bath. 22 b.

3. pl. אקרו Verach. 25 b; ארחו Verach. 28 a; איברו Sabb. 156 a; אימנו „sie stimmten ab“ Bab. bath. 12 b.

Impf.: לישחרי Sabb. 23 b; ליחוי Moeb lat. 28 a; יחקרי Bab. mez. 85 b, 86 a (In einer aus einem alten Buche entnommenen Stelle.) חסחסי „Du fürchtest Dich“ Sanh. 94 b, 97 a; תרחו Verach. 35 b.

Impt.: איסחסי Sanh. 94 b; איתלי שרנא „lünde eine Fasel an“ Sabb. 26 a.

Part.: מיבעי Macc. 8 b; מרחוי Moeb lat. 7 a; מרחוי Verach. 39 b; מסחסי Verach. 21 a; מחקרי Tamid 32 a. Ganz vereinzelt ist die Form מרחוא. — fem. מיקריא Verach. 15 a; מיבעיא Verach. 2 b; מרחויה Verach. 59 b; מרחויה Zebam. 103 a. — pl. משחלי „sie reißen sich los“ Verach. 23 a; מסחגי להו „sie gehen“ Bab. mez. 107 b; מיברו להו „sie wurden ihnen geschaffen“ Sanh. 65 b. — fem. מקלין „sie sind verbrannt“ Bab. mez. 85 b.

Inf.: איתרחוי Moeb lat. 16 a u. b, Bab. mez. 63 b; איתרחוי Megill. 18 b.

Paol: צלי „er betete“ Verach. 21 a; שנאי „sie änderte“ Zebam. 65 b; שואי „ich machte“ Sabb. 156 b. Nach Abfall des ה hatte hier ein ähnlicher Vorgang statt wie im Ethiopel. Das י verband sich mit dem vorhergehenden Vokal zu ai. — שרייה „sie lösten ihn“ Sabb. 81 b; שפיוה „sie zermalten

יִחַר“ Sanh. 109 b. Eine Form ohne Objectsuffix steht mir hier nicht zur Verfügung.

Impf.: לימלי „er fülle“ Berach. 6 a; לצלי „er bete“ Berach. 7 b; חגרי „Du reizt“ Sanh. 97 a; אישני „ich verändere“ Sanh. 96 a; חפנן „ihr verrichtet eure Nothdurft“ Sabb. 140 b. — תקנא „Du beneidest“ Pesach. 113 a.

Impt.: פני „räume weg“ Pesach. 62 a; שני Taan. 24 a; סמי „streiche weg“ Sabb. 52 a. — Mit א prosthetic. אימלי Bab. mez. 85 b; רלו „hebet weg“ Bab. lam. 117 a.

Part. מחני „er wiederholt“ Macc. 8 b; מצלי Berach. 6 b; מכליא „sie vernichtet“ Sabb. 140 b, Bab. mez. 85 a; מחריא „sie heizt ein“ Chag. 5 a; מצלו Macc. 11 a; מצלו Sabb. 18 b; מפני Sabb. 140 b. — pass. מגליא Sabb. 29 a; מגלין Sabb. 75 b; מכסין Sabb. 75 b. —

Mit Personalpronomina: מצליא Berach. 8 b; מסמיה Sabb. 52 a; מכלין Bab. mez. 79 a; מחניהו Berach. 55 a, Sabb. 145 a.

Inf.: רפוי „loder machen“ Moeb lat. 2 b; צלוי Berach. 7 b; חנוי Berach. 20 a; גלוי Sabb. 10 b. — Hierlautige Verba mit י am Ende: שרעוי „Gewinn bringen“ Moeb lat. 12 a; כברוי „schwefeln“ Berach. 27 b. — Ethpaal: אישחני Berach. 35 b; אישחעי „er erzählte“ Bab. mez. 85 b; אישחעי Bab. mez. 84 b; אישחעי Bab. bath. 73 a; אינביאו „sie weissagten“ Bab. bath. 15 b; איתרעיו „sie wurden wohlgefällig aufgenommen“ Sanh. 94 b. — לישחני Sanh. 40 b; לישחעי Ribb. 70 b; לישחני Sanh. 46 b; לישחעי Sanh. 107 a. — אינרי „reize“ Gitt. 56 b; איכסי חשף. haš. 25 a; איכסי Aethub. 63 a. — מיכסי Macc. 21 b; מחכסי Sabb. 11 a; משחעי Zoma 9 b; מיכסיא Berach. 25 b; משחעי Trub. 53 b; משחעיא „sie werden beneidet“ Pesach. 113 a. — מוחעניא Sota 35 a; מינחית „Du bist geprüft“ Sanh. 107 b. — אישמוי „verunreinigt werden“ Macc. 2 a; אינרוי Succa 37 b, Trub. 26 a.

Afel.: Perf. 3 sing. אדני „er nützte“ Berach. 8 a; אחי „zeigte“ Berach. 48 a; אמני Sabb. 110 a. — fem. אדניא Zoma 53 b. — 2 sing. אדנית Bab. mez. 63 b, Ab. jar. 14 b.

אחיה *Chag.* 5 b; אממיה *Berach.* 9 b. (*Münch. Hdschr.* אמי) — 1 sing. אייתח *Sidd.* 72 b; ארנא *Bab. mez.* 84 a, *Abod. far.* 14 b. — 3 pl. ארגו „sie bedingten“ *Moeb fat.* 3 b; ארגו *Sanh.* 99 b; אייתח *Berach.* 31 b. (*Münch. Hdschr.*); ארניא *Soma* 22 b. — 1 pl. אייתח *Berach.* 107 a (*Münch. Hdschr.* אייתח).

Impf. לשקי „er läßt trinken“ *Beza* 40 a; ללקי „er läßt geißeln“ *Sidd.* 81 a; רחוי *Bab. tam.* 117 a; אייתי „ich bringe“ *Bab. mez.* 67 b; גיית *Gitt.* 67 b.

Impt. אחוי *Moeb fat.* 22 b; אממי *Berach.* 104 b; אייתי *Berach.* 22 b, 44 b; אחלו „zündet an“ *Sabb.* 35 b; אחנו „lehret, laßet lesen“ *Bab. mez.* 85 b. — fem. pl. אחוי „zeigt“ *Sabb.* 140 b.

Part. מממי *Succa* 37 b; מרפי „er macht losder“ *Moeb fat.* 2 b. מחויא *Rethub.* 65 a; מרביא „sie zieht groß“ *Berach.* 62 a — מתרו ביה „sie warnen ihn“ *Macc.* 10 b; מתרין *Moeb fat.* 16 a; מחוי *Berach.* 55 b; קא מכני „sie gehen“ *Bab. mez.* 81 b. — מסנן *Sabb.* 79 b (*Raschi* hat die Lesart מסנין). — מוניא „ich lasse erheben“ *Bab. mez.* 65 b; מחויא *Chag.* 5 b. — מניב *Bab. mez.* 66 b; מחיח *Sanh.* 39 a. — מתרין *Moeb fat.* 2 b; מדלין *Moeb fat.* 11 a.

Inf. אריוי *Berach.* 17 a; אצליי „neigen“ *Sabb.* 13 a; אריוי *Sanh.* 36 b; איתוי *Macc.* 7 b. — אייתח *Sota* 33 a gehört dem palästinensischen Dialect an.

Einer besonderer Erwähnung bedarf das Verbum „sein“, das hier gerade wie im Mandäischen einige Unregelmäßigkeiten zeigt.

Perf. 3. sing. masc. הוה u. הוה. — fem. הוה u. הוה *Berach.* 20 b, *Moeb fat.* 16 a, 27 b. — 2. sing. הוית *Berach.* 11 a. — 3. pl. הוית (*Succa* 44 b), הווי *Berach.* 6 b. — 3. pl. הווי *Macc.* 5 b. — fem. הווי *Macc.* 10 a. — 2. pl. הוית *Sanh.* 108 b; הוית *Berach.* 48 a. — 1. pl. הוין *Chull.* 76 a; הוין *Sabb.* 156 a.

Impf.: 3. sing. ליהוי *Moeb fat.* 17 a, *Berach.* 52 a;

*) Bgl. *Hefst* 2, S. 67.

יהא Macc. 16 b, Moeb lat. 9 b. — fem. תרהי Macc. 11 a, Moeb lat. 7 a; תרהא Macc. 6 b. — 2. sing. תרהי Mibba 33 b; תרהא Sabb. 108 a. — 3. pl. ליהו Moeb lat. 27 b, יהו Macc. 4 b (יהויק Reth. 52 b im Mischnatext.) — 2. pl. fem. תרהי Sabb. 140 b. — 1. pl. נרה öfter.

Impt. רה Berach. 63 a, Macc. 11 a.

Part. fem. רהא Berach. 49 a. — pl. רהין Berach. 9 b.

Mit Personalpronomen: רהיא Moeb lat. 25 a.

Inf.: מהוי Macc. 12 b.

K. Verbum mit Objectsuffixen.

Die Veränderungen, die der Antritt von Objectsuffixen beim Verbum hervorruft wurden schon oben beim Besprechen der einzelnen Formen berücksichtigt. Die 3. fem. sing. des Perfects erhält stets das ursprüngliche ך wieder, ebenso die 1. sing., bei der zuweilen sogar der Schlußvokal i erscheint. Die 1. pl., von der mir leider nur sehr wenig Beispiele zur Verfügung stehen, geht stets auf ן aus, und die 2. pl. wirft gewöhnlich ihr ן ab und wird somit, den wenigen Beispielen nach zu schließen, stets als vokalisch auslautende Form zu betrachten sein.*) Die Endung u der 3. pl. schwindet oft, ja, fast stets vor dem Bindevokal der Pluralsuffixe, und wenn diese Formen auch überaus auffallend erscheinen, so ist es doch sehr gewagt, sie sämtlich für falsch zu erklären, weil bei Rabbinowicz ein oder mehreremal das ן erhalten und der Bindevokal verdrängt ist.***) Auch im Plural des Imperfects fällt der Schlußvokal u fast stets zu Gunsten des Bindevokals i aus. Falsch dagegen sind gewiß die Formen, bei denen durch den Antritt der Singularsuffixe das ן ausfällt.***)

Die Objectsuffixe sind: Sing. 1. ן (ני, נני); 2. ך, ך׳ und

*) Vgl. Heft 2, S. 69.

**) Vgl. Nöldeke, Syr. Gramm. § 186.

***)) Auch im Targumischen finden sich einige Beispiele vom Wegfall des ן vor dem Bindevokale der Objectsuffixe. Vgl. Numeri 14,45 ed. Buxt.

nach dem Vorbilde der palästinensischen Dialecte mit eingeschobenem „in“ ינר; 3. masc. יר, oft auch nur י geschrieben, mit eingeschobenem „in“ ייר; nach vocalischem Auslaut וי und וה; fem. ה (א), es wird sehr oft durch das Maskulinum vertreten, auch steht das Suffix ה, vielleicht durch Nachlässigkeit der Abschreiber, oft für יר. — Plur. 1. ינ, auch zuweilen בלש, so daß diese Form nicht vom Singular zu unterscheiden ist. 2. masc. ינכו, fem. ינכי (eimal); 3. masc. ינרו und ינק, fem. ינרו.

Die Verba יעו fügen vor dem Suffix sehr oft ein י ein, so daß die Form von יל zu stammen scheint.*)

I. Die Verba, welche nicht יל.

Singular. 1. Person. 1) Am Verbum ohne Endung. Perf. — Peal: קבע „er beraubte mich“ Rosch. hash. 26 b; דשך „er hatte mich im Verdacht“ Sabb. 18 b; גבן „er bestahl mich“ Nedar. 62 a; רן „er richtete mich“ Nedar. 50 b; רנני „er war mir gnädig“ Pesach. 110 b; קדדני „er behandelte mich kalt“ Pesach. 110 b. — Die beiden letzten Formen finden sich in einem alten Spruch gegen Bauberei; das Suffix ינני, das im bibl. Aramäisch nur beim Imperfect angewandt wird, vgl. ירדלני Daniel 4, 2, ירדעני Daniel 7, 16. — Paal: עץ „er quälte mich“ Megill. 28 a, Sabb. 108 a; סיען „er unterstüzte mich“ Gitt. 14 b. — Afel: אוכל „er gab mir zu essen“ Sabb. 145 b; אוהב „er setzte mich“ Pesach. 110 a, Schebuoth 30 b; אקפן „er umgab mich“ Abod. jar. 58 a.

Impf. — Peal: ניםכן „er nimmt mich“ Sanh. 22 a; למנע „er stößt mich weg“ Bab. mez. 66 b; למנע „er hält mich zurück“ Kethub. 105 b. — Paal: לעער „er quält mich“ Moeb lat. 28 a; ליברכן „er segnet mich“ Taan. 5 b; לברכן „er erfreut mich“ Nedar. 50 b. — Afel: לעצל „er errette mich“ Taan. 9 b, Sabb. 84 b; לורכן „er setze mich“ Gitt. 60 b.

*) Ueber die Entstehung dieses י vgl. Fürst, Lehrgeb. S. 195; Biner, Chalb. Gramm. § 16, Anm. 2 und J. D. M. G. Ab. XXII S. 274 u. XXIII S. 293.

Impt. — **Peal:** שכנ „lasse mich“ Gitt. 55 b. — **Pael:** זכנ „verkaufe mich“ Bab. mez. 60 b. — **Afel:** אקב „stelle mich“ Bab. bath. 28 a, Berach. 30 a; אשן „leihe mir“ Bab. mez. 103 a; אמרן „lehre mich“ Sanh. 102 b; אחפן „leihe mir“ Sabb. 66 b.

2) An consonantisch auslautenden Perfectendungen. קרצת „sie biß mich“ Erub. 65 a; כערן „Du hieltest mich zurück“ Chag. 5 b. — צערן „Du tränktest mich“ Berach. 56 a; פטרן „Du befreitest mich“ Pesach. 118 a; קבסרן „Du hast bei mir Erbrechen erregt“ Sanh. 55 a, Ribb. 26 b; ומערן „Du ludest mich ein“ Bab. bath. 84 a. — ארכרן „Du erinnerdest mich“ Berach. 31 a, Succa 53 a, Sota 46 a; אדררן „Du legtest mir ein Gelübde auf“ Rethub. 70 b.

3) An כסיפרן „ihr beschämte mich“ Horjoth 13 b. (Lesart des „En Jakob“; Ausg. כסיפרן; Münch. שדיסר. לי מכספירו) סיכרן „ihr brachtet mich in Gefahr“ Ribb. 29 b. Mit Recht nimm Mölbese, Mand. Gramm. S. 272, Anm. 3 an, daß dieses Wort in סיכרן zu verbessern sei. כירכן „sie segneten mich“ Moeb lat. 9 b (Münch. שדיסר.; Ausg. ברכן); צערן „sie trankten mich“ Moeb lat. 9 b (Münch. שדיסר.; Ausg. צערן); אקנן (wohl in אקן zu verbessern) „sie beschädigten mich“ Erub. 56 a.

Impf. Hier steht mir leider kein Beispiel zur Verfügung. Das einzige, welches ich allenfalls anführen könnte, wäre נמטר „sie mögen mich bewahren“ Berach. 23 b, doch ist dies gewiß eine corrumpierte Lesart, auch steht dieses Wort nicht in den Handschriften.

Impt. אורבן „setze mich“ Sabb. 81 a, Chull. 105 b. Auch diese Form ist, trotzdem sie an beiden Stellen gleichlautet, corrumpiert.

4) Am Inf. auf e. Hier kommt bekanntlich nur der Infinitiv Pael und Afel, der auf י. auslautet, in Betracht. Das e fällt, wie schon oben erwähnt, regelmäßig beim Antritt eines Objectfussiges ab. לעערן „mich zu tranken“ Gitt. 68 a; לאוררן „mir hand zu thun“ Bab. mez. 42 b (Münch. שדיסר. לאורר.); לאמורר „mich zu lehren“ Berach. 24 a (Münch. שדיסר. לאמורר).

2. Person. 1) Am Verbum ohne Endung. Perf. — **Peal:** ירבך „er gab Dich“ Berach. 54 a; קבע „er beraubte Dich“

Roſch. haſch. 26 b; נשקד „er küſte Dich“ Chull. 127 a (vgl. Targ. חֲשַׁבְדָּךְ, חֲנִינְיָךְ, Sprüche 6, 24). — Pael: ברכ „er ſegnete Dich“ Moeb lat. 9 b; קלם „er rühmte Dich“ Jebam. 92 b, Macc. 21 b. — Afel: אמנ „er lud Dich ein“ Sanh. 109 b; אפסדינ „er fügte Dir Schaden zu“ Bab. lam. 89 a.

Impf. — Peal: ליקטל „er tötete Dich“ Beſach. 25 b; דכר „er gedente Deiner“ Sabb. 12 b; (Münch. Hbſchr.; Ausg. ידברין; dies iſt wohl auch die richtigere Leſart, da wir hier, wie das י ſchon beweift, eine paläſtinenſiſche Bildung vor uns haben; ed. Ven. ידברין „er führe Dich“), ebendort יפקד „er bedente Dich“; אישבק „ich laſſe Dich“ Bechor. 8 b. — Pael: ליברכ „er ſegne Dich“ Moeb lat. 9 b; אצער „ich ärgere Dich“ Sanh. 108 b. — Afel: ליצל „er rettet Dich“ Jebam. 63 a; לישבק „erſättige Dich“ Taan 24 a; נצמער „wir laſſen Dich hören“ Berach. 41 b; אמריך „ich lehre Dich“ Bab. mez. 83 b, Chag. 13 a, Chull. 45 b; אוכליך (fem.) „ich gebe Dir zu eſſen“ Erub. 53 b. Ob dieſes י eine wirkliche Feminin-Endung, oder ob es nur eine Nebenform der gewöhnlichen Endung iſt, wie bei dem angeführten אמריך, läßt ſich nicht entſcheiden. נא אימריך „ich ſchwere Dich“ Sanh. 96 a. — Part. מלפך „er lehrt Dich“ Jebam. 63 a; מסלקיך „er bringt Dich herauf“ Bab. mez. 15 b.

2) An conſonantiſch auslautenden Perfectendungen. אמרחיך „ich ſchätzte Dich ab“ Bechor. 61 a; גרשתיך „ich vertrieb Dich“ Jebam. 65 a; גרבתך „ich pfändete Dich“ Sabb. 148 a; שרחתך „ich ſaudte Dich“ Bechor. 61 a; סבחתך „ich brachte Dich in Gefahr“ Beſach. 112 b; צערחתך „ich quälte Dich“ Ribb. 40 a; אוהרתך „ich warnte Dich“ Nedar. 50 b, 51 a; אקרביתך (?) „ich näherte Dich“ Bab. mez. 84 a. אויפסהך „ich lieb Dir“ Schebuoth 41 a. — Beiſpiele der 3. ſing. u. 1. pl. ſtehen mir nicht zur Verfügung.

3) An ש. שכך „ſie verließen Dich“ Succa 48 b; נבך „ſie beſtahlten Dich“ Erub. 53 b; פקרך „ſie beſahen Dir“ Joma 66 a. — ליקטלך „ſie töteten Dich“ Beſach. 25 b; ליברכך „ſie ſegnen Dich“ Moeb lat. 9 a.

4) Am Inf. auf e. לאוהיכ „Dich einzufegen“ Gitt. 56 b.

3. Person. 1) Am Verbum ohne Endung.

Perf. — Peal: אכליה „er verzehrte ihn“ Macc. 11 a; שחקיה „er zertrieb ihn“ Berach. 6 a; קרעיה „er zerriß ihn“ Berach. 20 a; נגרירה „er geißelte ihn“ Macc. 16 a. קצייה (von קצץ) „er schnitt ihn ab“ Moeb lat. 105 a. — קטלה „er tötete sie“ Macc. 16 a; טפלה „er bestrich sie“ Moeb lat. 9 b; קרעה „er zerriß sie“ Berach. 20 a (Münch. Handschr.; Ausg. קרעיה); גרשא „er vertrieb sie“ Pesach. 110 b. — Pael: ובניה „er verkaufte ihn“ Berach. 7 b; שבחיה „er rühmte ihn“ Pesach. 17 b; אלמיה „er kräftigte ihn“ Sabb. 156 b. — שירה „er ließ sie übrig“ Bab. bath. 3 b; שדרה „er sandte sie“ Chull. 56 a. — Afel: אפקיה „er brachte ihn heraus“ Bab. bath. 74 a; אוקמיה „er stellte ihn auf“ Berach. 5 b; אפסדיה „er beschädigte ihn“ Sabb. 20 b; ארהמיה „er ließ ihn laufen“ Sabb. 109 b; ארחבניה „er widerlegte ihn“ Pesach. 102 a, Erub. 30 a; אשבחיניה „er sand ihn“ Sanh. 118 b. — אסמכה „er stützte sie“ Moeb lat. 5 a; אספרא „er hielt ihr eine Trauerrede“ Megill. 28 b; אוחבה „er setzte sie“ Methub. 60 a.

Impf. — Peal: לינקמיה „er hält ihn“ Sabb. 134 a; לישלקיה „er verbrennt ihn“ Sabb. 109 b; נלשייה (von לטש) „er verflucht ihn“ Bab. bath. 4 a; אלשייה „ich verfluche ihn“ Berach. 7 a; נצעריה „ich will sie lernen“ Moeb lat. 24 b. — Pael: אצעריה „er quält ihn“ Berach. 27 a; אשייליה „ich frage ihn“ Zebam. 21 b; נעבריה „wir setzen ihn ab“ Berach. 27 a. — Afel: לוכליה „er gibt ihm zu essen“ Sabb. 109 b; לודעיה „er thut ihm kund“ Berach. 7 b; ליררהמיה „er lasse ihn laufen“ Sabb. 109 b. — לוקמא „er stellt sie auf“ Sabb. 146 a; לוחבא „er setzt sie“ Sabb. 109 b, gleich danach aber bei demselben Object לוכליה mit dem Mastulinsuffig.

Impt.: אכליה „nimm ihn“ Moeb lat. 17 a; שכליה „frage ihn“ Sanh. 98 a; ריינייה „richte ihn“ Sanh. 8 a; ארדרייה „bringe ihn zurück“ Bab. bath. 74 a; איכליה „prüfe sie“ Berach. 60 a; קטלה „töte sie“ Megill. 12 b; שבקה „gieb sie frei, lasse sie“ Megill. 12 b.

Inf.: לימקטליה „ihn zu töten“ Gitt. 57 a, Sanh. 95 a;

למכועה „ihn zu spalten“ Berach. 19 a; „ihn zu verschlingen“ Sabb. 30 a; למשלפיה „ihn abzustreifen“ Berach. 54 b. — למצייה „ihn zu verfluchen“ Berach. 7 a; „ihn abzuschneiden“ Moed fat. 12 b.

2) An consonantisch auslautenden Perfectendungen. 3. fem. חנקתיה „sie würgte ihn“ Berach. 45 a; שבקתיה Sabb. 156 b; זמינתיה „sie lud ihn ein“ Megill. 15 b; אפיקתיה „sie führte ihn heraus“ Pesach. 110 b; אשבחתיה „sie fand ihn“ Bab. mez. 59 b. — שקלתה „sie nahm sie“ Sabb. 156 b; אצרתה „sie band sie“ Sabb. 81 b; סתרתה „sie verhüllte sie“ Sanh. 110 a; אנטחתה „sie legte sie hin“ Chag. 5 a.

• 2. sing. נדחתיה „Du schlugst ihn“ Berach. 58 a; ידבחתיה „Du gabst ihn“ Zoma 69 b; שחלתיה „Du pflanztest ihn“ Taan. 23 a; כספתיה „Du beschämtest ihn“ Chag. 5 a; חלישתיה „Du machtest ihn schwach“ Berach. 18 b; אמליכתיה „Du machtest ihn zum König“ Berach. 13 a.

1. sing. שאילתיה „ich fragte ihn“ Berach. 49 b; בלעתיה „ich verschlang ihn“ Berach. 55 b; שדרתיה „ich sandte ihn“ Pesach. 105; קיימתיה „ich stellte ihn“ Chag. 4 b; אקיימתיה Bab. mez. 42 b. — אמריתיה „ich sagte sie (es)“ Sabb. 22 a; אשבחתיה „ich fand sie“ Bab. bath. 74 a.

1. pl. אמדינתה „wir schätzten sie ab“ Bethub. 8 a; קבילניה „wir fragten ihn“ Chull. 57 b; קבילניה „wir empfangen ihn“ Sanh. 38 a. — פתחנא „wir öffneten sie“ Bab. bath. 74 b.

3) An י. — Perf. קבילתיה „ihr empfanget ihn“ Abod. far. 2 b. — וקפיה „sie hängten ihn“ Bab. mez. 84 b; אמרה Berach. 31 b; קטלה Pesach. 3 b; שקלה Berach. 39 a; שיליה „sie fragten ihn“ Berach. 23 a; עייליה „sie führten ihn hinein“ Abod. far. 38 b; אוקמה „sie stellten ihn auf“; אמרחיה „sie bemühten ihn“ Berach. 21 a; אוחבוה „sie setzten ihn“ Berach. 58 a. — חבשוה „sie banden ihn“ Zoma 69 b; שיליה Berach. 11 a; אעילוהו Moed fat. 17 a; אעילוהו (?) Zoma 77 a; אפקוה „sie führten ihn heraus“ Gitt. 57 a. —

Impf. חקיעוה „ihr zerreißt ihn“ Bab. bath. 130 b (Münch. פבסח. חקיעוניה); חרחקוה „ihr entfernt ihn“ Sanh. 97 a. — לישקלוה „sie nehmen ihn“ Taan. 25 a; ליתבעוה „sie fordern

ihn" Sebam. 65 a; ליקנסיה „sie bestrafen ihn" Sabb. 3 b; נעיליה „sie bringen ihn hinein" Berach. 18 b; לוחביה „sie setzen ihn" Sabb. 110 b.

Impt. רייניה „richtet ihn" Megill. 12 b; פייסיה „stellt ihn zufrieden" Horjoth 13 b; תפסיה „ergreift ihn" Bab. mez. 84 b.*) —

4) Am Inf. auf e: לובניה „ihn zu verkaufen" Moed fat. 10 b; לסבניה „ihn in Gefahr zu bringen" Sabb. 116 a; לאוקמיה „ihn zu erinnern" Berach. 18 b, 45 b; לואקמיה „ihn zu stellen" Bab. mez. 16 a. Mit Ausfall des mittleren ו לאוקמיה Sabb. 146 a.

Plural: 1. Person. 1) Am Verbum ohne Endung. Perf. השבין „er achtete uns" Pesach. 50 a; שבקין „er ließ uns" Gitt. 56 b; יהבין „er gab uns" Moed fat. 6 a; „er befahl uns" Megill. 16 a; אשמעין „er that uns kund" Berach. 15 b, Moed fat. 12 a. — Mit bloßem ן אשבקן „er sättigte uns" Taan. 24 a; סייען „er unterstützte uns" Gitt. 14 b.

Impf. ליפרוקין „er befreit uns" Sanh. 105 a, Hofch. hafch. 32 b; לשמעין „er thue uns kund" Ribb. 26 b; לישמעין Hofch. hafch. 14 a, Pesach. 114 b; ליגמר „er lehre uns" Chag. 13 a (Münch. Hbshcr.; Ausg. לן ליגמר).

2) An consonantisch auslautenden Perfectendungen. חשרחתי „Du hattest uns im Verdacht" Taan. 22 a; כסיפתין „Du beschämtest uns" Ribb. 81 a.

3) An ו (Das ו wird durch den Bindenvokal verdrängt). ליפרוקין „sie mögen uns befreien" Gitt. 45 a; חיכלין „ihr verzehrt uns" Pesach. 87 b.

4) Am Inf. auf e. לאשמעין „uns kund zu thun" Hofch. hafch. 8 a.

Mehr Beispiele stehen mir von dieser Form nicht zu

*) Obwohl die Formen mit ן ziemlich häufig vorkommen, so sind doch die Zweifel die Ribb. Mand. Gramm. S. 277, Num. 3 an deren Richtigkeit hegt, sehr wohl berechtigt. Vielleicht sind sie nur ein Versehen der Abschreiber, die das aram. Objectsuffix mit dem neuhebr. Objectsuffix verwechselten:

Gebote, auch bei der 2. pl. sind die Beispiele nur sehr spärlich und sie fehlen mir ganz nach י und dem Inf. auf e.

2. Person: 1) Am Verbum ohne Endung. Perf. רעני „er erbarmte sich Euer“ Berach. 110 b (fem.)

Impf. איברקינו „ich erforsche Euch“ Sanh. 93 a; אקמטינו „ich packe Euch“ Gitt. 47 a; אוחבינו „ich bringe Euch zurück“ Gitt. 47 a.

2) An consonantisch auslautenden Perfectendungen. חשבתינו „ich rechnete Euch“ Berach. 58 b (Die Münch. Hdschr. hat eine andere Lesart.) בדרחינו „ich zerstreute Euch“ Taan. 3 b. — Mit ausgestoßenem נ אשבעתינו „ich beschwor Euch“ Taan. 24 a.

3. Person. 1) Am Verbum ohne Endung. Perf. — Peal: כתביהו „er schrieb sie“ Moeb lat. 3 a; אמריהו „er sagte sie“ Berach. 33 b; עבדיהו „er machte sie“ Berach. 38 a; שמעיהו „er hörte sie“ Berach. 42 a; חבריהו „er zerbrach sie“ Zoma 4 b. — Katalien „er tötete sie“ Berach. 54 b. — fem. אמריהו „er führte sie hinein“ Macc. 20 a; שייליהו „er fragte sie“ Berach. 111 a; ובניהו „er verkaufte sie“ Sabb. 119 a. — Afel: אפקיהו „er gab sie preis“ Bab. mez. 30 b; אפסקיהו „er trennte sie“ Berach. 110 a; אפקיהו „er führte sie hinaus“ Berach. 110 a; אוחביהו „er legte sie hin“ Macc. 20 b.

Impf. — Peal: ניקטיהו „er hält sie“ Sabb. 142 a; נישלוקיהו „er verbrennt sie“ Sabb. 109 b; נישליקיהו „er macht sie klein“ Gitt. 70 a. — נקטליהו „er tötet sie“ Berach. 54 b; אישבקיהו „ich lasse sie“ Gitt. 57 a. — Pael: לסלקיהו „er entfernt sie“ Berach. 51 a; נקנסיהו „wir bestrafen sie“ Horjoth 13 b. — Afel: אהדריהו „ich bringe sie zurück“; תציחיהו „Du läßt sie zuhören“ Bethub. 60 a; נקמיהו „wir stellen sie“ Bab. mez. 39 b.

Impt. שקליהו „nimm sie“ Berach. 18 b; שבקיהו „lasse sie“ Bab. mez. 85 a; סייעיהו „unterstütze sie“ Sabb. 21 a; אהדריהו „bringe sie zurück“ Sanh. 26 a.

Inf. למשחיהו „sie zu bestimmen“ Berach. 11 b; למקבעיהו „

„sie zu falben“ Berach. 66 b. — למיחניה „sie zu speisen“
 Zebam. 65 a.

2) An consonantisch auslautenden Perfectendungen.

3. fem. מסרתיה „sie übergab sie“ Bab. bath. 123 a;
 שדרתיה „sie sandte sie“ Sanh. 93 a. — כבשתיה „sie
 drückte sie zusammen“ Gitt. 60 a.

2. sing. קטלתיה „Du hast sie getödet“ Berach. 48 a;
 שרתיה „Du sandtest sie“ Succa 53 a; קדשתיה „Du heilig-
 test sie“ Megill. 27 b; אפסרתיה „Du schädigtest sie“ Bab.
 lam. 101 a. — פטריתך „Du entliehest sie“ Berach. 56 a.

1. sing. שאלתיה „ich fragte sie“ Sabb. 20 b, Chull.
 55 b; שמעתיה „ich hörte sie“ Chull. 96 a; בריכתיה „ich
 segnete sie“ Berach. 57 b; אשכחתיה „ich fand sie“ Berach. 24 a.

3) An ו. — Peal: קטלתו „sie töteten sie“ Taan. 21 a (Münch.
 Schchr.; Ausg. קטלניה); שקלתו „sie nahmen sie“ Taan. 22 a;
 כרכיתו „sie wickelten sie ein“ Taan. 22 a. — Ktlinen Berach. 54 b.
 — Pael: חקנית „sie bestimmten sie“ Berach. 33 b. — Afel:
 אפקיתו „sie brachten sie hinauf“ Bab. mez. 84 b; אפקיתו
 sie brachten sie heraus“ Chull. 110 a; אסמכיתו „sie stützten
 sie“ Berach. 26 a.

Impf. נשקלתו „sie nehmen sie“ Taan. 25 a; ליגמרתו
 „sie belehren sie“ Erub. 54 b; ניכרתו „sie essen sie“ Taan.
 25 a; נימרתו „sie sagen sie“ Berach. 102 b.

4) Am Inf. auf e: לקבליה „sie zu empfangen“ Berach.
 60 b; לפרוקיה „sie zu befreien“ Berach. 56 a; לאצליה „sie zu
 retten“ Sabb. 62 b; לאשלוניה „sie zu vollenden“ Berach. 8 b.

Die Verba ל' mit Objectsuffixen.

Abweichend vom Syrischen behandeln die Verba ל' beim
 Antritt eines Objectsuffixes den 3. Radical als festen Conso-
 nanten, und nur in wenigen Beispielen stimmt das Talmudische
 mit dem Syrischen in dieser Beziehung überein. Möbeler*)
 bemerkt, daß die Behandlung des 3. Radicals als eines Conso-

*) Rand. Gramm. § 204.

nanten in diesen Formen secundär und blos durch die Analogie des starken Verbum hervorgerufen sei.

Singular. 1. Person. 1) Am Verbum ohne Endung. Perf.: מרחץ „er schlug mich“ Taan. 29 a; אשקין „er ließ mich trinken“ Sabb. 145 b; אקריץ „er ließ mich lesen“ Jebam. 93 b. — Impf. אשקין Bab. mez. 60 b; אידב. 31 b. — fem. אונג „lege mich hin“ Bab. mez. 84 b.

2) An consonantisch auslautenden Perfectendungen. אקריתן „Du ließeſt mich lesen“ Bab. bath. 21 b.

3) אקריץ „ſie ließen mich lesen“ Berach. 56 a, Bab. bath. 21 a. Sota 31 a; אשקין „laſſet mich trinken“ Bab. bath. 21 a. Letztere Form iſt ſicherlich carrumpiert.

2. Person. 1) Am Verbum ohne Endung. קריץ „er rief Dich“ Bab. tam. 92 a; לויץ „er begleitete Dich“ Chull. 127 a; אקריץ „er ließ Dich lesen“ Sabb. 152 b; אחניץ „er ließ Dich lernen“ Jebam. 40 a; אמרץ „er erbitterte Dich“ Sota 35 b; נשמרץ „er macht Dich“ Ribb. 70 b. — ענך „er antwortete Dir“ Bab. tam. 92 b. (Münch. Hdschr. ענך).

2) An consonantisch auslautenden Perfectendungen. הוויך „ich sah Dich“ Sanh. 108 b; הוויך Chull. 96 a; הוויך „wir sahen Dich“ Berach. 58 b; שויך „wir setzten Dich ein“ Horjoth 13 b.

3) An שויך „ſie ſetzten Dich ein“ Succa 48 b.

3. Person. Das Femininum iſt nur in den wenigen Fällen, in welchen es durch ein ם kenntlich gemacht wird vom Maſkul. äußerlich zu unterſcheiden. 1) Am Verbum ohne Endung. Perf. — Peal: הוויח „er ſah ihn“ Sanh. 95 a; הוויח Ribb. 81 b; מוויח „er ſchlug ihn“ Berach. 58 a; מוויח Macc. 8 a; קריח „er rief ihn“ Bab. mez. 83 b. — גליח „er entblößte ihn“ Berach. 5 b; מניח „er ſetzte ihn ein“ Sabb. 154 a; שדיח „er hielt ihn zurück“ Moed fat. 10 b. — Afel: אשקיה „er gab ihm zu trinken“ Sabb. 108 a; אליח „er begleitete ihn“ Berach. 31 a. — אשקניה Moed. fat. 27 a.

Impf. חירמיח „Du wirſt ſie“ Moed fat. 2 b; ליקליח „er verbrennt ihn“ Sabb. 110 a, ליקליח Berach. 6 a; אהניח „er

lerne sie“ Megill. 4 a; אכנייה „ich haue ihn“ Gitt. 68 b. — לימלייה „er fülle ihn“ Sabb. 109 b; Megill. 16 a.

Impt. שרייה „wirf ihn“ Bab. mez. 63 b; רלייה „hebe ihn hoch“ Berach. 18 a; נסייה „versuche ihn“ Abod. far. 15 a. — שריא „wirf sie“ Sabb. 63 b.

Inf.: למיקרייה „ihn zu rufen“ Megill. 4 a.

2) An consonantisch auslautenden Perfectendungen. 3. fem. רחיתה „sie sah ihn“ Sanh. 95 a, Moeb. fat. 17 a; שרתיה „sie warf ihn“ Sanh. 95 a, Gitt. 69 b; מרחתיה „sie schlug ihn“ Sabb. 80 b. — שיתיה „sie machte ihn“ Macc. 16 a; רביתיה „sie erzog ihn“ Megill. 13 a. — אייתיתיה „sie brachte ihn“ Berach. 48 a; אשקיתיה „sie gab ihm zu trinken“ Taan. 29 a; אוגניתיה „sie legte ihn hin“ Bab. mez. 84 b.

2. sing. אייתיתיה „Du brachtest ihn“ Chag. 4 b. — 1. sing. רחיתיה „ich sah ihn“ Moeb. fat. 25 a; בעיתיה „ich suchte ihn“ Bab. bath. 74 a; שריתיה „wir sahen ihn“ Beshor. 76 b.

3) An מרחוהו „sie schlügen ihn“ Chag. 15 a; מרחוהו Berach. 56 a; בעיה „sie fragten es“ Erub. 54 b; רחיה „sie brachten ihn“ Bab. lam. 59 b; אייתוהו Berach. 31 b; אייתוהו Sabb. 119 a. — תניתוהו „ihr lerntet es“ Moeb. fat. 13 a, Sabb. 91 a. — ליחווה „sie sehen ihn“ Sabb. 74 b; ליחווה Chull. 78 a; נקריה „sie verbrennen ihn“ Gitt. 56 b. — שריה „werfet ihn“ Zoma 69 b; חפיה „umhülle ihn“ Zoma 69 b.

Plural. 1. Person. 1) Am Verbum ohne Endung. רלין „er hob uns in die Höhe“ Bab. bath. 73 a; אקרין „man ließ uns lesen“ Berach. 56 a; רשקין „sie gibt uns zu trinken“ Ribb. 70 a. — אשקין „gib uns zu trinken“ Abod. far. 58 a u. b.

2) An consonantisch auslautenden Perfectendungen. רחיתין „sie sah uns“ Kethub. 72 b; רחיתין „Du sahst uns“ Bab. bath. 10 b; שריתין „Du machtest uns“ Pesach 3 b.

3) An י. Kein Beispiel.

2. Person. 1) Am Verbum ohne Endung. שחינו „er machte Euch“ Pesach. 51 a.

2) An consonantisch auslautenden Perfectendungen. חזיתו „sie sah Euch“ Berach. 58 b. (Münch. Hdschr. רחית יחזק)

3) An dem Inf. auf e: לנבויכו „Euch auf die Probe zu stellen“ Sanh. 101 b. (Münch. Hdschr.; Ausg. למינסכו).

3. Person. 1) Am Verbum ohne Endung. Perf. — Peal: חזיתו „er sah sie“ Pesach. 51 a; חזרו Berach. 28 a, 30 b; קריתו „er nannte sie“ Succa 38 b, Berach. 58 a; שריתו „er warf sie“ Sanh. 39 a; קנרו „er erwarb sie“ Bab. mez. 67 b; קלרו „er verbrannte sie“ Abod. far. 28 a; חררו „er weichte sie ein“ Bab. lam. 101 a. — fem. בנרו „er baute sie“ Megill. 4 a. — Pael: בבירו „er blendete sie“ Berach. 58 a; שירו „er machte sie“ Sanh. 110 a. — Afel: אנלירו „er führte sie in's Exil“ Joma 69 b; אמשירו „er weichte sie ein“ Bab. bath. 153 a. —

Impf. נקלירו „wir rufen sie“ Zebam. 79 a; נקלירו „er verbrennt sie“ Gitt. 69 a; אחזירו „ich sehe sie“ Rethub. 63 a; לבמירו „er blende sie“ Gitt. 68 b.

Impt. קלירו „verbrenne sie“ Joma 84 a; מכירו Sanh. 39 a; זכירו „besiege sie“ Bechor. 8 b; אייזירו „bringe sie“ Bechor. 8 b.

Inf. למחזירו Berach. 6 a; למבנירו „sie zu bauen“ Rethub. 72 b.

2) An consonantisch auslautenden Perfectendungen. מחזיתו Berach. 24 a; חזיתו „ich sah sie“ Bab. bath. 73 b; שחזירו „Du brietest sie“ Chull. 110 a; אייחזירו „ich brachte sie“ Sanh. 95 b; איבסחזירו „sie bedeckte sich mit ihnen“ Rethub. 54 a. (Ethpaal). — חזנרו „wir sahen sie“ Bab. bath. 74 b. (Münch. Hdschr. חזנרו)

3) An י. Perf.: שריתו „sie erlaubten sie“ Berach. 23 a und b; מחזירו „sie schlugen sie“ Gitt. 57 a; חזירו „sie sahen sie“ Sabb. 20 b. (Münch. Hdschr. חזנרו); קלרו „sie machten sich auf und verbrannten sie“ Gitt. 56 a. —

סמינרו „sie blendenbeteu sie“ Bab. mez. 85 b. — אײחנירו Moeb.

lat. 11 a; אײחניק „sie brachten sie“ Rebar. 50 b.

Impf. נײחנירו „sie sehen sie“ Bab. lam. 79 b.

4) Am Inf. auf e. לאטײנרו „sie zu braten“ Beza 4 a;
לאײחנינרו „sie zu bringen“ Sabb. 57 a.

In Alexander von Aphrodisia.

Von M. Steinschneider.

Als Supplement des Aristoteles, in der Ausgabe der Berliner Akademie erschien folgendes Buch:

Alexandri Aphrodiensis praeter Commentaria scripta minora De anima cum mantissa consilio et auctoritate Academiae etc. edidit Ivo Bruns. Berolini 1887.

Das ganze sogen. erste (richtiger einzige) Buch Alexanders ist hier durchweg von ausführlichen Varianten begleitet, welche aus einer hebräischen Uebersetzung fließen, die ich vollständig ins Deutsche übertragen Hrn. Bruns übergab. Er hat aus derselben eine mehr als für seinen Zweck hinreichende Auswahl mitgetheilt, um ein Bild des Ganzen zu vermitteln (p. XVI).

Mit der Uebersetzung übergab ich ihm einige für seine Vorrede berechnete Bemerkungen, die er theilweise benutzte. Ich theile diese hier vollständig und mit einem kleinen Nachtrag mit, wodurch zugleich ein denselben Gegenstand betreffendes Schriftchen von Güntz — auch eine Probe der hebr. Uebersetzung enthaltend — zur Kenntniß gebracht wird.

Ueber Alexander bei den Arabern in bibliographischer Hinsicht s. Fihrist von Radim S. 252 (II, 116), deutsch bei A. Müller, die griech. Philos. S. 23 ff., 57 ff.; al-Rifti bei Casiri I, 245; ibn abi Oseibia ed. A. Müller I, 70 (und Index S. 43); Hagi Khalfa, Leg. bibliogr. ed. Flügel Index VII, 1033 n. 1229, vgl. Art. Tralles p. 1242 n. 8949 (daß Al. Tralles mit Al. Aphrob. bei den Arabern

mitunter verwechselt worden, hat Buschmann in der Borr. zu seiner Ausg. Wien 1877 in meinen Namen bemerkt. — Wentrich, de auctor. graec. vers. pp. 273, 304, 305¹⁾; Leclerc, Hist. de la médecine arabe I, 216. — Genaueres wird sich in meiner noch unedirten Preisschrift finden; Fragmente Alexanders zur Metaphysik aus Averroes großem Comm. gab Freudenthal in den Abhandl. der Akademie d. W. zu Berlin 1885.

Die Confusion, welche seit Casiri über die dem Alexander beigelegten Schriften überall herrscht, wo von den Arabern die Rede ist, habe ich in meinem „Alfarabi“ (Petersburg 1869, Mém. de l' Acad. T. XIII n. 4, S. 24) darauf zurückgeführt, daß bei Risti ein Stück des Artikels Aristoteles in den Artikel Alexander gerathen ist, nämlich von der Sophistik bis in die Mitte des § über Meteorologie. Alles, was aus dieser Partie auf Alexander bezogen worden (dessen Commentare selbst darin vorkommen!), ist nur auf den Text des Arist. zu beziehen. Da das versetzte Stück in der Mitte eines Buches endet, so ist namentlich hier die Confusion am größten.

Was insbesondere das Buch de anima betrifft, welches von dem Syrer Paul bar Arab als „über Arist.“ angeführt wird²⁾, so wird es im Fihrist u. s. w. als das erste Werk genannt; S. Kh. (V, 164 n. 10579) bezeichnet es als Paraphrase (פרשן, auch Auszug der Essenz). Die Araber kennen nur das I. (echte Buch), welches Isshak ben Honein übersetzte und al-Farabi commentirt haben soll; doch ist weder Uebersetzung noch Commentar bislang aufgefunden, so daß man auf die hebräische wörtliche Uebersetzung angewiesen ist, welche Samuel ben Jehuda b. Meschullam b. Isak b. Salomo Porphing b. David aus Marseille geliefert hat und von der nur 3 Mss. bekannt sind. Seine Nachschrift, (in den Pariser HSS. 893, 894, hier

¹⁾ De sensu etc. existirt in latein. HSS. (3. B. Paris 14385) wahrscheinlich in der Uebersetzung des Gerardus Cremonensis. — De corporum coelestium influxu bei Casiri ist vielleicht das von Müller (S. 57) vermuthete περί ἐμπροσθεν?

²⁾ S. W. Wright, Catal. of Syriac Manuscr. p. 953.

mit P. u. p. bezeichnet, ¹⁾ die Berliner 332 Oct.—8., enthält nur wenige Zeilen, abgedr. bei Gänß I. citando S. 39) hebt hervor, daß Alexander in allen seinen Worten dunkel sei, umsomehr in der, an sich dunkeln Wissenschaft der Seele, wozu noch die Schwierigkeit komme, daß das Buch übersezt sei. Das Werk sei aber im höchsten Grad vollkommen aus 2 Gründen, 1. weil der Verf. der vorzüglichste bekannte und bisher unerreichte Aristoteliker sei, 2. weil es den wichtigsten unter den physikalischen Gegenständen behandle und mit der Metaphysik am engsten zusammenhänge. Samuel übersezte das Buch zuerst in seinem 30. Lebensjahr in Murcia und wurde damit fertig im Monat Tebet 5084 (Ende 1323). ²⁾ Das arabische Original war sehr correct, mit seinem Prototyp genau verglichen; doch richtete sich der Uebersetzer nicht überall nach den Randcorrecturen, sondern zog manchmal den eigentlichen Text als wahrscheinlich richtiger vor; Samuel gab diese erste Uebersetzung, an deren Durchsicht er verhindert war, nicht heraus, bis er in seinem 44. Lebensjahr dazu kam, dieselbe mehrmals von Anfang bis zu Ende durchzugehen und nochmals abzuschreiben. Diese Abschrift beendete er im 46. Lebensjahr (1639/40) in seinem damaligen Wohnort Montélimart. Der Uebersetzer hebt zuletzt als seine Thatat hervor, daß er (durch Trennungszeichen oder Absätze) die verschiedenen Objecte nach Gutdünken gesondert habe, während das Arabische durchaus fortlaufend geschrieben war.

Dieser letzte Umstand ist für die Verwerthung der Arbeit von größter Bedeutung. Denn die Abschreiber haben die eigentlichen, durch neue Zeilen kenntlichen Absätze wahrscheinlich nicht für wichtig genug gehalten, um dieselben sorgfältig zu beobachten, oder wenigstens durch größere Buchstaben zu kennzeichnen. Auch der trennende Punkt variirt in den 3 HSS., und da das Hebräische, wie das Arabische, auf wenige, also zweideutige Par-

¹⁾ Ich werde dieselbe unten vollständig mittheilen.

²⁾ Der Pariser Catalog giebt den jüdischen Monat nicht an, daher 1324, ebenso Gänß.

titeln beschränkt ist, so bietet die Satzconstruction eine Hauptschwierigkeit. Dazu kommt noch die, etwas schwankende, zum Theil eigenthümliche Terminologie des Uebersetzers, auf die ich zurückkomme. Die Arbeit ist mit großer Sorgfalt und Fleiß gemacht, und Verstöße wie S. 17¹⁾ beruhen vielleicht auf falscher Lesart.

Die deutsche vollständige Uebersetzung, welche ich im Auftrag der k. Akademie im Frühling 1885 anfertigte, war nicht für eine selbstständige Veröffentlichung bestimmt und danach stylisirt, sondern sollte ein möglichst treues Bild des Prototyps geben, um daraus Rückschlüsse auf den arabischen und zuletzt auf den griechischen Text zu machen; es durfte daher auch der ebrte Text nicht für dieselbe maßgebend sein. Erst nachdem der größte Theil der Uebersetzung aus B. allein fertig geworden, kamen die auf unser Verlangen hieher geschickten beiden besseren Pariser HSS. an. Ich collationirte dieselben vollständig, wobei mir Hr. Kandidat (jetzt Dr.) R. Gottheil aus Neuport Hilfe leistete; derselbe hat auch aus jenen HSS. ein in B. fehlendes Blatt und das vollständige Epigraph abgeschrieben, so daß das vollständige Material zu einer beabsichtigten Ausgabe der hebr. Uebersetzung in meinen Händen ist. Mit Hilfe desselben revidirte ich die ganze Uebersetzung, so gut es ging, und übergab sie Hrn. Prof. Bruns. Es fand sich aber noch viel Zweifelhaftes oder Befremdliches, so daß ich auf Grund seiner Rückfragen und Bemerkungen noch einmal mehrere Hundert Stellen einer genauen Prüfung unterzog und zum Theil änderte. Hiernach hat derselbe schließlich seine Mittheilungen redigirt und sein Gesamturtheil über die Beschaffenheit des zu Grunde liegenden griechischen Textes gebildet.

Noch ehe ich mit der Uebersetzung beauftragt worden, hatte ich Hrn. Cand. (jetzt Dr.) Günß veranlaßt, die H. S. B. zu einer Inauguraldissertation zu benutzen, welche einen Theil des

¹⁾ In Averroes Epitome Log. f. 347^a steht (für das arab. Wort in der hebr. Ausg. f. 24 a) Peripathetic! Wörtlich übersetzt ist Philosophi tabernaculorum in Alexander. de Intell. f. 24 col. 3. Vgl. die „Jeltbewohner“ bei Freudenthal, l. c. S. 112?

hebr. Textes mit deutscher Uebersetzung enthalten sollte. Letztere blieb aus verschiedenen Gründen weg, hingegen liegt nunmehr der Abschnitt über den Intellect (16 Druckf.) nach allen 3 HSS. redigirt vor in der Dissertation der Leipziger Univ. (und besonders gedruckt) mit dem nicht ganz geeigneten Titel:¹⁾

„Die Abhandlung Alexanders v. Aphrodisias über den Intellect u. s. w.“ von Dr. Aron Güntz, Berlin 1886. Die Einleitung (S. 39) enthält das Nöthige über die 3 Handschr., wovon p. die beste scheint, beide Pariser mehr Notizen enthalten.

Was dort (S. 36 ff.) über hebräische Uebersetzungen im Allgemeinen und die unsrige insbesondere bemerkt wird, etwas richtiger zu stellen, kann hier nicht der Ort sein.²⁾ Manches, was unserem Uebersetzer eigenthümlich scheint, findet sich schon häufig bei Autoren des XIII. und XIV. Jahrh., z. B. das demonstrative ארורי (Güntz S. 38, schon bei Hillel ben Samuel); ארורא für Angemessenheit;³⁾ hingegen ist die consequente Uebersetzung von *zō zōde* durch הרמח ארורי (z. B. griech. S. 87, hebr. ed. S. 10) eigenthümlich⁴⁾. — Einige Bemerkungen finden sich bei Güntz S. 38 (הקשר heißt nicht „das Vermögen“ Syllogismen zu bilden, auch nicht „Gleichstellung“ wie Herz, drei Abhandl. v. Averroes S. 31 übersetzt, es ist hier Analogie, s. mein Alfarabi S. 27). Ich greife aus meinem, am Rande der Uebersetzung nach der Reihenfolge des Buches gesammelten Material Einiges heraus. Arabische Wörter sind nirgends herübergenommen, bis auf ציגרה (f. 2 b, Bruns S. 3 A. 9). Für „entstehen“ wird ohne alle Unterscheidung הרהור und הרהור

¹⁾ Man erwartet nach demselben die (in lateinischer Uebersetzung vorhandene) Abhandl. de Intellectu, nicht einen Abschnitt von de anima.

²⁾ Ich komme darauf in meiner, von der Pariser Akademie 1885 gekrönten Preisschrift über die hebr. Uebersetzungen des Mittelalters, wovon ich eine deutsche Ausgabe bearbeite; die französische ist nicht gedruckt.

³⁾ Zwei Beispiele bei M. Löwy, drei Abhandl. v. Josef b. Jehuda S. 39; andere sind: ארורות (באמקים) Borr. von מאוני הקינים (Jeschurun IX, 76); Borr. des Jehuda Natan im Letterbode VIII, 192; אר. b. David, האמונה הרמה S. 2: ארורות וההסכמה (f. Ann.) u. S. 83 f. 9 ארורות וההסכמה, auch S. 26, 31. — ארורות הבורש in תשיח והאמות Zion II, 120.

⁴⁾ So weit meine Mittheilung an Bruns.

gebraucht. בעני für בעצמו (dem Wesen nach, Var.) ist talmudisch aber doch nicht ganz in derselben Bedeutung; anderswo das biblische בנפשו. Der Gebrauch des partic. pass. im potentiellen Sinne, z. B. שמשו greifbar, נברל trennbar, ist allerdings häufig und auf Arabisch zurückzuführen, wie vieles Andere, namentlich der sehr weitgehende Gebrauch des vorangestellten casus absolutus, der die Auffassung oft unsicher macht. Die Erschöpfung dieses Materials muß einer vollständigen Ausgabe vorbehalten bleiben. Eine solche hat jedenfalls noch eine Berechtigung wegen des Ansehens, in welchem Alexander bei Arabern und Juden stand. Wenn der, allerdings stark defecte und corruptirte Text für die Herstellung des ebenfalls nicht am besten erhaltenen griechischen Textes weniger Positives leistet, als man erwarten sollte, so ist er doch derjenige, der im Mittelalter allein zur Verfügung stand.

Die wenigen, verständigen Anmerkungen des Uebersetzers hat Bruns aufgenommen.

Was bedeutet קרובה?

In das „Achtzehngebet“ werden an den Festtagen und hervorgehobenen Sabbaten außerordentliche Gebete eingefügt, welche man קרובות nennt. Die Zeit der Einführung dieser in dichterischer Form abgefaßten Gebete ist genau nicht zu ermitteln und folgerichtig auch nicht der Zeitpunkt, in welchem die Bezeichnung קרובה zum erstenmale auftaucht. Älteste Quellen sind die פסיקתא und der Midrasch rabbah¹⁾; in beiden finden sich aber bloß Bezeichnungen dessen, der solche Gebete verfaßt oder recitirt, nämlich: קרב (part. gal. קרבִּי). So Pesiktah (ed. Hüber)²⁾ wird Elieser, Sohn des Simon: קרא, קרוב, רמא, ופייון genannt. Eine Weiterbildung aus diesem Stamme ist dann קרובה und das französirte קרובין.³⁾ Die Bedeutung all dieser Wörter ist wohl richtig erschlossen, aber nirgendwo bewiesen. Das Assyrische bietet nun eine feste Handhabe zur genauen Fixirung der Bedeutungen. In den Schlußformeln vieler Brunkinschriften der Könige Assur's werden verschiedene Götter angerufen, und da finden wir 1) im sog. Toylor-Cylinder des Sanherib, Columne VI, 70: (ilu) Asur u. Istar **ik-ri-bi-an** i-sim-mu-u, d. h. „Gott Assur u. Göttin Istar mögen dein Gebet erhören.“

2) In dem Cylinder des Asarhadon, welcher im ersten Bande des englischen Inschriftenwerkes „Inscript. of Western Asia“ abgedruckt ist, in der Col. VI, 70 u. 71:

ilu Asur u. Istar

ik-ri-bi-ka i-sim-mu-u.

d. h. „Assur u. Istar mögen dein Gebet erhören“.

¹⁾ M. r. Levit. cap. 30.; Cant. r. a. v. רמא יפ.

²⁾ Cap. 28. sub. ולקחם לכם.

³⁾ Vgl. Jung: Ritus pag. 33 ff.

3) in einer Inschrift desselben Königs im III. Bande des obengenannten Werkes; Col. VI, 22:

Asur u. Istar **ik-ri-bi-ka** i-sim-mu-u. s. w. Nr. 2.

Deutlich geht hier die Bedeutung „Gebet“ für **ik-ri-bu** hervor. Man darf keineswegs an eine Herübernahme des ass. Wortes in das Hebr. denken, da קרובה doch jedenfalls ein spät-hebr. Ausdruck ist. Aber der Bedeutungswandel ist hier wie dort derselbe und die Analogie zu beachten.

קרובה heißt von nun ab „Gebet“ *arab. ḥṣox*.

Die erste Bedeutung der **קרב** ist natürlich „nähern“ wie auch im arab. und äthiop. Aus dieser Wurzel ist dann ferner קרבן = Opfer, arab.: kurbân, äthiop.: korbân, syr.: kûrbânâ gebildet. Es heißt so nicht von der lokalen Annäherung an den Altar, sondern von der geistigen an die Gottheit; auch das ass. hat den Ausdruck: kir-ba-an-nu für Opfer. Daher auch die Anwendung des Stammes קרב bei allen den Opfer- u. Tempeldienst betreffenden Verrichtungen, in welchem Sinne das Wort etwa 270 mal im A. T. gebraucht ist. Auch die Annäherung Gottes an die Menschen wird durch diese Bedeutung ausgedrückt.¹⁾ Dieselben termini finden sich noch heute in Südarabien u. Abyssynien²⁾ für „Opfer“, „opfern“ und „Tempel“ (mikrâb.) Es steht also außer Frage, daß קרב die Nebenbedeutung „beten“ hat und in uralter Zeit hatte. „Gebet“ ist wie „Opfer“ ein Mittel zur Annäherung des Menschen an Gott; wir sagen ja auch im deutschen: „einen um etwas angehen“.

Berlin.

D. Feuchtwang.

¹⁾ Vgl. Jes. 58,2; Ps. 73,28; Jer. 12,2; Ps. 69,19.

²⁾ Blaser: Südarabische Streitfragen S. 26 ff. dagegen Müller: Geographisches u. Epigraphisches i. Wiener Btschr. f. d. Kunde d. Morgenld. I Bag. 102 ff. Man vergl. zu קרב Levys nhebr. chald. Lex. Arab. ed. Landau Art. קרב; Jerus. Megillah I. Sotah VII. Heidenheim Einlig. in das Machsor zum Wochenfeste.

Kleinere Mittheilungen.

In demselben Psalmen-Commentar, in welchem ibn Stanas citirt wird (s. oben Magazin, S. 32)*) finde ich zu 103,5:

וּפְסַרְתָּ הַמִּשְׁבֵּיעַ בְּטוֹב עֵדִיק אֵלָדִי אֲשַׁבֵּעַ בְּאֹלֶכֶיךָ פֶּאֶךְ כֹּאנָה
קֹאֵל הַמִּשְׁבֵּיעַ בְּטוֹב פִּיךָ. וְעָלִי מֵא פִסְרָתָ עֵדִיו לְכֹלֹם לָגַם פֹּאֵה
וְחֹלֵךְ פִּסְרָה אֲבָן גִּקְמָלִיָּה וְאֶעֱצֵל הָרָא אֶלְתַּפְסִיר פִּיהָ לְרֹב הָאִי וְזֶל
חֹלֵךְ לֹאֵן רֹבֵר רֹב שְׁמוֹאֵל הַנְּגִיר וְזֶל אָנָה כֹּאטְבָה ר' מַעֲלִיָּה
בֶּן אֶלְכַּצֵּק נֶעַ אָנָה חֲצֵר בֶּן יָדֵי רֹב הָאִי וְזֶל וְגַרִי אֶלְכֵלָאִם פִּי
הַמִּשְׁבֵּיעַ בְּטוֹב עֵדִיק וְאָנָה אֲכַרְגַּ מִסּוּדָה כְּתֹאֵב אֶלְחָאִי אֵלָדִי אֶלְפָּה
פֹּאֵלְפָּה (30) פִּיהָ עֵדִיו לְכֹלֹם . . .

„Ich erklärte (in der Uebersetzung) dem, der deinen Mund mit dem Besten sättigte, gleichsam als hätte es (im Texte) geheißen dem, der dich mit dem Besten, und gleich wie ich übersetzte er zählte seinen Mund“; ebenso erklärte es ibn Giktilia. Der Urheber dieser Erklärung ist R. Haja, denn R. Samuel der Magid erwähnt nach einer Mittheilung von R. Mazliach b. Albazal, daß Letzterer sich vor R. Haja befand, da kam die Rede auf dich, der du mit dem Besten und nahm R. Haja den Entwurf vom Alchay, das er verfaßte, und stellte damit er und dich zusammen.“ (Die Fortsetzung auf dem nächsten Blatte fehlt). Eine ähnliche Stelle über Haja und Mazliach ist bereits aus ibn Afnin bekannt; vgl. zuletzt meine Studien u. Mittheilungen III, 49 Anm. 126); zur Sache selbst vgl. Abulwalid, Wörterbuch S. 506, Parchon u. Rimchi s. v., ibn Esra zur Stelle. Jetzt wissen wir, wer der Urheber jener angeführten Erklärung ist.

Dr. Harkavy.

*) Dort 3. 19 muß es אֶלְרִקִּי u. 3. 19 אֶלְסִרְיָאֵן heißen.

Das Nachsor Nürnberg.

Berichtigungen und Nachträge.

- Zg. XI.** dieser Zeitschrift S. 113 Anm. 1: st. 118 l. 119.
 „ 118 Z. 10. v. u. l. Commentare
 u. Bijuterklärern.
 „ 120 Z. 10 v. u. st. darin l. davon.
 „ 122 Anm. 21 l. S. 117 Anm. 15.
 „ 125 Z. 9 v. o. st. erblich l. üblich.
 „ „ „ 3 v. u. st. ihr l. ihrer.
 „ „ „ 1 v. u. st. gestatten l.
 gestattet haben.
- Zg. XII.** „ „ „ 46 Z. 3 v. o. l. westdeutschen,
 Z. 5 v. o. ostdeutschen.
 „ 49 Z. 2 v. o. ist לחג zu streichen.
 „ „ „ 3 v. o. l. לחג מתן תורה.
 „ „ „ 6 v. o. st. אורח חיים l. ארץ מטה.
- Zg. XIII.** „ „ „ 186 „ 2 v. u. ist zu ילדה כח
 streichen und hinter שדינה zu setzen.
 „ 188 in der Ueberschrift l. Bijut-
 erklärer st. Bijuterklärungen.
 „ 189 Z. 10 v. u. st. וראיתי l. וראיתי.

Zu Zg. XII. ist ferner zu bemerken:

S. 48 Z. 6 v. o: Die Selicha אנשי חסד ist nach Zunz
 Zg. 348 von Jehuda hacohe. S. 49 Z. 8 v. o.: Der Pizmon
 שמר עליך gehört nach Zunz, Mitus 132 dem Mitus von Sachsen.

Zu S. 56 Anm. 41 sei hier nachträglich auf Zunz Zg. 334
 verwiesen, wo die Strophe וכו' דורות וכו' nach dem
 Astrofichon einem Schabtai b. Hsaal zugeschrieben und die Ber-

muthung ausgesprochen wird, daß dieses Stück „vielleicht die letzte Strophe einer eigenen Ahaba ist.“ Dem gegenüber ist zu erwägen, daß dieses Stück mit der Ahaba אֲהָבָה יְיָ שְׁנוֹרֵי כָלוּ, der es sich in unserem Nachsor als 5. Strophe anschließt, den gleichen Strophenbau hat. Man vergleiche besonders mit derselben die 1. Strophe; beide bestehen aus 12 Zeilen zu je 5 oder 6 Worten, beginnend und schließend mit אֲהָבָה. Auch der Gebrauch assonirender Worte ist Beiden gemeinsam. Cod. München 88 p. 156 hat indeß von der genannten Ahaba nur 4 Strophen wie die Ausgaben. Jedenfalls kann ich meine Annahme nicht mehr als „unzweifelhaft“ aufrecht erhalten. Es ist möglich, daß wir in der 5. Strophe nur eine Nachbildung vor uns haben. In dem von mir veröffentlichten Texte dieser Strophe ist Z. 5 die מ. כָּבֹד beizubehalten und Z. 6. st. עֹבֵר: עֹבֵר zu lesen.

Zu S. 58 ist zur Dibra des 1. Gebotes nachzutragen, daß die zweite Illustration אֲנִי אֱלֹהֵיךָ אֲרִירָא — אֲנִי עֲקָרְיָן dem Ephraim b. Jakob aus Bonn gehört; vgl. Junz Bg. 289. Demselben Autor dürfte vielleicht auch die vorangehende Illustration אֲנִי אֲרִירָא zuzuschreiben sein.

Mürnberg.

Dr. Ziemlich.

Berichtigungen.

Die von mir im Magazin d. J. S. 94 gemachte Angabe „Außerdem theilt mir Herr Professor D. Kaufmann mit, daß er einen handschriftlichen Commentar zu den Proverbien und zu Job von einem Elasar Aschenasi besitze“ beruht auf einer mißverständlichen Auffassung einer Mittheilung, welche ich von Professor Kaufmann zur Zeit erhalten hatte. Nach derselben sind in seinem Besitze Fragmente des Proverbien- und Jobtextes, in welchem die Distichien so gegliedert sind, wie sie Elasar Aschenasi in meiner Handschrift angiebt.

Wien.

A. Epstein.

- C. 95 Z. 7 v. u. ist dieses System zu lesen.
 „ 96 Z. 7 v. u. ist um so weniger, da . . . zu streichen
 und dafür zu lesen als daß man denken sollte,
 daß . . .
 C. 99 Z. 19 l. Verba statt „Votale“.
 „ „ „ 24/25 l. ~~Abteilung~~ st. ~~Abteilung~~.
 Padua. E. Loh.
-

Zur hebräischen Abtheilung.

1) Durch das Fragment wird die bereits früher von mir im Magazin, Jahrg. 1880 S. 185 aufgestellte Behauptung, das Raschi's Commentar zu Aboda Sarah mit Erklärungen des Raschbam sehr stark untermischt sei, wenigstens indirekt bestätigt.

2) Zu der von Dr. Steinschneider mitgetheilten hebräischen Piece, vgl. oben S. 190—195.

3) Das Testament Trabotti's, (S. 11—12), welches mancherlei Beiträge für die jüdische Culturgeschichte bietet, ist vom Rabbiner M. Mortara aus der Handschrift in der dortigen Gemeinde-Bibliothek mitgetheilt worden.

B.

רואי פני המלך מלכו של עולם, מסתלסל ועומד בין האולם, כי
 מאלינו נקצץ נופו, ונמצא כלו עומד במקום טהרה, לכן יאות שנצדיק
 עלינו דין שמים באהבה רבה, ונקבל שכר על השתיקה. אהי הרוחות
 אשר לעת כזאת הראנו צרות ומצוקות ואנחות, יצוה לנו ישועות
 נחמות לאפים ולרכבות, בשובע שמחות, וינהלנו על מי מנוחות,
 וישביע נפשנו בצחצחות, להניד בבקר חסדו ואמונתו בלילות, כי
 נעים נאווה תהלות

הצעיר הכותב שמואל יצחק בילגראדי
 איש נבוב וריק מחכמה וממדע:

אברהם, אשר חונף ואשר הורם, על כי מלחמות חמיד היה נלחם, אלה כי נצחו אראלים את המציקים, ונשבת ארון האלהים, בעת שספרי חיים וספרי מתים היו פתוחים בשנת קול נחנו בְּבֵית ה' כיום מועד, כיומא דדינא הוֹסְדָה המצנפת והורמה העטרה, ועלה אֵל האלהים בתרועה, ואנחנו נשארנו בחשכה, כי נדעך נר ישראל אשר היה מאיר לכל יושבי חבל, להביאם להגות בתורה חמימה, ולהסתופף בחצרות אֵל, נשים אפר חחת פאר, כי לא נוכל לשחות עוד מי הבאר מים חיים אשר היה מרות לכל הנמצאים ומעבירים בארחות ימים, על זה דהו לבנו כי נפלה עטרת ראשנו ושודרו מעוזינו פרנסינו, וקברניטנו השם בחיים נפשנו, מי יעלה בהר ה' ויקחהו אינו, למען ישוב יחינו, ומתהומות הארץ ישוב יעלנו, מי יקום במקום קדשו להקים סוכתנו הנפלת, אחינו בית יהודא וישראל עורו מתרדמתכם וכלו בדמעות עיניכם, כי כלם יהיו ספורים, ובנצרות אלהים יהיו מונחים, על כן כמסתרים תבכה נפשנו ונפשכם בבחי בראי ובבחי גואי קול ברמה נהי בכי תמרורים, וכדי בזיון וקצף על פרי עץ הדר כפות תמרים, לו תואר ולו הדר שמשנה לשנה נאדר, איך עלה הכורת עליו, אבינו אבינו רכב ישראל ופרשיו, ספורת תהלותיו מי ימלל, כו עליו אין גמרים את ההלל, ברון יחד כוכבי בקר ישירו תהלתו, כי מעולם אור הבקר לא מצאו על מטתו, קל כנשר רץ כצבי גבור כארי לקום בראש אשמורות לעבוד את בוראו ולהגות בתורתו לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו, הן בעודו חיים חייתו קדוש יאמר לו, משיב חכמים אחור בפלפולו, ואף אחרי מותו כתוב לחיים בירושלים העליונה, שם שם לו חק ומשפט ושם בנשיקה יצאה נשמתו, ה' אֱהִיו עמו ותרוּעַת מלך בו, מי לא יבכה, בלב נשבר ונרכה, ויקרע לבבו ואל בגדיו ויקונן בקול סר, כי נאבד המשכיר לכל בר. אוי לעולם שאבד מנהיגו, אשר היה לכל ישראל טוב, ומצא חן בעיני כל רואיו, וגם לפני מלכים דבריו היו נשמעים, כי כל ימיו גדל בשם טוב ונפטר בשם טוב ובמעשים טובים, מי מביא לנו חליפתו ותמורתו אשר פרו יתן בעתו. לכן לאובדים נבכה ולא לאברהם, כו היא למנוחה ואנחנו לאנחה, ועליו תהי זאת נחמתנו כי תורתו ומעשיו הטובים ישיבוהו בין נדיבים בבני עלייה שהנם מועטים ויכריזו לפנינו פנו מקום לאשר הרביץ תורה בתוך עמיו, ואחרי כי זקן חשב וכהו עיניו ונתחיד שם ה' עליו, וקנה שלמותיו בעסק תורתו שבעה שבועות חספרו לו כי כן נגזר עליו לשבת כמטתו, ובשביעית קדש נעשה לה' ונחמלא שנתו וכהרף עין עלה אֵל משכן שלה, ותלמודו שגור בידו, וממעל לטוכי אֵל הרים כסאו, עם אותם דיושבים ראשונה במלכות'

והראש אשמורות קמחי ללמד תורה אליכם, למען תבשרו צדק בקהלכם, שולחני ערכתי לפניכם, וכל פרי נחמד למראה וטוב למאכל לא מנעתי מכם כל מעייני חמיד בכם, לראות ולשמע מה בפיכם, וערה הנני הולך בדרך כל הארץ, השמרו לכם פן יפתה לבכם וסרחם פן הדרך אשר הוריתי אתכם, ויתעבר ה' כי למענכם, ואם שמעו השמעו בקולי ושמרתם את בריתי דעו כי יראת ה' תהיה אוצרותיכם, ושמתי יהיו רובבות חמיד בקבר למענכם, ותפילתי תהיה ערופה חמיד לפני ה' בעדכם ושבוע בצדצחות נפשכם, ותהיו כגן רוה וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו.

וישאו החלמידים קולם ויבכו ככי גדול ויעצבו מאד ויענו איז: ארוננו מעון השואלים מורנו ואלופנו, איש האלהים אב המון גוים, שמענו דברי תוכחותיך הנעימים ומצותיך הישרות, ונקשרם על לוח לבנו ונעגדם עטרת לראשנו כל הימים, לבד זאת תהי נחמתנו בעניינו כי אחרי שלמדנו ארצות חיים, תברכנו ותחפיל עלינו, וישא ידו עליהם ויברכם ויאמר אליהם: הנני גוזרני עליכם שחלכו לשיבה הגדולה אשר יתחילו אותה ברה חשון של שנת התיר העל ורעו את גדיותיכם אחרי החכמים לרעות בגנים וללקוט שושנים, ובה תהיו כמזרחים שחלמודם תחקיים בידכם ויהא מורא שמים עליכם, ומי שאהב שערי ציון ישכון ביניכם אהבה אחוה שלום ורעות שמחה ועלצון, ותהיו כטל חרמון שיוור על הררי ציון, כי שם צוה ה' את הכרכל וחיים עד העולם.

יללה וקינה על פטירת הגאון מורי ואלופי וצוקל.

מי זה אמר ותהי קינים והנה והי. על ארץ מדינת הסהוללה, רבתי בדעות ובחכמה, תשואות מלאה קריה עליה, איך נהפכו עליה סורי הגפן גכריה, משמתה ליגון ומאורה לאפילה, פנה הודה פנה וייה והדרה ונגדעה ממנה יחד התקועה, במקום נאמן דר עם א ועם קדושים נאמן נשבר לארץ עמוד הימני אשר עמה נכון עליו, חם זכות אבות כאבוד מורה הוראות לכל הקהילות, נשים ימים כלילות על הלכה המאור הגדול לממשלת על כל הארצות, אפרו לאהים מה נורא מעשך כי יקר בעיניו המותה לחסידיו, לא הגיה כמותו בדרותיו, כי כלם תלמידיו ומעשי ידיו, תה האף חושב איש האהים במפרל גדול שם שר תגיד על עמד כמיהרד נחנאל סרפפו וצוקל, אשר לעת כזאת בשיבה של מעלה משנה גמרא ודינים יחבאו, אהה כי שמש אירח קדרו ופרכים אספו נגדם על פטירת נשיא עם אחי

ידעו כל בני הקִּי כדאי כי מאת האלהים היתה זאת למען ילמדו
פרשעים דרכיו וחטאים אליו ישובו, ודאי נפלאה היא בעיני ה' ובעיני
השומעים.

ויסב מע' הגאון פניו א' הקיר ויבך בכי גדול ויתפלל א' ה'
אהיו חפלה קצרה בקול רממה דקה ויאמר שמע אלהים קולי בשיחי
ומלחך חטוף על לשוני, בקראי ענני אהי צדקי וכידך אפקיד רוחי
בחנני ה' ונסני צרפה כליותי ולבי, ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך
וחזקתך אצבעותיו כלפי מעלה ויחל להתוודות כמשפט חסידי וגאונים
עולם בבכי ותחנונים לפני א' עולם, לקול דבריו החלו מצוקים לבכות
ולסלד וינהמו כלם כנהמת ים וכעוד דמעתם על לחיים היו מתחננים
אל אל לבלתי הסר המצנפת והסר העטרה מעל ראשם, וגם שערי
דמעה נגעלו בעדם לפי שכבר יצא הדבר מפי מלכו של עולם כי כן
מלאו כפיו מע' הגאון לאמר שבפני נכתב ובפני נחתם, ולא א' ויכזב
ובן אדם ויחנחם.

ויהי ככלות מע' הגאון להתוודות ולדבר לאנשי הקִּי משפטים
וחוכחות כדי לעורר הלבבות ולהסיר מלבם דברי ריבות וענף עץ
עבת, ויאמר א' כל בני הקִּי: דעו כי פרידה טובה יש לי בינכם
אשר טפחתי ורביתי והעליתיו בראש הקרואים זה כמה שנים ולעת
כזאת נעשה סיני ועוקר הרים, ומקהיל קהילות ברכים וכבר האירו
פסקיו חבל, הִי קרובי בחירי רצתה נפשי כמוהרר אברהם גראציאנו
אשר יצא ואשר יבא לפניכם וידעתי שבצדק ישפוט אתכם, ויקראהו
ועמידהו לפניו ויברכהו ויפול על צואריו ויבך בכי גדול ויאמר אליו
ברוך סרעפי בקרבי פרידתי ממך קשתה עלי כנגד כלם ויסמוך שתי
ידיו ויוסף תת מהדרו עליו למען יהיה פי שנים ברוחו עליו ויצוהו
שיפצו החוצה מעינותיו למען ישתו התלמידים הבאים אחריו ושלא
ימנע טוב מבעליו ושיהיה קרוב. לכל קוראיו כי אותו ראה חכם לפניו,
ויאמר עוד בני הקִּי הזהרו בכבודו כי מעיד אני עליו שיגדיל
בתורה ויעלה מעלה מעלה לשם ולתפארת ולתהלה מיתר החכמים
הנמצאים בדורותיו, וידעתי שכבודל חכמתו ותבניתו לפני מלכים יתיצב.
ויאמר עוד תלמידי חכמים? יבואו נא לפני ואברכם, ויעמדו
לפניו ויאמרו מה ידבר מעֵכָּה כי יבא דברך וכבודך, ויאמר אליהם:
אתם ידעתם כי מעורכם גדלתי ורוממתי אתכם אהבת עולם אהבתי
אתכם, כאשר ישא האומן את היונק נשאתי אתכם, ארחות חכמה
הוראתי לכם, ומעגלי צדק הנחתי אתכם, לחוף הים הגשתי אתכם,
ובתרר תורה הכרחתי אתכם, ונמצאתי לכם ככל אות נפשכם.

דבר וחיקן מעֹכֶת נעֹשֶׂה ונִשְׁמָע ואִישׁ לֹא יִמְרֶה אֶת פִּיךָ הוֹי כִּי כֵן מוֹשְׁבָעִים אֲנִי וְעוֹמְדִים מִהָרַם סִינִי לְחֹשֶׁב רִמְיֹזוֹת וּקְרִיצוֹת מַעֲכָת כַּפְקוּדִים יִשְׂרִים מִשְׁמַחִי לֵב, אֲמַנֵּם עַל זֶה דָּוָה לִבְנוֹ וְחֹשֶׁךְ מִשְׁחֹר תֹּאֲרֶנּוּ כִּי לֹא יֵדְעֶנּוּ מִה מִצָּאָת בְּנוֹ עוֹל לְצוּת עֲלִינוֹ צוּי כֹּה שֶׁבִשְׁכַּב מַעֲכָת עִם אֲבוֹתָיו הַחֲסִידִים וְחֻצְדִּיקִים נִהְיָ כִלְנוֹ חֲטָאִים לַעֲבוֹר עַל מִצְוֹת עֹשֶׂה דִכְתִּיב אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ חִירָא לְרַבּוֹת הָיָה וּבִפְרָט לֵאמֹר אֱלֹהִים כִּמּוֹךְ אֲשֶׁר אִיר תּוֹרֶחַךְ פְּרוֹסָה עַל כָּל הַחַיִּים וְחִכְמָתְךָ יִגִּידוּ בְּאֵיִם, עֵכְ חִיקֶר נָא נַפְשֵׁנוּ בְּעֵינֶיךָ לְבַלְחֵי הַכְּנִיסֵנוּ בְּעוֹבֵי הַקּוֹרָה וְהִסֵּר מֵעֲלֵינוּ הַצּוּי הַזֶּה פֶּן נִהְיָ חֲרָפָה לְשִׁכְנֵינוּ לַעַן וְקִלְם לְסִכִּיבוֹתֵינוּ הָיָה.

וַיַּעַן מַע' הַנָּאֹן וַיֹּאמֶר: חֲשׁוֹבְתֶכֶם הַטּוֹבָה מֵאֵד עֲרַבָה לִי כִּי מִמֶּנָּה הִבְנֵיתִי כּוֹנֵנְתֶכֶם הַרְצוּיָה וְהַעֲבָדָה כִּי לֹא הִיתָה חִידוֹשׁ אֲצִלִּי כִּי יִדְעָתִי שְׂאֵתָם רַחֲמִנִים בְּנֵי רַחֲמִנִים וְגוֹדֵל עֲנוּתוֹתֶיכֶם כִּי רַבָּה הִיא וְתָהִי לִי מִשְׁעָן וּמִשְׁעָנָה וְהַעֲנֵף לֹא יִכּוֹב הַשּׁוֹרֵשׁ הַטָּהוֹר וְהַנֶּקֶץ, וַיַּעַן כִּי חֲפֻצְכֶם כֵּן הוּא לֹא אֲשִׁיב אֶת פְּנִיכֶם כִּי אִם שְׁתַּעֲשׂוּ הַטּוֹב בְּעֵינֵיכֶם, יִדְעָתִי חֲכֻמַּתְכֶם וּבִינְתֶכֶם כִּי לֹא רַחוּקָה הִיא מִכֶּם וְעָתָה לֹא בִלְבַד אֶעֱנֶה וְאֹמַר סִלְחָתִי סִלְחָתִי כִּדְבַרְכֶּם, כִּי אִם בְּמִרְי שִׁיחִי אֲשִׁל מֵאִתְּכֶם סִלְיָהּ וּמְחִילָה וּכְפָרָה עַל אֲשֶׁר צִעַרְתִּי אִתְּכֶם וְאֵלַף אֲפִים חֲשָׁאוֹת חֵן חֵן אֲשִׁיב אֵלֵיכֶם, זָגֵם אֲנִי אֶקְטִיר וְאֶגִּישׁ לְשִׁמְכֶם וּלְזִכְרְכֶם תּוֹדוֹת וְתוֹשִׁבָחוֹת, כֵּן יוֹא אֵל וַיִּנַּחֲמֶכֶם כֹּאֲשֶׁר נִחַמְתִּי בְּדַרְכֵיכֶם. וְאִם יִיטֵב בְּעֵינֵי מַעֲלָתְכֶם אֲצוּ לְבִיתִי וְאֶסְדֵּר לְפָנֶיכֶם עֲנִינִי וְאֲשִׁיב נִלְחָתִי לְיֹרְשִׁי כִּדִּין תּוֹרַתְנוּ הַקְדוּשָׁה, וְאֶעֱשֶׂה צוּמָא שֵׁם עִם כָּל הַחֻזְקִים הָאֲפֻשְׁרִיִּים וְהַהֲכָרָחִיִּים וְאֶחֱזַקְנָה בְּמַסְמְרִים שֶׁלֹּא יִמוּטוּ אוֹתָהּ, וְזֶה לְמַעַן הָרִים מִכְשׁוֹל מִדְרֵךְ יוֹרְשֵׁי כִּי בִלְחָה יִדְעָתִי כִּי הַשָּׁחַת יִשְׁחִיתוֹן אַחֲרֵי מוֹתִי וַיִּסּוּרוּ מִהָרַם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אֲצוּה אִתְּכֶם וְאִהְיָ נִחְשָׁב הוֹי כִּמְתַעֲתַע בְּעֵלְמָא הַדִּין וּבְעֵלְמָא דְרָחִי וּמִמֶּנִּי יִצְחָקוּ צַעֲרִירִים וַיּוֹרוּ בִּי הַמּוֹרִים חֲצִי גִבּוֹר שְׁנוֹנִים עִם גַּחְלֵי רַחֲמִים וַיִּחְשְׁבוּנִי לְנוֹטֵר כְּרַמִּים. וַיִּקְרָא אֵל הָאֵלֶּף כְּמוֹהֶרֶר מִיכָל מוֹדוֹנָא וְאֵל הַנְּעִלָה כְּמֵר דּוֹר צִבְעֵי וַיֹּאמֶר אֵלֵיהֶם שְׂאֵה אַחַת אֲנִי שׁוֹל מֵאֵת מַע', נָא אֵל חֲשִׁיבוּ אֶת פְּנֵי רִיקָם, וַיַּעַן הָאֲפִים הַגָּל מַעֲכָת יִגּוֹד אֹמֵר וַיִּקֶּם לוֹ עַד מְקוֹם שִׁכְחוֹתֵינוּ הַצִּעִירוֹת מַגִּיעוֹת כִּי לֹא נִסּוֹר מִמִּצְוֹתָיו יִמִּין וּשְׂמָאל כֹּאֲשֶׁר עֲשִׂיתִי מֵאֲחֻמּוֹל, וַיֹּאמֶר אֵלֵיהֶם מַעֲתָה וּמַעֲכָשׁ הַנְּנִי מִצְוָה אִתְּכֶם אֲפּוֹטְרֹפּוֹסִים עַל כָּל נִכְסֵי וְתַעֲשׂוּ כָל אֲשֶׁר אֲבָאֵר בְּשִׁמְרֵי צוּמָתִי אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה וְלֹא תִפְּלוּ דְבַר אֲרָצָה מִפְּרֵט שֶׁבִּפְרִטָה יַעַן כִּי כֵךְ עָלָה בְּמַחְשַׁבְתִּי שִׁיּוּרְשִׁי יִשְׁמְרוּ לְעִשְׂתָּהּ. וַיִּצוּ לְבִיתוֹ וַיִּסְדֵּר עֲנִינֵי כַּחֲפָצוֹ וַיַּעַשׂ הַכָּל יִפְהָ בַּעֲתוֹ

ובפרט לפתע השכירות מחדר הישיבה מיד בבוא עתו ליד המשכיר
למען לא יעוק בפעם בפעם עד הפרעון, ואם לאיוו סיבה בנהיע
זמן פרעון השכירות מחדר הישיבה הממונה מאותו חורש לא גבה
כל המסודרים הגם שעשה כל ההשתדלות האפשר ויול הכסף מכיסו
לפצות רבת כזו יען כי עני הוא ואליו הוא נושא נפשו ובוה יהיה
משכורתו שלם מעם ה' אלהיו.

ויוסף עוד מע' הגאון לדבר על לב חקקי דברי כבושין ואזהרות
רבות ויצום וישיעם כמה פעמים לשמור מצותיו חוקי האלים ותורתיו.
ויאמר איהם גשו נא לי והטו אוזניכם לאשר אני מצוה אתכם היום
ואם תמרו את פי תלונותי עליכם וכאשר ייטב לאלה' כל בשר ליקח
נשמתו ממני ולחשכני עם אבותי תלמידי שמשוני בחיי ובמחלתי
ישמשוני גם כן אחרי מותי ועליהם תהיה המשרה לרחצני ולנקות
מלי' היטב למען יהיה ברי כתוכי וכמו כן הנני גוזר שתגורו מטתי
מלוקבאים עד קברי כי רצוני הוא ליסר הגוף הגוף והבלעל הזה
כי יצא שפשוני רבו למעלה מיום היצוי על הארמה עד היום הזה,
ואם מפני כבוד התורה תרצו להספיד עלי במחנכם הקדוש הנני
גוזר ופצוה שלא תאריכו לספר בשבתי וכשתזכירוני אותי בשמי לבד
הקראו לי, כי אל אלים ה' הוא יודע וישראל הוא יודע כי מימי לא
גברתי לך ולא רמו עיני ולא הלכתי בגדולות ובנפלאות ממני ולא
פניתי א' רחבים ושמי כזב ולא הייתי מקור אכזב וקו' בנו של קו'
אחרי פטירתך כי אין שלטון ביום המות ואינו מן הדין ללכת בגדולות
לפני עלה כל העולות וסבל כל הסבות, וזה יהיה לכם לדת ולחוק
כדי שלא תתנו פתחון פה לבעל דין לחלוק, ואם מצאתי חן בעיניכם
הנני ילו חסדכם עמדי לעשות זכרון וציון על קברי וירעתי שתעשו
אחרי לפי צדקכם ולא לפי כבודי ויען שבעוה לא זכיתי להניח אחרי
צימה למען קדוש ישראל הנאדרי בכח א' דמי לכם מלהתפלל בעד
נשמתו כשתפרד מנופי שלא ידגו אותה ביסורים אכזריים חן, ובבקשה
מפני אלתי אל תעזבוני כל עוד נשמתו בי כי מדי דברי בכם
הנשמות ותעלצוני.

עוד הנני מצוה ומחלה פני מעלכם שחעלו זכרון נשמתו מדי
שבת בשבתי לפני ה' לטובה וגם אהיה לכם תמיד מקבר לעוזר
להתפלל אל א' בעדכם יאריך בשלוח ימיכם ושנותיכם וישבתם לבטח
מארצכם וכימי שמים כן יעמוד שמכם ואל שדי שאמר לעולמו די
ויק עליכם ברכה עד בלי די עד שיבולו שפתותיכם מלומר די.

וענן ראשי חקקי א' מע' הגאון: כל הדברות והציונים אשר

כבי חרי ואם ה'ו יחיה מי שיחיה שישמע ולא יגיד ונשא עונו. וכסר
 כן אני גזר ומצוה לאותם הבטלנים העומדים בבחי צחוקה לצחוק
 בקוביאות ולהשתעשע בקלפים אשר הורגלו חמיר לשאת בחיקם שיהיו
 זריזים לבלתי שזיכרו שש לבטלה כמנהגם שאוי להם ואוי לנפשותם
 ואבוי לאחריתם שלא ידעו ולא יבינו כי טח מראות עיניהם מהשכיל
 לבותם כי בדיבור הזה נודעו העולם ואם לא יהיו נוהרים מכאן
 ולהבא ידעו נאמנה כי יעבור עליהם כום החרעלה, העידותי בהם
 היום השמים והארץ כי אבוד יאבדון ויחרה אף ה' בהם וישמידם
 מהר מעל פני האדמה חו, ואם יטו אונם לשמוע בלימודים לישא
 וליתן כאמונה כמשפט בני ישראל הכשרים ושלא ירגלו על לשונם
 וידברו אמת בלבבם ושש לא יזכירו לבטלה כמנהגם, לא יזכרו ולא
 יפקדו חטאותם, ושמחת עולם תהיה על ראשם ולהרחקת פשעם
 והקרת ישעם ישמעו לעצתי וישימו פיתק על דלתי תדרי בחיהם
 ועליו יהיה כתוב לא חשא את שם ה' אקיד לשוא כי כזה יהיה להם
 למזכרת ולא יארע חקלה על ידיהם ויצליחו במעשה ידיהם.

ויאמר עוד הנני מודיע לכם ולכל בני הקק' כי תומר נדרים
 גדול עונו מנשוא עצמו פרטיו מספר ועונשו מבואר כי חמור הוא
 וכבר האריכו למעניהם ראשי אלפי ישראל ואילו כאתי להאריך גם
 אני בשום פרט מפרטיהם הייתי מעמיד שררות ראשיכם לכן למען
 הסיר עיניכם מרמעה ורגליכם מדחי הנני גזר ומצוה לכל מי שידור
 נדרים ונדרות שישמור מוצא שפתיו פן יקח משכבו מתחתיו או
 שיחבלו מעשי ידיו ה'ו ובפרט לאותם שקונים המצות כל השנה ושכבר
 קנו יפרעו ליד גובר בהכנ בלי איחור, ומי שיעיו פניו לחת סתף
 סוררת לבלתי נתון לכסף מוצא אחרי שישחללו בהם מע' הגנברים
 פעם ושחים מעתה ומעכשו הנני גזר לבעלי בתי כנסיות שלא יניתו
 להם שיקנו מצות מכאן ולהבא ולא מפני זה יפטר מפרעון מעתה
 ומעכשו דאם כן מעינו חוטא נשכר לא אדרכא יכופו אותו בכל כד
 ובכל משפט לפרוע פרעון כמשפט בני ישראל ואם יאחרו מלעשות
 הפרעון הנני מרשה לבכה להעבט עבוטם בערכאות של גוים, וכמו
 כן הנני מחלה מע' הממונים של חקע¹ שישחללו בכל עת לגבות
 המסודרים מדי חודש בחודשו כדי להריץ הפרעון ליד מע' תרפנים

¹ חברת קובעי עתי, יסדה הרב רנ"ט ביום י"ז כסלו השצ"ט ועדנה באיתנה ופר,
 שנה בשנה ביום הומדה רב הקק' חודש בה ומשבת לה'.

וְכִי בִלְתִּי מִחִיק עֵכָּז גַּם הוּא יִהְיֶה כְּפֹף לְהִרְאוֹת סָכִינוּ לְמַעַ'
הַמִּסְתָּנִים הַנֵּל לְכָל מֵרָאָה עֵינֵיהֶם וְבוֹה יַעֲשׂוּ סִיג לְחֹרֶדָּה.

וַיִּקְרָא מַעַ' הַנָּאֹן אֶל מַעַ' הַמִּסְתָּנִים רֹאשִׁי הַקָּי וַיֹּצֵא וַיֹּאמֶר
אֲלֵיהֶם: בְּבִקְשָׁה מִכֶּם הָיוּ זֵהִירִי וְזֵהִירִים לִפְקַח בְּעֵין שְׁכֻלְכֶם הַטּוֹב
עַל צִרְכֵי הַקָּי וּמִוִּרְאֵכָם וּחְתֻכֶּם יִהְיֶה עֲלֵיהֶם לִשָּׁשׁ וְלֹא לְהִשְׁתַּרְרֵר חֹו
כִּי אִם לְהַדְרִיכֶם בְּדֶרֶךְ הַיִּשְׁרָה וְהַנְּכוֹנָה כִּי בֹוה חָדִיָּה מִשְׁכֹּרְתֶּכֶם
שֶׁלֹּמָה וְרִאשִׁיכֶם יָמִים עַל הָאֲדָמָה וּבְנִיכֶם יִמְלֹאוּ מְקוֹמְכֶם בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל.
וְעוֹד הַנְּנִי מַחֲלָה פָנִי מֵעֲלֻכְכֶם שְׁתַּחֲזִיקוּ יָדֵי מַעַ' רֹאשִׁי הַיִּשְׁבָּה וְלֹא
תִגְרַעְנָה מִלִּחַת לֶחֶם שְׂכָרָם הַקָּצוּב בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה מִפְּנֵי לְמוֹד הַיִּשְׁבָּה
הַנֵּל וְנוֹסֵף עוֹד הַפְּרָעוֹן שֶׁהֵייתֶם נֹתָנִים לִי תַחֲלֹקְהוּ בִּינֵיהֶם שׁוֹה
בְּשׂוֹדָה כִּי בֹוה זְכוּתִי לֹא חֲמוֹט וּזְכוּתִי לֹא יִסּוֹף מִהַיִּשְׁבָּה כֹּאֲלוֹ הַחֶם
קִאִימָנָא, וְעוֹד הַנְּנִי מַצּוֹה אֶל מַעַ' שְׁחִכְפָּה אַחֲרֵי פְטִירְתִּי חֲמֹגוֹ שֶׁמֶשׁ
שִׁילַךְ כָּל עֶשֶׂק לְהַכְרִיז בְּעִיר וּלְהוֹדִיעַ כִּי פָנָה הַיּוֹם וְנָטוּ הַצִּלְלִים
לְמַעַן יוֹסִיפוּ הָאֲנָשִׁים וְהַנְּשִׁים מַחֹל עַל הַקֶּדֶשׁ וּבִפְרָט עַל כְּעָלִי
הַחֲנֻיּוֹת בְּשִׁמְעֶם קוֹל הַקְּרִיאָה וְתַחֲלִילוֹ לְסַלֵּק הַתְּרִיסִין וְלַהֲצִיב הַדְּלָחוֹת
וּכְמוֹ כֵּן הַנְּשִׁים הַכֹּשֶׁרוֹת תְּהִינָה זֵרוֹת לְהַדְלִיק הַנְּרוֹת, כִּי בֹוה יִקְיִים
לְחֹן הַקֶּבֶה הַהַבְּטָחָה שֶׁהַבְּטִיחָן. וְאֵל הַמַּעֲוֹלָה כְּמוֹר דּוֹד צִבְעָה חֲלָה
פָּנָיו וַיֹּצֵאוּ שִׁחּוֹק אֶת בֶּרֶק יִשְׁבָּתוֹ אֲשֶׁר כֹּונָנוּ יָדָיו זֶה שָׁנִים מוֹעֲטִים
לְבַלְתִּי יִבְטְלָנָה עוֹלָמִית. וְהַשְׁכַּר שֶׁהִיָּה נֹתֵן לוֹ צוּהוֹ שִׁיחֲלָקְהוּ בֵּין
שְׁנֵי הַרְבָּנִים לְמַעַן יִהְיֶה לוֹ חֵלֶק וְזְכוּת עִמָּהֶם כָּלָל וְאֵל יִדְאֵג מִן
הַהוֹצָאָה כִּי נֶאֱמַן הוּא בְּעַל מִלְּאֲכָתוֹ שִׁישְׁלֵם לוֹ שְׂכָר פְּעוֹלָתוֹ וַיִּשְׁרָה
בְּרַכְתּוֹ בְּאִסְמִיו וַיִּהְיֶה מִשְׁכִּיל בְּכָל דְּרָכָיו וְכֵן יִבְנֶה לוֹ ה' בֵּית נֶאֱמַן
וְאֵדָל כָּל יַעֲקֹב.

וַיֹּאמֶר עוֹד מַעַ' הַנָּאֹן לְכָל בְּנֵי הַקָּי גַּם זֶה אֹודִיעַ לָכֶם כִּי
פַעֲמִים רַבּוֹת בִּלְכַתִּי בְּדֶרֶךְ הַיִּיחִי שׁוֹמַע שִׁיחוֹת בְּטֹלוֹת מֵאוֹתָן הַנְּשִׁים
הַפְּטָפְנוֹת הַעוֹמְדוֹת בְּפִרְשַׁת דְּרָכִים לַעֲשׂוֹת מִלְּאֲכָתָן וּבְכָל שְׁפִיִּים
מִרְעִיתָן וְלֹא עוֹד אֵלָּא שֶׁהָיוּ מִקְרָקוֹת כְּקִרְקוֹר הַצִּפְרָדֵּעִים בְּמַצְרִים
בְּהִזְכַּרְתָּ שֵׁם אֱלֹהִים, וְהַעֲבָדָה שֶׁנַּעֲשֶׂה בְּשָׂרֵי חֲדוּדִין חֲדוּדִין וְעַלָּה
בְּמַחֲשַׁבְתִּי לְגִזּוֹר עֲלֵיהֶן לְבַלְתִּי חֲשַׁבְן עוֹד בְּמַעֲמָדָן וּלְסָבּוֹת יְדוּעוֹת אֲצִלִּי
לֹא יִכְלָתִי לְהוֹצִיא מִמַּחֲשַׁבְתִּי מִן הַכֹּה אֶל הַפּוֹעֵל, וְעַתָּה כִּי יִרְאֵתִי פֶן
יִקְצֹף הָאֱלֹהִים עַל קוֹלִי וְחָבַל מַעֲשֶׂה יִדְהֶן חֹו מַעֲתָה וּמַעֲכָשׁוֹ הַנְּנִי
נֹזֵר לְכָל מִי שִׁישְׁמַע מִפִּיהֶן הַזְּכוּרָה שֶׁשׁ שְׁחִכְפָּה וּמִיד יִגְלֶה אוֹזֵן מַעַ'
הַרֵב אֲשֶׁר יִהְיֶה בִּימֵים הָהֵם וְהוּא יִגְזּוֹר עֲלֵיהֶן שֶׁלֹּא חוֹכְלָנָה לִישָׁב עוֹד
שֵׁם כְּמִנְהַגֵּן הַקֶּדֶם וְעַד אַחֵר יִהְיֶה נֶאֱמַן לְהַעֲיִד לְפָנֵי מַעַ' הַחֶם

בעונותינו הרבים סעו המה למנוחות ועוכו אוחזו לאנחות וגם עינינו
 רואות וכלות איך הנשאים הולכים ומתמעטים ואין איש שם על
 לב להחזיק ידי לומדי תורה לא איש לדרכו פנו איש לבצעו מקצהו
 והתורה מונחת בקרן זווית וכמעט שנחקקים מאמר ח"ל עתידה תורה
 וכו' ובפרט עתה בעוה לפי שאולת יד ואפס עצור ועוזב מהטפל
 בה כי כלם דלו מאנוש נעו ונשאר בנו עוללות שנים ושלשה ח"ח
 עומדים על המשמרת והנשאים בחרו להם דרך אחרת ואני זקנתי
 ושכחתי ואחם ידעם כי זה כמה שנים שהייתי הולך בחוץ על משענתי
 ואור עיני גם אין אחי ולא יכולתי להרכיב תורה כרצוני, על כן
 המצוה הזאת אלופי להחזיר העטרה כי בזה זרעכם יירשו ארץ וישבו
 לעד עליה, והנני מצוה לכם שאחר פטירתי תחוייבו להתחיל הישיבה
 אשר היתה נהוגה להיעשות בעיר הזאת משנים קדמוניות ואם עד
 עתה בגדול ענותותכם כדי שלא להטריחני ללכת אנא ואנא באחם
 בביתי ובחומותי, מכאן ולהבא הנני מצוה שהישיבה הזאת תעשה
 בבית הכנסת, וכמו כן הנני מצוה וגזור לכל תלמידי ללכת לישיבה
 הנ"ל ולחדר זה את זה בהלכה כמנהגם הקדום אך בזאת שתהיה
 כונתם לשש ולא לקנח ח"ו, ולא יועיל להם שום התנצלות להסיר
 מעליהם העול הלו זולתי בהיות להם אונם המונע כגון חולי ח"ו
 או שיוכרחו ללכת מעיר אל עיר בסחורתם ולא באופן אחר ואם
 ח"ו יעברו ונתנו כופר נפשם לה'.

ויוסף עוד מע' הגאון לדבר אל מע' הרבנים ויאמר איהם:
 כבר גלוי ומפורסם למע' כמה הררים גדולים תלויים בשחיטה ובפרט
 בבדיקת הסכין ולעת כזאת הכל שוחטין ונקל בדיקת הסכין בעיניהם,
 ע"כ למען הרים מכשול מדרך עמנו מעתה ומעכשו הנני גוזר איכם
 וא' מע' הממונים שקדם שחקברוני חמנו שני יראי אלהים שיהיו
 בקיאים בדני שחיטה ובפרט בבדיקת הסכין למען יהיו עיניהם
 פקוחות ואזניהם פתוחות לראות ולשמוע מי שוחט ויבחינו בעין שכלם
 בין מי שהוא בקי בבדיקת הסכין למי שאינו בקי למען לא יאכלו
 נבלות לישראל ח"ו ומי שיעזי פניו לבלתי שמוע איהם להראות הסכנים
 לכל מראה עיניהם יכריזו חכף ומיד על ידי שמש הק"י שלא יאכלו
 משחיטו וכמו כן הנני מצוה שמע' הממונים יהיה להם השגחה
 פרטית על השוחט קבוע היושב בבית המטבחים כי עיני כל ישראל
 עליו לאכול משחיטתו ובדיקתו הגם שחוקה שלא יוציא מתחת ידו

נחדי אשמה חפלה לנורא עליה ישיב את שבותכם כימי עלם וכשנים
קדמוניות ישבור מוטות עולכם ויולך אתכם קוממיות וידין אתכם
לכף זכות.

כשמוע הקקיי את דבריו ויתעצבו מאד ולא יכלו לחתאפס וישאו
את קולם ויבכו בכי גדול ועצום ולא יכלו לענות אותו כי נבהלו
מפניו וגרספ עליהם שנפרץ קולם מגדל הבכי בראותם כי גדל הכאב
מאד ויחזקו לבם ויאמרו לו: אדוננו עמוד החוק פטיש הימני רועה
ישראל האזינה מה נדבר ומה נצטרק לפני מעֶכָּת האֱלֹהִים מִצָּא את
עוֹן עֲבָדֶיךָ כִּי חֲטָאוּתֵינוּ ופִשְׁעֵינוּ רַבִּים הֵם אֲחֵנוּ וְה' הַפְּנִיעַ
בָּנוּ אֶת עֵינֵינוּ כִּלְנוּ הָרִי אֲנִי כִפְרָתוֹ וּכְפָרָתוֹ מִשְׁכְּבוֹ כִּי בִשְׁלֵנוּ הִרַע הַגְּדוֹל
הַזֶּה עָלֵינוּ וְעָלֵינוּ מוֹטֵל לַחֲתַנְפֵּל לִפְנֵי הָרוֹם רָגְלָיו וּלְבָקֶשׁ סִלְיָהּ
וּכְפָרָה מִלִּפְנֵינוּ עַל כִּי עֲבָרְנוּ צוּוּי וּמִלּוּלֵינוּ וְהִקְשִׁינוּ עֲרַפְנוּ לִלְכַּת
אֲחֵרֶיךָ שְׁרִירוֹת לִבְנוֹ בְּנִעוּרֵינוּ וּבִזְקֵנֵנוּ לִבְלֹחַ הַטּוֹת לִבְכָנוּ אִיוֹ
לְשֹׁמֵר מִצְוֹתָיו, וְאַתָּה אֲדוֹנֵנוּ אִישׁ הָאֱלֹהִים אֵל חֹזֵק לָנוּ עֲוֹנוֹת
רִאשׁוֹנִים וְעַתָּה תִּרְבֵּנוּ עַל כָּל פְּנִים רַחֵם עָלֵינוּ כְּרַחֵם אָב עַל בָּנִים
מִחָּה פִשְׁעֵינוּ כְּעִבִּים וְחֲטָאוּתֵינוּ כְּעִנְיָנִים וְהַשְׁלִיכֵם בְּמַצּוֹלוֹת יָמִים עֲשֵׂה
וְאַל תֵּאָחֵז כִּי עֵינֵינוּ אֵלֶיךָ מִיִּחְלִים וְלֹא נָשׁוּב מִלִּפְנֵיךָ נִכְלָמִים בְּיָדִים
רִיקָנִים וְהִיָּינוּ חַוֹּ חֲטָאִים לֵאכִינוּ שְׁבַשְׁמִים כָּל הַיָּמִים.

כשמוע מע' הגאון דבריהם אז ידע כי נכנעו מפניו ועליהם
נכמרו רחמיו כי כלם מעשה ידיו ויאמר איהם: חזקו ואמצו אל תיראו
ואל תערצו ובה' בטחו כי הוא יהיה בעורכם וימלא משאלות לבבכם
כחפצכם והיה שדי בצדיכם ויתחדש כנשר נעורכם ושב ורפא לכם'
שמעו אלי ואכלו טוב ותהענג בדרך נפשכם. וברצות ה' צבאות אערכה
לפניכם משפט ופי אמלא חוכמות. רחצו הוכו הסירו רע מעלליכם
מגדרכם וטהרו לבבכם מהשנאה ותחרות שביניכם ולב האבן הסירו
מבשרכם והצפוני הדיחוהו אל ארץ ציה והרחיקוהו מעליכם פן יהיה
ח' לאבן נגף ולצור מכשול לכם. החזיקו ידי לומדי תורה בקר ככם
למען ילמדו את בניכם והמצוה תהיה נקראת על שמכם הענק חעניקו
עניי עירכם פתוח חפתחו להם אוצרותיכם ואהי השמים המקרה
עליותי במים יתן ויחזור ויתן איכם כפלי כפלים כחפצכם והברכה
תהיה שורה באסמיכם, ורק אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם.

ויספ' מע' הגאון לקרוא למע' הרבנים ויאמר אליהם: מודעת
ואת למעֶכָּת איך לשנים שעברו היתה העיר הזאת כלילת יופי רבתי
מים וברעות שרתי במדינת מרכבים וחכמים אשר היו מאירים
לאן ולדרים בגדל חכמתם ותבונתם ופעשיהם המופלאים ועתה

סגולה ולהביאם לפניו כי היה רוצה להתוודות לאלהיו וצוות על ביתו ולסדר עניניו למען ידעו בני ישראל עלילותיו וישמח ה' במעשיו וישמח גם ישראל בעושייו לקול דברו חשו ולא החמהמהו מע' הרכנים ומע' הממונים ונדיבי עמים נאספו שם עם אלהי אברהם ויעמדו מנגד לראות ולשמע מה ידבר אליהם. וינידו להנאון הנ"ל כי כל הקרואים עומדים סביב למטתו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דבריו ויחזק וישב על המטה כי שם צוה ה' את הברכה וירחץ פניו וידיו ויטהר גופו כרעיוניו כי האלים עשה שיראו מלפניו וישל מים לשחות מי החסד המתוקים למתק הדינן ולשבר הקליפות ויקדש עצמו כמלאך ה' צבאות ויפן א' ראשי הקק"י ויאמר אליהם: שמעו לי קדושי ה' אחי ורעי זרע קדש כרך ה' את אשר אני דובר באזניכם היום. בן ששה ושמנים שנה אנכי היום-לא אוכל עוד לצאת ולבא בתוכם כאשר התהלכתי לפניכם מנעורי עד היום הזה אתם ידעתם איכה נשאתי לבדי טרחכם ומשאכם וריבכם ולא הרעותי לאחר מכם והשתדלתי חמיד בכל עוז להעמיד השלום ביניכם למקטנכם ועד גדולכם למען לא יראה ערחת דבר במתנכם ויהי כן ה' עמכם כאשר היה עם אבותיכם ויוסף ה' עליכם ככם אף פעמים ויברך אתכם כאשר דבר לכם. וירם קולו בבכי ויאמר רעו נא אופי כי מפני שעונותי עברו ראשי כמשא כבד יכבדו ממני חפץ ה' לרכאני ונחלתי היום כמה ימים עד שאספו כל כחותי וכמעט שכל תנועותי אבדו ויודע אני שבעל הפקדון מבקש פקדונו שיש לו אצלי ואיני יודע אם אחזירנה לו כמו שנתנה לי ואיני יודע באיזה דרך מוליכין אותי, לכן למען ה' חנוני חנוני אתם אופי וחלו נא פני א' שיחנני לרחם על נשמותי כאשר יקחנה ממני ורעיוני אל יבהלוני וישמור צאתי בכל דרכי ונגע לא יקרב באהלי, וגם אני חלילה לי מחטא לה' מחרול להתפלל בעדכם והורתי אתכם היום דרך הטובה והישרה אקרא א' אה ויענכם ונתן לכם רחמים ויטיב לכם כאשר דבר לאבותיכם.

ותעה הנני ענו כי נגד ה' את מי מכם עשיתי ורעותי ומיד מי לקחתי כופר ואעלים עיני בו ואשיב לכם. ואם לפעמים גערתני בכם, בעשר לשונות של תפלה, אל תרגנו באהליכם ועל כל פשעים חכמה אהבתכם וענותותכם כי רבה היא בתוכם ויבא נא דברכם הטובה ותאמרו מחלנו מחלנו, ואהי עולם הוא יודע כי לא עשיתי ח"ו להשתרר על ראשי קהל ה' כי לשם חמיד נחכוונתי למען תלכו בדרך מלך מלכי המלכים הקב"ה ולא בדרך המליה אשר קץ ודרדר תצמיח ח"ו וכן יהיה רוכב שמים בעזרכם כאשר לא ישכח זכרוננו מכם ובכל

סדדי אשם חפלה לגורא עלילה ישיב את שבוחכם כימי עלם וכשנים
קדמוניות ישבור מוטות עולכם ויולך אתכם קוסמיות וידין אתכם
לכף זכות.

כשמוע הקיץ את דבריו ויתעצבו מאד ולא יכלו להתאפק וישאו
את קולם ויבכו ככי גדול ועצום ולא יכלו לענות אותו כי נבהלו
מפניו ונוסף עליהם שנפרץ קולם מגדל הבכי בראותם כי גדל הכאב
מאד ויחזקו לבם ויאמרו לו: אדוננו עמוד החוק פטיש הימני רועה
ישראל האזינה מה נדבר ומה נצטרק לפני מעֶכָּת האֱלֹהִים מִצָּא את
עֵז עבדיך כי חטאותינו ופשעינו רבים הם אחנו וה' הפגיע
בנו את עֵז כלנו הרי אנו כפרתו וכפרת משבבו כי בשלט הרע הגדול
הזה עליו ועלינו מוטל להתגפל לפני הרום רגליו ולבקש סליחה
וכפרה מלפניו על כי עברנו צויו ומלוליו והקשינו ערפנו ללכת
אחור שרירות לבנו בנעורינו ובקננו לכלתי הטות לבבנו אִיו
לשמור מצותיו, ואתה אדוננו אִישׁ האֱלֹהִים אל חזכור לנו עונות
ראשונים וענותך תרבנו על כל פנים רחם עלינו כרחם אב על בנים
מחה פשעינו כעבים וחטאותינו כעננים והשליכם במצולות ימים עשה
ואל תאחר כי עינינו אליך מיחלים ולא נשוב מלפניך נכלמים בידים
ריקנים והיינו ח' חטאים לאבינו שבשמים כל הימים.

כשמוע מע' הגאון דבריהם אז ידע כי נכנעו מפניו ועליהם
נכמרו רחמיו כי כלם מעשה ידיו ויאמר אֱלֹהִים: חזקו ואמצו אל תיראו
ואל תערצו ובה' בטחו כי הוא יהיה בעורכם וימלא משאלות לבכם
כחפצכם והיה שדי בצדיכם ויתחדש כנשר נעורכם ושב ורפא לכם'
שמעו אלי ואכלו טוב ותתענג בדשן נפשכם. וברצות ה' צבאות אערכה
לפניכם משפט ופי אמלא חוכמות. רחצו הזכו הסירו רע מעלליכם
מגדרכם וטהרו לבכם מהשנאה ותחרות שביניכם ולב האבן הסירו
מבשרכם והצפוני הריחוהו אל ארץ ציה והרחיקוהו מעליכם פן יהיה
ח' לאבן נגף ולצור מכשול לכם. החזיקו ידי לומדי תורה בקר ככם
למען ילמדו את בניכם והמצוה תהיה נקראת על שמכם הענק חעניקו
עניי עירכם פתוח תפתחו להם אוצרותיכם ואֱלֹהֵי השמים המקרה
עליותיו במים יתן ויחזור ויתן אִיכם כפלי כפלים כחפצכם והברכה
תהיה שורה באסמיכם, ורק אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם.

ויסף מע' הגאון לקרוא למע' הרבנים ויאמר אליהם: מודעת
את למעֶכָּת איך לשנים שעברו היתה העיר הזאת כלילת יופי רבתי
מים ובדעות שרתי במדינות מרכנים וחכמים אשר היו מאירים
לאח ולדורים כגדל חכמתם ותבונתם ופעשיהם המופלאים ועתה

סגולה ולהביאם לפניו כי היה רוצה להתעודות לאלהיו וצוות על ביתו ולסדר עניניו למען ידעו בני ישראל עלילותיו וישמח ה' במעשיו וישמח גם ישראל בעושייו לקול דברו חשו ולא החמהמהו מע' הרבנים ומע' הממונים ונדיבי עמים נאספו שם עם אלהי אברהם ויעמדו מנגד לראות ולשמע מה ידבר אליהם. ויגידו להנאון הנ"ל כי כל הקרואים עומדים סביב למסתו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דבריו וייתחזק וישב על המטה כי שם צוה ה' את הברכה וירחץ פניו וידיו ויטהר גופו כרעיוניו כי האלים עשה שיראו מלפניו וישל מים לשחות מי החסד המחוקים למחק הרינין ולשבר הקליפות ויקרש עצמו כמלאך ה' צבאות ויפן א' ראשי הקק"י ויאמר אליהם: שמעו אי קרשי ה' אחי ורעי זרע קדש בך ה' את אשר אני דובר כאזניכם היום. בן ששה ושמונים שנה אנכי היום-לא אוכל עוד לצאת ולכא בתוככם כאשר התהלכתי לפניכם מנעורי עד היום הוזה אחם ידעתם איכה נשאתי לבדי טרחכם ומשאכם וריבכם ולא הרעותי לאחר מכם והשתדלתי חמיד בכל עוז להעמיד השלום ביניכם למקטנכם ועד גדולכם למען לא יראה ערדת דבר במחנהם ויהי כן ה' עמכם כאשר היה עם אבותיכם ויוסף ה' עליכם ככם אף פעמים ויבך אתכם כאשר דבר לכם. וירם קולו בבכי ויאמר דעו נא אופי כי מפני שעונותי עברו ראשי כמשא כבד יכבדו ממני חפץ ה' לדכאני ונחלתי היום כמה ימים עד שאספו כל כחותי וכמעט שכל חטאותי אבדו ויודע אני שבעל הפקדון מבקש פקדונו שיש לו אצלי ואיני יודע אם אחזירנה לו כמו שנתנה לי ואיני יודע באיזה דרך מוליכין אותי, לכן למען ה' חנוני חנוני אתם אופי וחלו נא פני א' שיחנני לרחם על נשמותי כאשר יקחנה ממני ורעיוני אל יבהלוני וישמור צאתי בכל דרכי ונגע לא יקרב באדלי, וגם אני חלילה לי מחטא לה' מחרול להתפלל בעדכם והורתי אתכם היום דרך הטובה והישרה אקרא א' אה ויענכם ונתן לכם רחמים ויטיב לכם כאשר דבר לאבותיכם.

ותחא חנני ענו כי נגד ה' את מי מכם עשיתי ורצותי ומיד מי לקחתי כופר ואעלים עיני בו ואשיב לכם. ואם לפעמים נערתי בכם, בעשר לשונות של תפלה, אל תרגנו באהליכם ועל כל פשעים חסכם אהבתכם וענותנוחכם כי רבה היא בתוככם ויבא נא דברכם הטובה ותאמרו מחלנו מחלנו, ואהי עולם הוא יודע כי לא עשיתי ח"ו להשתרר על ראשי קהל ה' כי לשם חמיד נחכוונתי למען תלכו בדרך מלך מלכי המלכים הקב"ה ולא בדרך המליה אשר קץ וחרדר תצמיח ח"ו וכן יהיה רוכב שמים בעזרכם כאשר לא ישכח זכרתי מכם ובכל

נוסח הצואה של מעלת הנאון נתנאל מרבוט וצוקל.

(ה'ול הצ' מרדכי מורטארה מ'ץ בקק מנמובה מ'י נמצה

בבית לאוצר ספריו).

אלה הדברים והתוכחות והתקנות אשר דבר והוכיח וחקן גזע
קדושים איש חיל רב פעלים צדיק מושל יראת אלהים אשר אמרנו
בצלו נחיה בנים האשל הגדול ראש גולת אריא עונה לכל שוא
הדיין המופלא בדורו אשר לא היה על עפר קשלו הנאון כמוהרר
נתנאל מרבוט וצוקל על כל ישראל שבקקי של מדינא בשק' ס' ושמר
ה' אהיך לך את הברית ואת החסד התיג הוכיחם על יראת ה' ית'
לאהבה אותו ולקבוע עתים לתורתו ולבלתי יונא איש את עמיתו
ודבריו היו כל כך ערבים ומתוקים מדבש ונופת צופים שלא זולת
היו כדאי לעורר לבבות האנשים גם להוריד דמעות מחרבות צורים
וזה לפי שהיה סביב לעשרה ימים מוטל על ערש דוי ומכובד חליו
היה מטורף מרעתו וממנו נדדה שנתו וגם במטחו לא היה מוצא
מרנוע לגופו לפי שעצמותיו כמוקד ניחרו מחזוית שעלתה על רובו עד
שכמעט אפס כחו וגם לחה ולא היה יכול להרים ידו א חיקו כמשפטו
ואעפ' לא שליו ולא שקט מפלפולו חמיד יומו ולילו כימים הראשונים
שהיה מיושב בדעתו, וכאשר אוה ה' אהינו להקל חליו מעליו ולהשקט
רעיוניו מרוח קדשו הופיע עליו ורוח צפונית נשבה באזניו עד כי
חבלי שנה נפלו על עיניו וחנומה על עפעפיו וישן מהערב ליל שק
הנל עד אור בקר יורח שמשו ויהי בהקיצו משנתו ה' היה סומכו רוח
ה' דבר בו ומלתו על לשונו לקרא לבני עמו ולהודיעם כי חכמתו
וחבנתו חזרה לאיתנו וירגיש מקו מצבו שלא היה מתום בבשרו מפני
זעמו פיו פתח בחכמה ותורת חסד על לשונו ה' אהיו עמו ותרועת
מלך בו ויקרא לחלמידיו שהיו סביב למטחו והוא עליהם כמלך
במסבו ויצום לקרא למע' הרבנים ולמע' הממונים עם כל שאר יחידיו

[והעוזר] לכל נעזר יהי שמו מבורך יחנשא לנצח וי"ח אמן. ומעט
 חרשתי בהעחקתי זאת הוא [וזהו] ההפסק בין הענינים (המתחלפים)
 והדרושים השונים כי הערכי אשר העחקתי [שהעחקתי] זה ממנו היה
 כלו מדובק לא היתה בו שום פסקא ולהקל [הבנת] המאמר הפסקתיו
 לפסקי פסקי כעולה על רוחי שהוא נכון וראוי הפרדתי. [והפרדתי]
 בין הרבקים הבלתי נאותים עד שיוכל המעיין להבין מה הם חלקי
 המאמר הראשונים ומה הם חלקי חלקיו יבחן וימצא ישתבח בעל
 האמת הנחה עברו בדרך אמת:

החלק הזה (הוא) אינו טבעי לכך אך יש לו מנא גדול באלהיות גם
 החכמה הטבעית בשאר חלקיה יש לה שותף עצום עם החכמה האלהית
 החלק הזה רצוני חלק הנפש עולה על כלם בשותף והקירוב אשר
 בינו ובין החכמה האלהית. הנה לשתי סבות אלו [בגלל הסבות
 האלה] היה המאמר הזה הנכבד שכמאמרים כזהו דרך המחקר
 השלם והעיון התמים כנהב יצא. העתקתי בשנת שלשים משנותי
 מעיר צורסייה [פורסיה] נשלמה [ונשלמה] העתקתו בחדש טבת שנת
 [משנת] חמשת אלפים ושמנים וארבע ליצירה וחקרתי (אשר) העתקתי
 [שהעתקתי] זה ממנו מצאתיו מונה מאד נכתב [ונכתב] בסופו כי
 דוקדק ואומת מנסחא אמתיא אך לא נמשכתי בעת העתיקי [העתק]
 אותו אחר ההגהות כלם כי לפעמים הייתי עוזב המונה הייתי [והייתי]
 כוונת ביותר כמה שכתוך הספר והכל כפי מחשבתי הקרובה לאמת
 הנזכרת ונשאר [והנה נשאר] המאמר הזה אחר העתיקי אותו כמס
 עמדי ותתום [תתום] כאצרותי לא [ולא] התפשט בין המעיינים
 מאומתנו אשר בזמננו עד היום הזה לטרודות העצומות המעיקות
 אותי מהבנת עומק המאמר וקשיו [וקשיו] המונעות אותי מלדקדק
 העתקתי זאת ביותר שלם על דרך העיון והמחקר* כי [וכי] ארכו
 הימים והנעתי [הנעתי] לשנת הארבעים וארבע משנותי וכוני מן
 השמים קראתי [וקראתי] המאמר הזה קריאה [קריאת] עיונית חקרתי
 [וחקרתי] אותו חקירה שלמה מראש על הסדר עד תמו. פעמים רבות
 סרתי [וסרתי] הרבה בדיוקו וחקונו והרבה מתקונו היו לי סברתי
 [מסברתי] ומלבי וכפי העולה על רוחי אחר [על] העיון המופלג ומאשר
 הנסחה [הנסחה] הראשונה מהעתקתי היא מטושטשת היום לאורך
 ומנה ולהגהותיה כתבתי אותה שנית ביותר (שלם) גלוי והיותר
 מביאר שיכולתי למען ירוץ הקורא בו ותתפשט תועלתו בין המון
 החכמים והחושקים מאומתנו וימציאוהו אליהם בנקלה. נשלמה
 [ונשלמה] הכתיבה הזאת השנית בחדש חמוז משנת שש וארבעים
 משנותי היה זה במנרל מונטייל איימ"ר [מונטיל אדמר] שם ביחי
 בעת הזאת. המדבר [ומדבר] המעתיק המאמר הזה מלשון ערבי
 ללשון עברי זה שמו [שמי] שמואל ב"ר יהודה זלחה ב"ר משולם
 ב"ר יצחק בן הנריב ר' שלמה בן הנריב ר' יעקב פורפאייג
 [פורפיג] ב"ר דוד עשיר גדול היה במרשילא [במרשילה] יש"ע ע"ם
 מכות הרב המחבר האלהי הנכבד (הוא) אשר היה מגדולי חכמי
 האומות וחסידיהם) וזכיות אבותי הקדושים כמח לבי (ונעזרת) העוזר

* ע' קס"ב.

דברי המעתיק בסוף ספר הנפש לאלאסכנדר אלאפרודיסי ע"פ ב' כ"י פאריס.

(מה שנמצא בכ"י 894 לבד הסגרתו בחצאי עגולה, ומה שנמצא בכ"י 898 בחצאי מרובע, מש"ש.)

נשלם מאמר האסכנדר הפרודסי [האפרודיסי] בנפש ונשלמה העתקתו ח"ל [והמאמר הזה] וחזר בלשון יון [יוני] (מרעזי) העתיקו [והעתקתו] מהלשון ההוא [ההיא] ללשון ערכי אסחק בן חנן כמו שאתה רואה בראש המאמר אחר בן העתקתיו אני מלשון ערכי ללשון עברי והוא עמוק קשה [וקשה] להבין כי המחבר כה משפטו בכל דבריו כל [וכל] שכן בחכמה הזאת אשר היא חכמת הנפש החמורה והעמוקה בטבעה ומה שיוסיף על עמקו וקשיו הוא מה שספרנו מהיותו מועתק מלשון אל לשון פעמים אבל אעפ"י שהוא עמוק וקשה לשחי סבות האחת מצדו והשנית [והשני] מצד העתקותיו כמו שזכרנו הנה מי שהורגל בחכמה הרגל נכון יכול להבינו בשלמות אשרי המחבר ויגיע להבין אמריו כי המאמר הזה שלם בתכלית השלימות נכבד ויקר מאד גדול משישוכת זה [זה] לשתי סבות האחת כי מחברו הוא [היה] השלם שבחכמים לא [קם] כמותו נאון ונביא (אמר) בסיעת הפלוסופים כביכול אפי' ארסטו בן ניקומאכוס המפורסם בחכמה ביונים אשר המציא החכמות כפי מה שאמרנו [שאמר] והיה הראש הראשון [הנה] לא הגיע אל שעור האיש הזה בחכמה ודבריו במאמר הזה חולתו יעידו על אמתת דבריו [דבריו] כל שכן וקל וחומר כי באמת* לא היה בכל הפלוסופים האמין אחר ארסטו עד היום הזה מאותם שהגיעונו דבוריהם אחר שיגיע למדרגתו ולשעורו [ולשעורו] בחכמה. [הנה זאת היא הסבה האחת] והסבה השנית כי הוא כבר חזר בחכמה היקרה הגבוהה [והנכונה] מכל החכמות היא החכמה הטבעית ובחלק היותר נכבד מכל חלקיה הוא [והוא] חלק הנפש כי

(*) כן מתחיל עמוד קס"ח, ובכ"י אחד מתחיל במלה הספנות עד חז"ק דף כ.

שנצטרך לאחת מן השמועות, ואנב אורחיה הזכיר שמו לעצמו בכולהו, אף באותן שלא דבר בהן, ובעלי הנמרא חלקום (חלקום) וקבעום כל אחת במקומן, הני דיין נסך ודמי ע"ז וגר (ו) תושב אם מבטל לע"ז במסכת ע"ז, וההיא דכתובה בכתובה ע). מי אמרינן כיון דרוצה בקיומו אסור, דקנסינן ליה כי אנרא דיין נסך דאיסורא הוא שיהא רוצה בקיומו כדאמ' באין מעמידן גבי חרס הרריני (דף ל"ב) דאסרו לסמוך. בהן כרעי המטה, וכהמוכת בכולה שמעתי. ומסקנא דכל רוצה בקיומו אפילו שלא יגבול ולא יאבדו אפילו שלא ניצטרו ויקי שיש בתוכו יין נסך שפיר דמי, אע"ג דרוצה בקיומו. עוודין, חולדה דזורע הוא דמהני לגדל כלאים. עם הנכרי בכלאים, בארץ ישראל דכתוב שדך לא חזרע כלאים, ואמרינן בפרק קמא דקידושין (ל"ט ע"א) דהאי שדך למעוטי זרעים שבחוצה לארץ דכלאי זרעים בחוצה לארץ לאו דאורייתא, והלכתא אין עוודין עם הנכרי בכלאים של נכרי ואע"פ שאין השדה של ישראל אלא של נכרי, דהאי דכתיב שדך לאו למעוטי דנכרי, אלא למעוטי דרוצה לארץ מר'. (ס"ד ע"א) אבל עוקרין עמו, אם היה הנכרי עוקר ירקות (עמי) הערוגה של כלאים כדי להקליען ולהרויח להנשארים שיגדלו יפה, עוקר ישראל עמו שאע"פ שעוסק בקיומן ולהשביחן עושה, כיון דממעט חיפלה שפיר דמי, דאע"פ שכלאי זרעים הן ומותרין באכילת, שהרי לא נאסרו אלא כלאי הכרם דכתיב בהו פן תגרש המלאה, פן תוקד אש דמיחסרא אפילו בהנאת, והנך אין בהם אלא מלקות חריעה — אפילו הכי חיפלה נינהו שהרי תפיד הקרא ואסרם בזריעה, ואע"ג דנכרי לא מפקד אורייתא כלאים ממעט חיפלה הוי האי ישראל ושפיר דמי, מר'. סברוהו הא מני ר"ע היא דאמר המקיים בכלאים לוקה, כוורע, וחזו קיום חפירה ועקירה. ואע"ג דאסור לעקור משום מקיים כיון דאיכא מיעוט חפלה שפיר דמי, גבי יין נסך נמי, אע"ג דרוצה בקיומו כיון דאיכא מיעוט חפלה שפיר דמי. המעבש והמחפח בכלאים, אע"ג דאינו זורע כיון דעוסק בקיומו לוקה. ר' עקיבא אומר אף המקיים, במועד קטן (דף ב') איכא מאן דמפרש דכולה ר' עקיבא היא והכי קאמר שר' עקיבא אומר אף המקיים. הא מני רבנן היא, דפליגי עליה דר' עקיבא ואמרי אין מקיים לוקה אלא זורע בלבד, הלכתא (צ"ל חלכך) עוקר שרי, אבל יין נסך דאיכא למיקנם משום רוצה בקיומו קנסינן. אי רבנן מאי איריא עוקרין אפי' . . .

ע) זה טובא בתוספות ד"ה ויחיב בשם ר"ת. ואפשר ששמע זה הרשב"ם מאתו ת"כ פתח: ואמר: מתוך: . . . אברהם עפשטיין.

איסור. אחנן ואין בת קדושה כלום. הקריכתו פשיט ליה, וכסאי
 רפשיטא ליה מחרץ לכרייתא. עיקר שטר אחנן שאסרת תורה כגון
 דיהיב לה בשעת ביאה ודכי יתב לה או גל זמן שעוסקים באותו
 ענין מר. והא. מחסרא משיכה, לא עשתה בו בשעת ביאה, וכי
 יהיב לה לאחר זמן לאו אחנן. כזונה עבדים, וסת אחווי קרבן. היא
 ראמר מר (תולין י"ג ע"ב), איש איש לרבמת את העבדים. שגדירים
 [נדרים] זנבית כשואל, או גמי כגון שמסרתו או שנתתו לישראל
 ואחנן אינו יוצא מדי איסור לעולם. דלא קניא במשיכה, כלומר
 אין קנייתת על ידי משיכה אלא במתן מעות דלא במשיכה, הלכתא
 (צ"ל הלכה) זונה עמרים כי בא עליה זהבנה עמה סלה זה בהכי
 קניא ליה ואע"ג דלא משכה, ולכי יהיב לה לאחר זמן אחנן הוא
 ואסור, אבל זונה ישראלית לא קניא בביאה אלא במשיכה דאין
 ישראל קונה בתחית מעות אלא במשיכה. (ס"ג ע"ב) אלא כי פרע,
 לאחר זמן שאכלן. דמי איסורא פרע, גרי הוא כמאכילו איסור
 כאילו קנאו הוא בעצמו והאכל להו. הבא ראמר ימות הן עבדין
 רכינן רליחה לשביעות בשעת פרעה לא דמי שביעות פרע. אלא
 מתנה בעלמא הוא דיהיב. מדין ערב, שאמר אדם לחבירו הלוה
 מנה לפלוני ואם לא ישלמנו לך אני אפרענו לך, ואשכחן דמחייב
 ערב דמחייב אגבי אערכנו מדי חבקשנו בשיליה נויקין. כיון דלא
 מחדר שיעבדיה לא מתסר, ומכאן לפורע חמץ אחד הפסח למי
 שהלוהו לפני הפסח. ה"ג אחא כספרים יחייב רב מתמן ועולא
 אבימי רב (צ"ל בר) פפן, ויחייב ר'. חייא בר אמי גביהו יחבו
 וקמיבעי להו וכו', שבו לשבור כיון נסך מהו מי אמרינן ס', אמר
 להו רב מתמן ישכר וחבא לו ברבד, לימא מסייע ליה ס', כל
 חיבא דחנן ויחייב פלוני גביהו היינו משאם האי צפדין לן ההוא פלוני
 לפרוקי או לאותיב בהדיא מלתא, לכך הוזכר לכד לסר הוא בעל
 הקורה, וכאן לא הוצרך כלל דקאמר ויחייב ר' חייא בר אמי גביהו
 ולא אידי איהו כבוליה שמעתי. אמרינן מתוך שהוצרך לנו בנערה
 שנחתתה (סבאית דף נ"ג ע"א), דיתבי הני אמוראי גפיהו אהרד
 ויחייב ר' חייא בר אמי גביהו אתא והוא גברא רשכיב ארוסתו
 א"ל ול קמר או הב לה סעודה, א"ל ר' חייא בר אמי תנינא אשתו
 ארוסה לא אונן ולא מסמא לה וכו', ובחדא מחיצתא נאמר חק
 שמועצתא ודהתם ביום אחד, לכך הוזכר שמו דר'. חייא לחודיה

כי ר' ינאי היה רבו של ר' יוחנן ואי אפשר שילשינו על הרב או על אנשי ביתו אצל
 התלמיד. וכן בירושלמי שביעות פ"ח ה"ז: ר' יוחנן חזי לאלול דרבי ינאי, מרמי היה
 זה לאד פמית ר' ינאי, ולזה כיון דרשב"ס חתמו: אנשי ביתו לאד מרמי.

אחוז בהן חורקן בתוך בגדית, ואם סית [ישראל] לעכ"ם לזרוק היין כשר, אלא שמסור לעשות כן שם ישנה ויסמך על העכ"ם ונמצא העכ"ם זורקו לבדו והוא יין נסך. מפר' (צ"ל הפתוח) שהוא פתוח יוסם ולילה. פסיק רישית, דקלא ואינו עושה פירות. וסליק לעיונו בתרא, לראות מרחוק. בחצירו של עכ"ם, שאינה פתוחה לרשות הרבים. אף על פי שאין מפתח וחומם (ס"א ע"ב) בחצר אחרת, אם ישראל בחצר אחרת מותר. והוא שמפתח או חומם בידו, והואל ואינה פתוחה לרשות הרבים, רכיון דיינו של ישראל הוא ושכר הכית, או לקדו שני ליה בחומם אחר, כן נראה לר'. יינו של עכ"ם כרשותו וישראל דר' באותו חצר מותר והוא שמפתח או חומם בידו, והוא היין לחומם ואע"ג דאין ישראל דר' באותו חצר מותר, נדר. לקצין והאמר ליה ר' יוחנן לחנא כו', הכא ודאי ר' יוחנן מסבירא קאמר ליה תני הכי דקסבר וליכא דסמיר כלא האי דכעי ספתת או חומם היכא דישאל דר' באותה [חצר]. ואי (רכני) חכמים האן (צ"ל אהן) דקתני ותיצצה ר' יוחנן הווי קיימי ואמר לעולם אסור עד שיהא יושב ומשמר, אע"ג דישאל דר' באותה חצר, אמאי קאמר ליה ר' יוחנן לחנא תני אע"פ שאין מפתח בידו, הא איכא חכמים דסמירי טפי, ראפילו ישראל דר' באותה חצר אין לו תקנה במפתח או חומם (אפילו היכא דישאל דר' באותה), אלא ודאי מקאמר ליה תני כו' קים ליה לר' יוחנן דמלחיהו דחכמים לאו אההיא קאי וליכא דסמיר כלי האי, מר'. שאינו בא לקצין, וכל שעמא מדרת עכ"ם השמא אימא ולא נפג. כרכא, מגדל, והשיבו שם החכית. חמרא שרי, אפילו חכית פתוחות. הדין עלך ר' ישמעאל.

חשובד. (ס"ב ע"א) האומר לפועל, בשנת השמיטה. שכרו אמר (ז). שאין זה שכר אלא מכירה שמיכרו לו בדינר, ואימורא נמי עביד, דרחמנא אמר לאכלה ולא לסחורה ואיהו מוכין ליה [ה]אי דק בדינר. שעושיין מלאכה בפירות שביעית, מכיחן אורח מן השדה או מסקים לסקים לסחורה. אלא לקדוש שאין (צ"ל שכרן) בקדושת שביעית, דקסניננהו. ומי קדוש כו'. (ס"ב ע"ב) רבא אמר כו', והיינו דר' יוחנן מי לא תניא אחר אבן כו', ונפקא לן מבי קבר חסברני (סנהדרין ס"ו ע"ב). אלא אשמעינן קרא דאיסור הנאה בקבורה ולא חיישינן לתקלת. היג הכא לא מוכחא מילתא, אימור אינש גב ואיחיד קבר, הביאו וקברו לסאן כדי להעלימו מן העין. דבי ר' נאי, אנשי ביתו לאחר (ס"ג ע"א) הא איתיה בעיניה, וחילל עליה

ג) ע' רש"י מנחות ס"ה ע"ב ד"ה כולם נקברים.

ד) ארבעה דוד"ו מלאים צ"ל: אחד סתם, ויני ארבע סתם ר' ינאי. ויפה העיד.

(ג' ע"א) בעובדא דבי רב, דשרא רב(י) לובניה לעב"ם משום שלא בכונה הוה, אבל בכונה הכי נמי דאסיר. מטפח על פי החכית מרחצתא, ואינו נתע ביין כי אם ברחייה העולה מתוך שמטפח עליה ונוגעת ביין כמשכשך דמי. נטל את החכית וכו', הוא הדין לא כן אלא מעשה כך. בחמתו, כבעסו, והוא הדין שלא בכעס דשרי כדמפרש. יתרו לו וכו' כשהוא אוסר וכו', לאו משום דשמעניה דאסר בהנאה ורבנן שרו אלא כלומר לית ליה איסור ביין לתצאין. זכ מטמא בין במתוך ובין שלא במתכוין, אמר רב אשי כל שזב טמא בעב"ם עושה יין נסך, יש שהוא מותר בהנאה ואסור בשתייה, יש שאסור אף בהנאה, ויש שמתירין לגמרי אפילו בשתייה, אע"ג דבזב טמא כדמוכח לעיל בשמעתין. והאי כללא לאו דוקא כ, דכל עצמו דרב אשי לא בא לה להשמיענו כלום, אלא להחיר זריקה בעב"ם בכלל של היתר (וב' 8) דקאמר וכל שזב [טהור] בעב"ם אינו עושה יין נסך, כגון זריקה, אם זרק [וב] את האבן. על גבי כלי לא טמא, עב"ם נמי אסר (צ"ל אם) זרק אבן וצדוד או כל דבר ליין לא ניסך בו ומותר אפילו בכונה בפותייה (צ"ל בשתייה), וכן הורה ר', וכן נשמע על רבינו יוסף הגדול (י) שהתיר אק העב"ם, וכן הנהיג את דורו. ומשום דרב איסורו והיתרו של יין דומות למטמאתו וטהרתו של זב כייל להו רב אשי בזב ולא דקא. (ט"א ע"א) החם דקאזל מיניה ומיניה, שאינו מסלק ידו ממנה עד שרואה שנתעת חבית ביין, ובגון שהבור מלא ובשפת הבור כשהיה העב"ם מנגלה נגעה ביין דכי היא צומא בזב טמא שהרי נגע ממנו הלכתא (צ"ל הלכה) שלא בחמתו אסור חיישינן דילמא נגע, מדי דהוי אכזבא מליאה דבין רב פפא ורב אשי מורו דאסירא דילמא נגע, אבל בחמתו אע"ג דאיכא למיחש דילמא נגע דכיון דמגע יין שלא בכונה ניסוך הוי לא גזרו והכשירו את היין, הויא דהבור עמוק כיון דקא אזל מיניה ומיניה עד שפת הבור הוי יין נסך דגזר אסור בדר מלא, ולא שני לן בין בור מלא לבור חסר. והלכתא עכ"ם אף על פי שזריקתו מותר(ו)ת הני מילי כגון שאינו עומד על שפת הניגית חורק למרחק ונפל לתוכה, אבל עומד אצל הניגית והפיל אבן או צדוד סלמעהל לגיגית לתוך הניגית הרי זה נסך, מ"ב. מניה ומיניה הוא כמדומה (2), והלכתא הוצרים המביאים הענבים כסלים וכדדורים והן עב"ם אין מניחים אותן לחורק בתוך הניגית של יין, אלא ישראל

(כ) עי' תוס' ד"ה כל שזב.

(ל) הוא ר"י טוב עלם ומובא גם בתוס' שם.

(ס) תוס' ד"ה התם בשם רשב"ם בשם רש"י.

סוּחַ, והגלגל משפיל את הקורה על הענבים הרי שלשה כחות, מקל, גלגל, וקורה. ור' לא מצא לי [ראויה] אי שני לן בשום דוכחא בין ב' כחות לב' סוּחַ להקל בג' יותר מב'. חבית (ע"ב) הנפקעת לאורכה (י) - [חצייה] אחר (צ"ל אחר) הולך לכאן וחצייה אחר הולך לבא. וכשהוא מחבק החצאין טפח מטפח יין של חצייה, ליון של חצייה ונתה דהנאה לא מיחסר ראינו מחבון ליגע, וכשנפל ועלה הוא אסור בשתיה וסוּחַ בהנאה, אבל כשהיא נפקעת לרווחה (צ"ל לפותיה) בעוגל שלה, אין היין מחפרד אילך ואילך אלא בכחו במקומו עומד ויוצא דרך הסדק, וכי קא מחבר ליה מעשה לבינתא קאעביד שמכביד עליה. ועכ"ם המהדק מגרופות (י) גיגית מלא יין כדי שיתחברו סדקיו שבאו דרכה (צ"ל בארכה, או: בה) [מ]למעלה למטה אין זה כמחבק חבית הנפקעת לאורכה, דחבית מפוקעת מזומנת ליפול חצייה אילך וחצייה אילך, וכשהוא מחבקה מחבר כל היין נה (צ"ל זה) לזה, אבל גיגית יין במקומו [עומד] על ידי הרוקו הראשון, וסדק קמן יש (שיוצא) בו, והוא סהדקו הלכך אפילו לאורכה שפיר דמי, וכן לחבית עץ שלנו. אבל דבר זה אסור להיות עכ"ם תוחב מטלית או נעורת בסדק וסחיבלי (צ"ל ובשפולי) השוליים לסתום מפני שנוגע הוא ביין. טופח לרמטפיה ח), שאם טופח בידיו על היין ירבק בידו מן היין כל כך שאם יחזור ויגע בדבר אחר בידיו יראה בו רשע יין שבידיו. בעי הדחה ובעי ניגוב, דכיון דיש שם יין כל כך ונסכיה עכ"ם (ש) צריך ניגוב כדי שיפלוט הגת מה שבלע מיין נסך. בהדחה בעלמא סגי ליה, ולא בלע גת מיין נסך כלל (ט). ומיהו (י) ביין (צ"ל אגון) לא עדינן ניגוב בגיתות של עכ"ם, אלא הדחה בעלמא וסמכין אראיות שפירק אחרון דלא בעי ניגוב, כ"ש (כך שמעתי?). ואם (צ"ל אין) לו מלוח עליו מותר, כגון בעיר שישאל עכ"ם דרים בתוכה כרמוכה בסחיתין לקמן. מדרו בקנה, דוקא בקנה אבל ביד או כרגל אסור בהנאה דלא בר' נתן ובר פלוניתיה (לעיל נ"ז ע"א), אלא ככרייתא האגרמים (נ"ח ע"א) עכ"ם שאינו נוגע אלא בפיו לשחות ואסרינן ליה בהנאה. ודוקא נמי מדרו בקנה, אבל נוגע בקנה לשם נגיעה ולא לשם מדידה אסור בהנאה, רמנע על ידי דבר אחר דלעיל בשמעתינן

(י) מסאן עד עכ"ם המהדק ליתא בתמים דעים.

(ז) בתום ד"ה מעשה לבינה עד מפני שנוגע הוא ביין, בתמים דעים גורם:

מנחת.

(ח) מסאן עד כגון וזיקה ליתא בת"ד.

(ט) עי' תוס' ד"ה אי אכא.

(י) תוס' ד"ה בקיא.

רחשיל בחבית שכל היין אסור, וכן אם נטלו מן החביות שכל היין אסור דאי אפשר שלא ישכשך בראש הברזא בין של מעלה ולמטה והלכת (צ"ל והלכך) (ד) אסור דעליו ודלתחת, וכן הלכה אפילו לאפסוד (צ"ל להפסד) מרובה דאסור כל היין בשתייה, מר'. עכ"ם ארנא' מ(ג)גביה את החבית שיפול היין בכוכא, אם מסייעו [ישראל] להגביה מותר [כל היין אפילו בשתיה, אפילו מה שנפל לכוכא וכ"ש מה שבדנא] דכל היכא דכח(ו) [עכ"ם אסור] כי כח. אתר מעורב [כו] מותר, אבל לכתחילה אסור שמא ינע עכ"ם ולא אדעתיה דישאל, או שמא מתיאש ישראל (ו) לא מסייע, ויסמוך על העכ"ם כדאמר בהשוכר וכדמפרש בסמוך. מרי (צ"ל: דרדי) זיקא ב. על שכמו או על ראשו וישראל לא מסייע בהדיה דאי מסייע לא חישינן לקירקש דאפילו לאורוקי בכלי אחר כיון דכח ישראל מעורב בו (מותר) אינו נעשה יין נסך, ומותר אף בשתיה מדאמר לקמן באירך פירקא (דף ע"ב ע"ב בשנוי). אמר רב חסדא כי שפיכתו חמרא לא (לסייע) [ליחי עכ"ם לסייע] בהדייכו, דילמא משתליתו ושריתו עליה דעכ"ם דקא משחפך חמרא מכח העכ"ם ואסור. טעמא דמשתלן, הא לא משחלו כי שפכו אינהו נמי שרי, וכן הלכה. קמצדד אצודדי אסור, ומיהו אנן קיימא לן דמותר [והכי מוכח לן במכילתין], ואם שפך ממנו לקרקע מותר דהא לא חשיב יין, ואם נפל בכלי אסור (ו)מה שבכלי, ומותר מה שבגניית. וכגון שנחכוון עכ"ם לשפוך, אבל לא נחכוון עכ"ם לשפוך הוי כחו שלא בכוונה ומותר בשתייה מה שנפל מן הגניית, והכי אמרינן בהשוכר (דף ע"ב ע"ב בשנוי). כח עכ"ם דרבנן הוא, ההוא דנפק לבראי גזרו ביה רבנן, רב אשי אמר [בעכ"ם המערה דאתא מכחו וכו' כח עכ"ם דרבנן, נפק לבראי גזרו ביה רבנן, דחבית לא גזרו ביה רבנן]. והלכה כרב אשי. וכוכא מליא נהי דמורי ג) רב אשי דאסור דילמא ננע ע"י מיט מיהו נראה לר' דשרי. הוה [עוברא] בכח כחו ואסרה, לכך צריך ישראל להיות מגלגל הגלגל עם העכ"ם, ואל יגלגל העכ"ם לבדו. ואם גלגל עכ"ם לבדו ואיכא הפסד סמכינן אאיכא דאמרי דכולי עלמא לא פליגי בכח כחו דשרי(ד). נראה לי(ה) דהני מעצרים שלנו איכא שלא (צ"ל שלשה) כחות, שאוחז במקל או במוט ומגלגל בו את הגלגל הרי שני

(ב) המאמר הזה אצלנו בנמרא אחר מצד צדודי.

(ג) בתמים דעים גרס: וכוכא דמליא נמי דמורי רב אשי.

(ד) תוספות ד"ה חזא עובדא.

(ה) בתמים דעים בטעות לדיבנו.

פירוש רשב"ם למסכת עבודה זרה מדרג

ס' עד ס"ד. *

(דף ס' ע"א.)

חבית, של תרומה. שניקבה מפיה, של מעלה, פי חבית למעלה. מצדה טהורה מכאן ומכאן, וקילוח יוצא לאיבוד דרך אותו נקב והיין של שאר הצרדין טהור כלישנא קמא. דרב פפא רסתם כרזא בצדיה. ולאידך לישנא דאמר עד כרזא חמרא אסיר אע"ג דגבי טומאה טהור מכאן ומכאן, יין נסך חמיר ואסרינן חמרא עד כרזא. ור' אמר לי א. דכל היין אסור בשחייה אפילו מברזא ולחחת הלכתא כרבים, ודר' יהודה דשרי יחידאה הוא ולית הלכתא כוותיה, דרבים פליגי עליה. וכל שבן שאם תתב עכו"ם הברזא שקור'

(*) פירוש רשב"ם לס' ע"ז מובא מבקל הדוקא וס' התרומה (הלכות יין נסך), חמים דעים (הגדפס בתומת ישראל), והתוספות לע"ז; אבל לא נמצא מסנו זכר בשום ביבולטיק. בהיותו ברומי קניית קונטרס כ"י מן כ"ה דפי קלף בבתיבה מרובעת קדמונית, והוא כולל פירוש רש"י (כפי המדורא הגדפסת) לס' עבודה זרה מדרג נ"ב ע"ב מדבור: בקשו לננה דינרא הרדינא עד סוף המסכתא, ואח"כ מתחיל פירוש רשב"ם מפרק ר' שמעאל בזה"ל: מילין פירקא ומסכתא של רבנא שלמה מ"כ ריש מחיבתא. בפרק ר' שמעאל, בפירוש רבינו שמאל, יאריך ימים גואל ישראל. — אסרתי להדפיס מה שאנה ה' לדי, עם הערות ותקוני הטעיות וההשמות של הכ"י, ע"פ הנוסחאות של התוספות וס' חמים דעים, וכמו כן יש לתקן על פי הכתב יד הזה הטעיות שיש בתמים דעים. — דתוס' ע"ז ס"א ע"א ד"ה התם כתבו: וכן פירש רשב"ם בשם רש"י. ונמצא זה בכ"י ובמקו הענין כתוב: מר' (היינו מרבננו), וכן כתוב בדרבה מקומות; ולפי זה כתב הרשב"ם כעצמו את פירושו, ובכל מקום שיאמר מר' מוסב זה על רש"י. וקשה לי שהרשב"ם לא הספיק אף פעם אחת מלת "זקני" כמו שכתב בנפחים ק"ז ע"א, ובבבא בתרא פ"ה ע"ב, פ"ז ע"א, גם פ"ז ע"ב (עי' הד"ר ראובן רשב"ם 10). ובתמים דעים סימן ק"ג מביא פירוש רשב"ם: וכן הנהיג רבינו שלמה, גם כן בלא מלת זקני. ואפשר שאחד מחלמידיו כתב את הפירוש הזה ופר' מוסב על הרשב"ם, כי ידוע שהלמידיו כתבו לפניו תוספות (מנח צונט"ל 82).

א) מסא עד נמצא העכו"ם ודקו לברו והוא יין נסך, מובא בתמים דעים סימן ק"ח. כמה מאמרים השמים והעירותי ע"ז במקומם.

אוצר טוב

כולל

דברים עתיקים מתוך כ"י מועתקים.

שנת תרמ"ז.

OZAR TOB

hebräische Beilage

zum

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums

herausgegeben von

Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann.

Berlin.

Julius Benztan.

1887.

Durch die unterzeichnete Buchhandlung ist zu beziehen:

Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert von
Dr. A. Berliner, 2 Bände. gr. 8°. Berlin 1884. Preis
Mark 15. I. Theil: Text nach ed. Sabionetta v. J. 1557.
II. Theil: Noten, Einleitung und Register. Mk. 15.

**Beiträge zur Geographie und Ethnographie
Babyloniens im Talmud und Midrasch** von
Dr. A. Berliner. Mit ausführlichen Registern. 4 $\frac{1}{2}$ Bogen
in gross Octav, auf holländischem Büttenpapier gedruckt.
Preis Mark 4.

Abrahams, Jos. The sources of the Midrasch Esch Rabbah A. critical
investigation. gr. 8 Berlin. 1883 M. 2.

Abraham bar Chija. הגיון הנפש Sittenbuch, nebst einer Abhandlung
von S. Rapoport; nach einer Handschrift herausgegeben von C.
Friedmann. Leipzig 1860. 8°. M. 2.

Bacharach, J. ספר היחש zur Geschichte der hebr. Schrift, Vocale und
Accente. Warschau 1864. 8°. M. 2,50.

Berliner, Dr. A., Ein Gang durch die Bibliotheken Italiens. Berlin.
1877. 8°. M. 1,50.

— Prof. Paul de Sagarbe nach seiner Natur gezeichnet. Berl. 1887. 75 Pf.

Sahn, Mich. Pirke Aboth, sprachlich und sachlich erläutert, nebst Angabe
der Variae lectiones, nach gedruckten und ungedruckten Quellen
I. Beresf. Berlin 1875. M. 2.

Shodowski, Dr. S., Kritik des Midrasch Schir ha-Schirim, nach der
Münchener Handschrift. Berlin 1877. 8°. 75 Pf.

Ufra, Abr. Ibn, Commentar zu Ezechiel, nach einer Handschrift heraus-
gegeben. Prag 1840. M. 2.

Uferot, (תורת) גזירות הישנות. Die Judenverfolgungen in Speyer
Worms und Mainz im Jahre 1096; nach einer Handschrift heraus-
gegeben von Mannheimer. Berlin 1878. 8°. M. 1.

Hamaskir, המוכיר, Hebräische Bibliographie, Jahrgang 3—21. Berlin
1860—82. (statt 128 M.) für 78.
Einzelne Jahrgänge à 6 M.

Heilbut, L. Ueber die ursprüngliche u. richtige Eintheilung des Decalogi.
Berlin 1874. 8°. M. 1.

Goldheim, S. מאמר האישות über Ehe- und Scheidungsrecht bei den
Juden und Nichtjuden nach den Auffassungen der Sabucäer, Pharasäer,
Karaiten und Rabbaniten. Berlin 1861. 8°. (M. 4) M. 2.

— Sammlung jüdischer Predigten. Bd. IV. enthaltend, Festgelegenheits-
Predigten. Berlin 1869. gr. 8°. M. 4.

— Gott sieht! Neujahrspredigt, herausgegeben von Dr. A. Geiger.
(letzte Predigt Goldheim's) Berlin 1869. gr. 8°. 30 Pf.

Israel, Jf. ספר המוסר לרופאים Präpödentil für Aerzte. (Abdruck
in 25 Exemplare.) 8°. Berlin 1885. M. 2.

Rohler, R., Der Segen Jakobs, mit besonderer Berücksichtigung der alten
Versionen und des Midrasch, kritisch-historisch untersucht und erläutert.
Ein Beitrag zur Geschichte des hebr. Alterthums wie zur Geschichte
der Exegese. Berlin 1867. 8°. M. 1,50.

אוצר טוב

כולל

דברים עתיקים מתוך כ"י מועתקים.

שנת תרמ"ז.

OZAR TOB

hebräische Beilage

zum

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums

herausgegeben von

Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann.

Berlin.

Julius Benztian.

1887.

Durch die unterzeichnete Buchhandlung ist zu beziehen:

Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert von Dr. A. Berliner, 2 Bände. gr. 8°. Berlin 1884. Preis Mark 15. I. Theil: Text nach ed. Sabionetta v. J. 1557. II. Theil: Noten, Einleitung und Register. Mk. 15.

Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch von Dr. A. Berliner. Mit ausführlichen Registern. 4 $\frac{1}{2}$ Bogen in gross Octav, auf holländischem Büttenpapier gedruckt. Preis Mark 4.

Abrahams, Jos. The sources of the Midrasch Esch Rabbah A. critical investigation. gr. 8 Berlin. 1883 M. 2.

Abraham bar Chija. הש"ס הגדול Sittenbuch, nebst einer Abhandlung von S. Rapoport; nach einer Handschrift herausgegeben von E. Friedmann. Leipzig 1860. 8°. M. 2.

Bacharach, J. ספר הידוע zur Geschichte der hebr. Schrift, Vocale und Accente. Warshaw 1854. 8°. M. 2,50.

Berliner, Dr. A. Ein Gang durch die Bibliotheken Italiens. Berlin. 1877. 8°. M. 1,50.

— Prof. Paul de Lagarde nach seiner Natur gezeichnet. Berl. 1887. 75 Pf.

Sabu, Mich. Pirke Aboth, sprachlich und sachlich erläutert, nebst Angabe der Varias lectiones, nach gedruckten und ungedruckten Quellen I. Berel. Berlin 1875. M. 2.

Schodowski, Dr. S. Kritik des Midrasch Schir ha-Schirim, nach der Münchener Handschrift. Berlin 1877. 8°. 75 Pf.

Esra, Abr. Ibn. Commentar zu Ezechiel, nach einer Handschrift herausgegeben. Prag 1840. M. 2.

Geserot, (רחמי'ל) גזירות הישנות. Die Judenverfolgungen in Speyer Worms und Mainz im Jahre 1096; nach einer Handschrift herausgegeben von Mannheim. Berlin 1878. 8°. M. 1.

Hamaskil, רמכ"ר, Hebräische Bibliographie, Jahrgang 3—21. Berlin 1860—82. (statt 128 M.) für 78. Einzelne Jahrgänge à 6 M.

Heilbut, Z. Ueber die ursprüngliche u. richtige Eintheilung des Decalogs. Berlin 1874. 8°. M. 1.

Holzheim, S. מאמר האישות über Ehe- und Scheidungsrecht bei den Juden und Nichtjuden nach den Auffassungen der Saducäer, Pharasäer, Karaiten und Rabbaniten. Berlin 1861. 8°. (M. 4) M. 2.

— Sammlung jüdischer Predigten. Bb. IV. enthaltend, Festgelegenheits-Predigten. Berlin 1869. gr. 8°. M. 4.

— Gott sie heil! Neujahrspredigt, herausgegeben von Dr. A. Geiger. (Letzte Predigt Holzheim's) Berlin 1869. gr. 8°. 30 Pf.

Israeli, Jf. ספר המוסר לרופאים, 8° Bräpodeutik für Aerzte. (Abdruck in 25 Exemplare.) 8°. Berlin 1885. M. 2.

Kohler, R. Der Segen Jakobs, mit besonderer Berücksichtigung der alten Versionen und des Midrasch, kritisch-historisch untersucht und erläutert. Ein Beitrag zur Geschichte des hebr. Alterthums wie zur Geschichte der Exegese. Berlin 1867. 8°. M. 1,50.

- Rohn, Dr. S.**, Die hebr. Handschriften des ungarischen Nationalmuseums in Pest. 1877. 8°. M. 1.
- Euzatto, S. D.**, אבני זכרון Grabchriften. Prag 1841. 8°. M. 3.
- Magazin für jüd. Geschichte u. Literatur**, herausgegeben v. A. Berliner. Jahrg. I. II. Fol. Berlin 1874/75. à M. 12.
- Magazin für die Wissenschaft des Judenthums** mit der hebr. Beilage אוצר שור, herausgegeben von A. Berliner und D. Hoffmann. Jahrgang 1876—86. Berlin 1876—86 à 12 M. (Neu eintretende Abonnenten erhalten die früheren Jahrgänge zum ermäßigten Preise von 6 M. pro Jahrg.)
- Mendelssohn, M.**, Biblische und talmudische Studien. 2 Bände. Berlin 1861. gr. 8°. M. 15.
- Inhalt: 1) Geschichte. 2) Sprachliches u. Sachliches. 3) Kritik der Quellen. 4) horae talmudicae.
- Marcus, Dr. S.**, Zur Schulpädagog. des Talmud. Berl. 1866. gr. 8°. M. 1,50.
- Mikrafsch Mische, מרש משי**, Stettin 1861. 8°. 60 Pf.
- Ozar Loh, אוצר שור**, hebr. Zeitschrift, enthalten Mittheilungen aus Handschriften u. Jahrgang 1—9. Berlin 1876—85. M. 12.
- Plehnert, Sal.**, Belehrungen und Erbauungen in religiösen Vorträgen. 2 vol. Berlin 1837. M. 3.
- Steinschneider, M.**, Die Schriften des Dr. A. Jung. Berlin 1874. 8°. 50 Pf. — Donolo. Hebr. Text. Berlin 1866. gr. 8°. 75 Pf.
- Stern, J.**, Gottesflamme. Religiöse Reden über die Feste, Wochenabschnitte u. verschiedene Gelegenheiten. gr. 8°. Berlin 1872. M. 3.
- אסתר על מילה אסתר** Targum scheni zum Buche Esther, nebst variae lectiones nach handschriftlichen Quellen erläutert und mit literar-historischer Einleitung versehen von Dr. A. Munk. Preis 3 M.
- Talmud Babilonicum**, Tractat Berachot, Text mit deutscher Uebersetzung u. Commentar von M. Pinner. Berlin 1842. Fol. M. 12.—
- Zomer, B.**, אמר על פירוש רש"י להמ" נדרים ומעור קטן, De com. Salomonis Isacidis in tract. „Nedarim“ et „Modi Katan“. Berol. 1867. gr. 8°. M. 1.

Julius Bengion,

Berlin C., Kleine Präsidentenstraße 7.

Sieben erschien:

Moses Mendelssohn.

Sein Leben und Wirken

von

M. Kayserling.

Mit authentischen Illustrationen und einem Facsimile.

Zweite vermehrte und neu bearbeitete Auflage.

Gr. 8. 548 Seiten. Elegant geb. M. 6.—. In Halbfranzband geb. M. 8.—.

Unter den Biographien Mendelssohns ragt das vortreffliche Buch des Dr. M. Kayserling durch seine Vollständigkeit, Klarheit und wohlthuende Wärme hervor.

(Prof. Dr. M. Lazarus.)

Das Buch ist in der neuen Auflage größtentheils umgearbeitet, es dürfte sich daher seiner Ausstattung nach vorzüglich zu Geschenken und Prämien eignen. (Verlag von **Jermann Mendelssohn** in Leipzig.)

Druck von G. Bahn & S. Barnel, Kirchhain N.-H.

